

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LÓGICA E ONTOLOGIA: AS RAÍZES DA CONTINGÊNCIA EM LEIBNIZ

CHAIANNE MARIA DA SILVA FARIA

São Paulo, 2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LÓGICA E ONTOLOGIA: AS RAÍZES DA CONTINGÊNCIA EM
LEIBNIZ

CHAIANNE MARIA DA SILVA FARIA

Dissertação apresentada ao programa de pós-
graduação em filosofia do Departamento de
Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo, para obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

Orientadora: Prof. Dr^a. Tessa Moura Lacerda

São Paulo

2018

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha orientadora, professora Tessa Moura Lacerda, por ter me apresentado a filosofia de Leibniz nos cursos de graduação ministrados ao longo do ano de 2012, bem como pela orientação paciente, atenta e livre desde minha pesquisa de iniciação científica.

Agradeço aos professores Celi Hirata e Luís César Guimarães Oliva pelas observações e questionamentos feitos durante o exame de qualificação, e que me levaram a rever e reelaborar trechos do segundo capítulo desta dissertação, bem como a encontrar caminhos para tentar responder às grandes questões da pesquisa.

Agradeço em especial aos colegas e amigos Ravena Olinda Teixeira, Sacha Zilber Kontic e Victor Fiori Augusto pelas conversas instigantes e pela disposição constante de responder a perguntas. Agradeço também a Cristian Vasconcellos Paoletti pela cuidadosa leitura que me permitiu escrever o texto que consta como anexo desta dissertação. Por fim, agradeço a Renata Takushi, André Ishizuka e Amanda Quaresma, amigos recém descobertos, pela companhia que tornou mais leve este último ano de trabalho.

Agradeço também ao Norberto Bueno, meu amigo, para além de analista, por me ajudar a enxergar os porquês, sempre tão importantes, de minha escolha por este tema de pesquisa.

Agradeço a meus pais, Cleonice Maria da Silva e Valter Silva de Faria pela enorme liberdade e pelo respeito com que sempre trataram a mim e a minhas escolhas. Agradeço-lhes também pela ajuda material sem a qual este trabalho não poderia ter sido realizado.

Agradeço a meu irmão, Rodrigo Silva de Faria, e a Naiara Chicaroni Vizu, minha cunhada, pelas conversas tão longas sobre tantos assuntos.

Agradeço ao Departamento de Filosofia da USP pela sólida formação em filosofia que me proporcionou. Agradeço ainda aos funcionários da secretaria do Departamento de Filosofia pelas inúmeras ocasiões em que me ajudaram, e em especial à Geni Ferreira Lima pela ajuda no processo de pedido de prorrogação de prazo e à Luciana Nóbrega pela ajuda com os trâmites para depósito desta dissertação.

Por último, agradeço à Capes pela bolsa concedida.

Para Cassia, minha sobrinha.

Sumário

Introdução	10
1. Capítulo 1 – Uma apresentação do problema	15
1.1 Princípio de contradição e contingência	17
1.2 Identidade e contingência	21
2. Capítulo 2 – A verdade em Leibniz	27
2.1 Linguagem e verdade	41
2.2 Inclusão e correspondência	52
3. Capítulo 3 – A potência do conceito: verdade e noção completa.....	58
3.1 Expressão: expressão e exprimido; proporção e analogia; ação	62
4. Capítulo 4 – O infinito na ontologia leibniziana: o princípio de contradição não é razão suficiente da natureza	71
4.1 Sobre os princípios de contradição e razão suficiente	77
4.2 Sobre o princípio de contradição	77
4.3 Infinito e razão suficiente	82
4.4 Princípio da identidade dos indiscerníveis e contingência	88
5. Capítulo 5 – Sobre o conceito de vontade em Leibniz a partir de uma leitura da correspondência com Clarke	92
6. Tudo quanto ocorre aqui ocorre ao mesmo tempo em que Deus cria – à guisa de conclusão	105
7. Anexo – Projeção e isomorfismo na fundação da concepção leibniziana de proposição verdadeira	115
Bibliografia	138

Resumo

Esta pesquisa tem como núcleo uma investigação das condições que permitiram a Leibniz mobilizar o conceito de análise infinita como solução para o problema posto pela dupla e simultânea afirmação da existência de uma estrutura lógica do mundo, que subjaz a todo acontecimento e a toda substância, e da contingência desses mesmos acontecimentos e das substâncias que os produzem dinamicamente na ordem do tempo. Trata-se, portanto, de discutir e elucidar aquilo que, para Leibniz, se constitui como raiz da contingência. Assim, sobre o cerne do problema, materializado nas noções de infinito e de análise infinita, coloca-se ainda, como uma segunda camada da pesquisa, a questão relativa à possibilidade, aberta ou não aos seres racionais criados, de produzirem alguma modificação na ordem de sua própria existência, e, mais profundamente, na ordem geral da natureza, pela ação de uma vontade livre. Com efeito, a posição da ideia de análise infinita parece bastar para excluir o princípio de contradição como razão suficiente do mundo e dos fatos que nele têm lugar, mas à primeira vista não é suficiente para assegurar aos seres humanos – e a outros agentes racionais criados que porventura haja – a possibilidade real de escolha, donde a fragilidade, ainda persistente, da afirmação da contingência como caractere definidor do universo. Daí que um estudo do conceito de vontade em Leibniz se mostre tão necessário como etapa da construção do conceito de contingência em Leibniz quanto uma elucidação da noção de análise infinita. Tal estudo é realizado sobretudo com base em uma leitura da correspondência com Clarke, um dos últimos conjuntos de correspondências em que Leibniz se engajou. E o que distingue a abordagem de Leibniz ao conceito de vontade nessa obra tardia, e a torna, por conseguinte, especialmente interessante, é a afirmação de que as almas, entidades às quais compete o exercício da vontade, são ativas em relação aos motivos que as inclinam, isto é, são tais que servem-se de suas percepções como razões que as inclinam à ação em lugar de se submeterem a tais percepções e servirem a elas. Essa autonomia da alma, e da vontade que lhe pertence, em relação a suas percepções é o que defenderei como segunda raiz da contingência em Leibniz, para além da noção de análise infinita. Por último, há um último elemento que se apresenta como base da contingência na filosofia leibniziana: trata-se da ideia de que as ações dos seres racionais finitos que existem no mundo atual ocorrem, por assim dizer, ao mesmo tempo em que Deus cria este mundo mesmo, o que instaura entre o plano da eternidade e o plano do tempo uma paridade que permite às

substâncias inteligentes criadas participarem, por atos de vontade, da formação dos eventos que dão forma à sua realidade e à do universo.

Dito isso, a dissertação tem como ordem de temas uma breve apresentação do problema da contingência em Leibniz, seguida por estudo da definição leibniziana de proposição verdadeira – que põe a primeira barreira à afirmação da contingência –, uma análise das conexões entre esse conceito e a tese das noções individuais completas, o exame do nexo entre essa tese e os conceitos de infinito e de expressão, uma breve elucidação dos princípios de contradição e de razão suficiente, e, por último, um estudo do conceito de vontade em Leibniz.

Palavras-chave: contingência, análise infinita, lógica, expressão, ontologia, vontade.

Abstract

The core to this research is an investigation of the conditions that allowed Leibniz to mobilise the concept of infinite analysis as a solution for the issue posed by the double and simultaneous statement of the existence of a logical structure of the world, subjacent to every event and every substance, and of the contingency of these same events produced dynamically in the order of time by these substances. This dissertation, in that sense, will discuss and elucidate what, for Leibniz, constitutes as the root of contingency. Thus, concerning the centre of the problem materialised in the notions of infinite and infinite analysis, we further place, as a second research layer, the question related to the possibility, be it open or not to created rational beings, to produce any modification in the order of their own existences, and, plunging even deeper, in existing natural order, by act of free will. In effect, the position of the idea of infinite analysis seems enough to exclude the principle of contradiction as sufficient reason for the world and for the facts that take place in it, but at a first glance this is not enough to ensure human beings – and other created rational agents there might be – a real possibility of choice, where the fragility of the statement of contingency as a defining feature of the universe still persists. From there, the study of will in Leibniz presents itself as much necessary as a step for the construction of the concept contingency in the author as it is an elucidation of the notion of infinite analysis. That investigation is here made possible above all based on his correspondence with Clarke, one of the last exchanges of letters in which Leibniz engaged. What distinguishes the approach by Leibniz to the concept of will in this late work, and consequently makes it of special interest, is the statement that souls, entities to which competes the exercise of will, are active in relation to the reasons that incline them, that is to say that they serve from their perceptions as reasons that lead them to action, not submitting to those perceptions and serving them instead. This autonomy of soul and its will in relation to its perceptions is what will be defended here as a second root for contingency in Leibniz, beyond the notion of infinite analysis. Lastly, there is one element that presents itself as a base for contingency in Leibnizian Philosophy; that is the idea that the actions of rational finite beings that exist in the present world occur, so to speak, at the same time as God creates the same world, which installs a relation of parity between the dimensions of eternity and time, permitting created intelligent substances to participate, by acts of will, in the shaping of events that form their own reality and the universe.

That said, the order of themes in this dissertation is as follows: a brief presentation of the problem of contingency in Leibniz, followed by a study around Leibnizian definition of true proposition – which establishes the first barrier to the statement of contingency –, an analysis of the connections between this concept and the thesis of complete individual notions, the examination of nexus between that thesis and the concepts of infinite and expression, a brief elucidation around the principles of contradiction and sufficient reason, and finally a study of the concept of will in Leibniz.

Key words: contingency, infinite analysis, logic, expression, ontology, will.

Introdução

Em sua introdução à edição espanhola dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, Javier Echeverría ressalta a voracidade intelectual de Leibniz: a abundância de referências a diferentes autores e campos do conhecimento, que ocorre de maneira exemplar nessa obra, é demonstrativa da multiplicidade de saberes que se articulam para a construção do pensamento leibniziano. Multiplamente informada por noções oriundas das filosofias moderna, medieval e antiga, bem como de disciplinas tais quais matemática, ciência da natureza e teologia, a filosofia de Leibniz se constitui como ponto singular de concurso de todas essas dimensões da reflexão humana. Ora, essa operação mesma de síntese não raro tem como consequência um certo desconcerto na análise das teses do filósofo, uma vez que, colocando-se o intérprete desde um certo ponto de vista, perspectiva esta que lhe franqueia a apreciação privilegiada de um certo aspecto do *corpus leibnizianum*, as outras visões dessa filosofia recaem numa opacidade ou obscurecimento que oculta o modo como se articulam e complementam essa perspectiva que ora assume uma posição central.

Tal multiplicidade de perspectivas, que, no plano epistemológico, se apresenta a partir da variedade de conhecimentos de que se nutre o leibnizianismo, dos quais, na verdade, a filosofia de Leibniz se constitui como um enclave, tem uma contraparte ou um simétrico no plano ontológico. Assim é que a afirmação de que o mundo é dotado de uma estrutura lógica a qual subjaz a toda substância e acontecimento se conjuga com a afirmação de que é igualmente constitutiva da natureza uma força intrínseca que anima os corpos e dota as substâncias da capacidade de produzirem seus acontecimentos uma vez levadas à existência.

A tese da noção completa, apresentada por Leibniz no parágrafo 8 de seu *Discurso de Metafísica*, parece favorecer particularmente aquele efeito desconcertante, e o faz desde os dois pontos de vista mencionados acima. Mobilizando sobretudo conhecimentos oriundos da lógica e da matemática, essa noção leibniziana apresenta as substâncias como sujeitos de uma cadeia infinita de acontecimentos, os quais aparecem como notas características das noções completas. Ideias no entendimento divino, se passadas à existência tais noções absolutamente determinadas em todos os seus atributos, agora tomadas como substâncias, realizarão no tempo essa multiplicidade de predicados segundo a operação de um princípio interno de ação, sem que absolutamente nada lhes possa ocorrer de diferente daquilo que seus respectivos conceitos contêm, sob pena de que então se destruam a noção de atribuição verdadeira – tudo quanto pode ser verdadeiramente atribuído a um sujeito qualquer tem de estar contido em seu

conceito – e sua própria identidade, uma vez que, pelo princípio da identidade dos indiscerníveis, todo e cada mínimo predicado de um sujeito participa daquilo graças ao que tal sujeito é precisamente este e nenhum outro.

Ora, dado esse estado de coisas, de que modo se justifica a afirmação de Leibniz, explicitada ao longo do próprio *Discurso de metafísica*, e em inúmeros outros textos escritos em torno do *Discurso*, e da correspondência com Arnauld¹, de que para as almas racionais criadas é possível agir de modo diferente daquele como efetivamente agem, e que é índice constitutivo de sua natureza uma aptidão para participarem, segundo o exercício de uma vontade livre, do que fazem, e, portanto, do que são? O que se oferece a Leibniz como material conceitual capaz de justificar a afirmação simultânea de que o mundo em si mesmo, bem como os acontecimentos que nele têm lugar, são contingentes e de que, por outro lado, a esse mesmo mundo subjaz uma estrutura lógica a qual se explica pelo fato de que a todo e cada evento corresponde uma cadeia de causas a qual se constitui como razão suficiente para que ocorra este evento em lugar do nada ou de qualquer outro acontecimento? Como justificar a reivindicação leibniziana de que a um agente racional é dado, quando prestes a praticar uma ação, escolher entre diferentes alternativas, se a cada ato seu corresponde, desde toda a eternidade, um predicado que lhe pertence logicamente, e que é, além disso, parte indissociável daquilo que o torna este indivíduo e não outro? Para remeter à linguagem empregada por Leibniz na *Teodiceia*, texto bastante posterior ao *Discurso*, mas que preserva, em relação a esse tema, e em seus pontos fundamentais, os termos da filosofia leibniziana tais como explicitados no escrito de 1686, como conciliar a determinação das causas e a própria definição leibniziana de verdade com a afirmação da contingência? Haveria algo que, na passagem de um ser à existência atual, lhe confere o poder de operar sobre o curso da natureza segundo atos de uma vontade livre? Afinal, a existência tem de acrescentar algo à essência, do contrário, seria desarrazoado que Deus criasse alguma coisa, em flagrante discordância com o princípio de razão suficiente, segundo o qual nada é ou acontece sem razão, e ao qual nada, nem mesmo Deus, pode se furtar.

É bastante notório que há ao menos duas respostas apresentadas por Leibniz a todas essas questões, uma delas fundamentada em considerações sobre o infinito que ele crê ser parte da natureza, e outra que afirma dependerem as ações livres, de Deus e dos seres racionais finitos,

¹ No conjunto de cartas trocadas entre Leibniz e Arnauld nos anos 1686 a 1690, são aprofundadas, refinadas e retrabalhadas várias das questões tratadas no *Discurso*.

do exercício da vontade. É a uma possível articulação dessas duas soluções que me volto agora com vistas a mostrar que a filosofia de Leibniz provê, sim, condições para a afirmação de que as ações das substâncias finitas criadas são contingentes e que essa contingência não se explica apenas pela exclusão da necessidade absoluta da ordem da natureza, mas pela possibilidade real de que os seres criados atuem, pela vontade, sobre os acontecimentos do mundo.

Voltemos um pouco: que relação com todas essas questões guarda a afirmação, que abre este texto, de que a filosofia leibniziana, bem como o mundo leibniziano, se explicam por uma multiplicidade algo desconcertante de perspectivas? De que modo e em que medida isso ajuda a compreender a tese da noção completa, e a definição de substância que ela contém, bem como a determinação que Leibniz defende haver no mundo e a conciliação desta com a afirmação da contingência?

A natureza eminentemente lógica da definição de substância exposta no parágrafo 8 do *Discurso* talvez esconda a importância que a vontade de fato adquire na constituição da história do indivíduo que corresponde à noção completa, e o faz na medida em que uma de suas consequências é a dificuldade de atribuir vontade a conceitos. Com efeito, é bastante aceitável a pergunta: como se pode conceber que ideias incluam como parte dos conceitos que as constituem aqueles de ações praticadas segundo o concurso da vontade, se não faz sentido que conceitos, ideias ou noções queiram alguma coisa?

Ora, o que quero argumentar aqui, dentre outras coisas, é que a ênfase irrestrita ao aspecto lógico da definição de substância como conceito completo oculta o fato de que o plano da eternidade, em que Deus cria o mundo, e, com ele, as substâncias finitas, é, por assim dizer, copresente a todo e cada instante em que tais substâncias realizam suas existências no universo. Não parece haver na filosofia de Leibniz, para dizer propriamente, antes e depois, isto é, não há uma divisão clara e definitiva entre, de uma parte, o registro em que se efetua a criação e, de outra, aquele em que se dá a realização dos acontecimentos e momentos em que essa criação se desdobra no plano do tempo. Assim, no momento mesmo em que Deus concebe os mundos e as noções completas, e conduz um desses mundos e as substâncias que o habitam à existência, pode-se conceber a ação concomitante dessas substâncias no mundo. É preciso, pois, ter sempre em vista que a existência das substâncias como ideias no entendimento de Deus não se separa, segundo limites estritos, de sua existência atual como seres autônomos e de fato capazes de realizar, dinamicamente, sua existência num universo

que se apresenta mais vivo do que fora, ou pudera ser, enquanto tomado apenas como possibilidade ou ideia.

Desse modo, o plano da lógica e da matemática coexiste com o da dinâmica, bem como com o da teologia, numa relação que parece poder ser explicada com maior êxito nos termos de uma complementaridade. Dito isso, afirmar que as substâncias participam da formação de sua identidade segundo atos da vontade, e que essa vontade esteve presente, em algum sentido, nos conceitos a que correspondem esses seres completos requer a consideração da relação dinâmica e complementar a qual se estabelece entre os muitos planos em que se desdobra a filosofia leibniziana, e, mais que isso, em que se descortina a natureza concebida a partir do leibnizianismo. Nos passos seguintes deste texto, considerarei que essa relação de complementaridade se desdobra em ao menos dois planos principais no que diz respeito ao problema da dupla afirmação da contingência e da determinação do mundo a partir da vigência do princípio de razão suficiente.

Assim, em primeiro lugar, exporei o primeiro nível do problema, posto pela lógica e, num mesmo movimento, resolvido por ela a partir da tese de que há diferentes modos segundo os quais um predicado pode estar contido no conceito completo de uma substância individual. Esta primeira etapa do percurso permitirá ver o modo como a própria completude e absoluta determinação do conceito individual se institui como raiz da contingência na medida em que oferece as condições mais fundamentais para afirmar sua possibilidade sem exclusão de um certo tipo de determinação – eis a distinção que Leibniz faz entre o certo e o necessário, e que será mais bem explorada na sequência do texto.

Em segundo lugar, mostrarei como o modo de inclusão dos predicados contingentes na noção completa exclui a necessidade absoluta do registro da natureza e abre caminho para o exercício da vontade, divina, é certo, mas igualmente humana.

À discussão acerca da natureza da vontade e da importância que esta assume para a constituição da existência dos seres que a exercem, bem como da série de acontecimentos que dá forma ao mundo, seguir-se-á, já na conclusão, uma interpretação mais detida da abertura que se opera no mundo leibniziano graças à simultaneidade² entre as ações dos seres criados

² Esta palavra não capta da maneira mais precisa possível o que está em jogo aqui por causa da carga temporal que se lhe associa. Com efeito, não se trata propriamente de afirmar que o plano em que Deus cria o mundo, que é o plano da eternidade, é simultâneo ao plano do tempo, inaugurado pelo ato criador, mas que um registro está, por assim dizer, presente em relação ao outro, isto é, que tudo quanto ocorre, ocorreu e ocorrerá neste mundo aqui ocorre junto com o momento em que Deus cria. Em outras palavras, Deus cria continuamente.

existentes neste mundo e o gesto divino de criar a série total das coisas. De fato, essa entpresença, ou co-presença, entre o ato divino de criação e nossas próprias ações pode se caracterizar como terceiro e último elemento de um esforço de afirmação da contingência e da possibilidade, para Deus e para os seres racionais criados, de agirem sobre o mundo por ações livres, alicerçadas sobre o exercício de uma vontade livre. Vejamos.

Capítulo 1

Uma apresentação do problema

O primeiro e mais contundente problema que a definição de substância em termos de noção completa representa para a possibilidade da contingência é expresso por Leibniz com muita clareza no parágrafo 13 do *Discurso de metafísica*:

Entretanto, antes de prosseguirmos é preciso resolver uma grande dificuldade, que pode surgir dos fundamentos acima apresentados³. Dissemos que a noção de uma substância individual contém, de uma vez por todas, tudo quanto lhe pode acontecer, e que, considerando esta noção, nela se pode ver tudo o que é verdadeiramente possível enunciar dela, como na natureza do círculo podemos ver todas as propriedades que se podem deduzir dela. Parece, porém, com isso, destruir-se a diferença entre verdades contingentes e necessárias, não haver lugar para a liberdade humana e reinar sobre todas as nossas ações, bem como sobre todos os restantes acontecimentos do mundo, uma fatalidade absoluta. Contestarei isso afirmando ser preciso distinguir entre o que é certo e o que é necessário⁴.

A aparente identidade que se estabelece entre a natureza da noção do círculo e aquela de um sujeito individual pode se constituir, nesse contexto, como ponto de apoio para abordar o problema. Todas as propriedades do círculo estão contidas na noção a partir da qual é possível concebê-lo. Disso se segue que tais propriedades pertencem logicamente à natureza do círculo, e podem ser deduzidas do conceito que lhe corresponde a partir do princípio de contradição.

Tal como Leibniz explica em numerosos textos, o princípio de contradição é uma das verdades fundamentais de todo raciocínio, e constitui aquilo graças ao que se podem deduzir e demonstrar as principais noções da matemática e da geometria. O princípio estabelece que é “falso o que ele implica e verdadeiro o que é oposto ou contraditório ao falso”⁵. Contraparte desse princípio é o princípio de identidade, segundo o qual A é A e é contraditório dizer o contrário. Ao princípio de contradição está ligado também o princípio do terceiro excluído, o qual determina que uma dada proposição P é ou verdadeira ou falsa, não podendo ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo, e tampouco nem verdadeira nem falsa.

É bastante razoável afirmar que o princípio de inerência do predicado ao sujeito, que define a natureza das proposições verdadeiras em Leibniz, depende do princípio de contradição, e, portanto, está estreitamente ligado a ele. Com efeito, o que o princípio de inerência enuncia é

³ Exatamente a definição de substância individual como sujeito de infinitos predicados, contidos logicamente em sua noção completa.

⁴ Cf. *Discurso de metafísica*, § 13, p. 136, ed. cit.

⁵ Cf. *Monadologia*, § 31, p. 136, ed. cit.

uma relação de identidade total ou parcial entre o conceito pelo qual se concebe o ser do sujeito de uma sentença e aquele pelo qual se concebe o ser do predicado. Portanto, dizer que o predicado P está contido no sujeito S em um enunciado afirmativo, ou então que a negação de P está contida no sujeito S é o mesmo que afirmar uma relação de identidade entre as duas noções.

Dito isso, e para voltar ao conteúdo da citação, no caso da identidade entre a noção mesma do círculo, tomada em sua totalidade, e cada uma de suas propriedades, tem-se uma relação de identidade plena entre o conceito do sujeito e o conceito de cada um de seus predicados. Essa relação de identidade cabal ocorre porque, ao se analisar a noção do sujeito em busca da noção do predicado, obtém-se entre os dois conceitos uma relação equacionável, de perfeita identidade entre uma noção e outra, de modo tal que a sentença que enuncia a ligação entre S e P é redutível ao próprio princípio de contradição ou de identidade.

Ora, se segue da vigência do princípio de contradição/identidade que tudo quanto tem esse princípio como lei fundamental e princípio de inteligibilidade é tal que não poderia ser de outro modo sem que isso implicasse contradição. Em outras palavras, se existe entre o sujeito e o predicado de um enunciado uma relação redutível à identidade $A=A$, tem-se que qualquer afirmação diferente dessa identidade é absolutamente falsa, isto é, contraditória. Assim, se essa identidade perfeita se aplica à relação entre o sujeito de uma noção completa e cada um de seus predicados, mesmo no caso daqueles predicados que remontam a acontecimentos, e é isso que Leibniz *parece* afirmar na passagem do *Discurso de metafísica* citada acima, que espaço pode haver para a reivindicação de que o sujeito da noção completa poderia escolher dentre diferentes ações, se cada ação que ele pratica é um predicado de sua noção completa, ligado a ele, à primeira vista, da mesma maneira e com a mesma necessidade com a qual estão ligados ao conceito do círculo suas propriedades? A necessidade implicada pelo princípio de contradição é insuperável, para remontar mais uma vez ao que Leibniz afirma na *Teodiceia*, contra ela nada se pode fazer, mesmo que se queira de todo coração evitar a ação por ela implicada, pois tal necessidade exclui qualquer alternativa àquela enunciada pela afirmação que une um sujeito a um predicado não apenas como falsa, mas como contraditória, isto é, absolutamente falsa. Então, sim, aparentemente a diferença entre verdades necessárias e contingentes se vê diluída, e se torna impossível para um agente racional imerso nesse mundo absolutamente determinado escolher dentre uma gama de alternativas, uma vez que não há, segundo uma interdição de natureza lógica, alternativas

dentre as quais escolher, e, portanto, tampouco há, propriamente falando, a possibilidade de exercer uma vontade livre.

Ora, a despeito do abismo em que, à primeira vista, e com forte evidência, cai a liberdade, ao menos enquanto entendida desde o ponto de vista da contingência, Leibniz insiste em afirmar que esta é parte da natureza das coisas.

Como assinalai acima, a resposta oferecida pela filósofo a esse problema se estrutura em torno de dois pontos centrais: em primeiro lugar, pela exclusão do princípio de contradição/identidade como razão suficiente dos acontecimentos naturais e dos eventos humanos a partir do recurso à noção de análise infinita – as proposições sobre a natureza e sobre os acontecimentos humanos são tais que envolveriam uma complexidade infinita, do que se segue que não podem ser reduzidas a uma relação de identidade plena entre o termo sujeito e o termo predicado – e, em segundo, pela afirmação de que, já que na ordem da natureza não há lugar para a determinação absoluta implicada pelo princípio de contradição/identidade, a vontade⁶ pode operar como fator organizador das séries de eventos em que consiste o mundo. É assim que se torna possível admitir que a vontade de Deus atua sobre o mundo de modo tal que se constitui como seu princípio ordenador e modelador, mais do que apenas como aquele gesto⁷ graças ao qual Deus determina um, dentre os infinitos universos que há em suas ideias, à existência. Se há uma necessidade a qual é possível afirmar como parte da natureza, não se trata, pois, daquela que, uma vez posta, não é possível evitar, mesmo que se queira de todo coração, mas de uma necessidade compatível com a contingência, em verdade, requerida por ela, e da qual Leibniz, por amor à inteligibilidade e à razão, não pode abdicar. Vejamos.

I.1. Princípio de contradição e contingência

Será útil recorrer mais uma vez ao trecho do *Discurso de metafísica* citado acima:

Dissemos que a noção de uma substância individual contém, de uma vez por todas, tudo quanto lhe pode acontecer, e que, considerando essa noção, nela se pode ver tudo o que é

⁶ Veremos na sequência da dissertação que não se trata de uma vontade todo-poderosa, capaz de instaurar uma série causal do nada, mas de uma vontade que, embora submetida ao princípio de razão suficiente, é ativa em relação aos motivos que a inclinam, e que por isso se serve das razões de suas ação em vez de ser por elas dominada.

⁷ É verdade que o “Faça-se” que para Leibniz corresponde ao decreto divino de criação do mundo contém todos os demais decretos que concernem à ordem da natureza, mas a distinção aqui parece ser válida apenas para dar maior relevo ao papel da vontade na constituição do mundo. Assim, pensar os decretos em separado ajuda a ver, por exemplo, como os decretos que correspondem às leis da natureza exercem papel importante na concatenação e ordenação dos fenômenos físicos.

verdadeiramente possível enunciar dela, como na natureza do círculo podemos ver todas as propriedades que é possível que se podem deduzir dela. Parece, porém, com isto, destruir-se a diferença entre verdades contingentes e necessárias, não haver lugar para a liberdade humana e reinar sobre todas as nossas ações, bem como sobre todos os restantes acontecimentos do mundo, uma fatalidade absoluta. *Contestarei isso afirmando ser preciso distinguir entre o que é certo e o que é necessário*⁸.

A identidade que a princípio se estabelece entre a noção do círculo e a noção que corresponde a uma pessoa, isto é, a noção de um sujeito individual, se centra no fato de que, tanto em uma quanto na outra, seus respectivos predicados estão exaustivamente contidos em seus conceitos. A equivalência entre tais noções, todavia, não se estende para além disso. Ora, pode-se dizer que a noção do círculo é, tal como a noção de uma pessoa, completa, uma vez que envolve em si todas aquelas características graças às quais é possível analisá-la e concluir que se trata de um círculo. No entanto, todas as verdades que se podem afirmar do círculo, isto é, todos os predicados que se podem verdadeiramente afirmar dele em proposições, correspondem a verdades eternas, as quais nada têm a ver com circunstâncias singulares de tempo e de lugar. Assim, a noção do círculo é completa e determinada, mas abstrata. O conjunto total de suas propriedades corresponde a um feixe limitado, finito, de notas características, para utilizar a nomenclatura leibniziana. Sendo assim, o caminho a ser percorrido a fim de determinar a presença ou não de uma propriedade na noção do círculo é, ele também, finito. Dito de outro modo, a análise graças à qual é possível afirmar que uma dada propriedade do círculo lhe pertence de fato se resolve em um número finito de passos, ao fim dos quais se estabelece uma relação de identidade total ($A=A$) entre o conceito do sujeito e aquele do predicado.

Ora, para Leibniz o mesmo não se pode dizer das noções completas, as quais designam seres capazes de existir no mundo, mais que isso, de produzir autonomamente os predicados que definem sua existência no mundo. Sobre isso, ele se exprime assim na carta a Arnauld de 14 de julho de 1686:

[...] eu direi simplesmente porque eu acredito que é preciso filosofar de maneira diferente sobre a noção de uma substância individual e sobre a noção específica da esfera. É que a noção de uma espécie envolve apenas verdades eternas ou necessárias, mas a noção de um indivíduo envolve *sub ratione possibilitatis* o que é de fato ou se relaciona com a existência das coisas e com o tempo, e, por consequência, ela depende de alguns decretos livres de Deus considerados como possíveis: pois as verdades de fato ou de existência dependem dos decretos de Deus. Também a noção da esfera é incompleta ou abstrata, quer dizer, nela só se considera a essência da esfera em geral ou em teoria, sem ter em conta as circunstâncias singulares, e, por consequência, ela não envolve nada daquilo que é requerido para a existência de uma certa esfera; mas a noção da esfera

⁸ Cf. *Discurso de metafísica*, §13, p. 25, ed. cit. Grifo meu.

que Arquimedes fez colocar sobre seu túmulo é completa e deve envolver tudo aquilo que pertence ao sujeito dessa forma. Eis porque nas considerações individuais ou práticas, *quae versantur circa singularia*, além da forma da esfera, entram também a matéria de que é feita, o lugar, o tempo e as outras circunstâncias que, por um encadeamento contínuo, envolverão, enfim, toda a sequência do universo, se fosse possível seguir tudo o que essas noções contêm. Pois a noção desta partícula de matéria de que essa esfera é feita envolve todas as mudanças que sofreu e sofrerá um dia. E, segundo minha opinião, cada substância individual contém sempre traços do que lhe aconteceu e marcas daquilo que lhe acontecerá sempre⁹.

Uma natureza singular não se deixa definir plenamente por uma noção ou por um conceito abstrato. A identidade de uma pessoa, aquilo graças ao que se diz que se trata desta pessoa e de nenhuma outra não pode ser explicada apenas a partir do que, em termos gerais e abstratos, se compreende como caractere definidor do que é ser uma pessoa. O que define uma substância como sendo aquela que corresponde a Leibniz, por exemplo, é o conjunto pleno das circunstâncias em virtude das quais pode-se distingui-lo de todo outro indivíduo e, além disso, que permitem estabelecer-lo como fonte e razão suficiente de todos os seus acontecimentos. Em outras palavras, para determinar uma dada noção como a noção ou conceito que designam um ser individual capaz de existir realmente na ordem da natureza é necessário, em algum sentido¹⁰, o infinito.

É o que Leibniz deixa claro quando, no parágrafo 9 do *Discurso*, logo após ter definido logicamente o que é uma substância, passa a elencar as consequências daquela definição, muitas das quais ele admite serem, ao menos à primeira vista, paradoxais. Ora, uma dessas consequências é que as substâncias devem se comportar como espelhos do mundo, exprimindo-o, em sua completude, desde o ponto de vista singular que lhes cabe no universo. É, pois, na medida em que realizam em si, em suas percepções, os estados de sua existência, que, além disso, naturalmente correspondem aos estados do universo, que as substâncias constituem sua realidade singular. O que as torna completas, o que torna possível dizer delas que são indivíduos, e não conceitos abstratos, é o fato de envolverem em seus conceitos, como notas características, a completude de seus acontecimentos, com todas as circunstâncias de tempo e de lugar envolvidas em cada qual desses eventos. E é compreensível exigir que tais circunstâncias sejam infinitas porque, do contrário, sempre haveria lugar para a suposição de que o conceito que a princípio fora tomado como aquele que designa uma dada substância individual como incompleto, e, portanto, passível de ser atribuído a outro ser. Isso, por sua

⁹ Cf. rascunho da carta de Leibniz a Arnauld de 14 de julho de 1686.

¹⁰ Como mostram Burbage e Chouchan no livro *Leibniz et l'infini*, o conceito de infinito é muito difícil de ser definido na filosofia de Leibniz justamente pela multiplicidade de sentidos que assume e pela variedade de objetos a que se aplica.

vez, é inadmissível, já que, como Leibniz escrevera no parágrafo 8, numa formulação que ecoa bastante a de substância primeira das *Categorias* de Aristóteles, o conceito de uma substância individual é tal que não pode ser atribuído a nenhum outro sujeito.

Uma das consequências da presença do infinito na natureza, e, portanto, nas noções que designam seres completos, ou substâncias, é o fato de que o processo analítico por meio do qual se determina a presença de um predicado¹¹ na noção de um sujeito completo não tem fim. Se não tem fim, não é possível reduzi-la ao princípio de contradição/identidade, do que, a seu turno, se segue que ações distintas daquela designada pelo conceito do predicado em questão não são excluídas como contraditórias ou logicamente absurdas. Dadas essas condições, institui-se um espectro de ações possíveis, e, portanto, uma das condições necessárias para que se mostre possível falar de escolha, e, assim, de exercício de uma vontade livre.

Dito isso, fica um pouco mais clara a afirmação de Leibniz, no trecho do parágrafo 13 do *Discurso* citado mais acima, de que é preciso distinguir entre o que é certo e o que é necessário. Tudo quanto é necessário é regido pelo princípio de contradição/identidade, aquilo que não pode deixar de ser ou de acontecer sob pena de que se caia em contradição. Para o que se deixa determinar por essa necessidade, não há alternativas, e, portanto, nenhuma possibilidade de escolha, por mais que se queira deixar de fazer o que é implicado por ela, ou por mais que se deseje fazer algo de diferente. Mas o que é, então, o certo, isso que, pela simples consideração da palavra, parece admitir algum tipo de determinação, mas que não cai sob a lei férrea do princípio de contradição?

Os primeiros parágrafos do *Discurso de metafísica* elucidam ao menos parte dessa pergunta. Com efeito, no começo de seu opúsculo, Leibniz expõe aquela que considera ser a definição mais comum e mais aceita que se tem de Deus e as consequências que se seguem de tal definição. Assim, Deus é perfeitíssimo, absolutamente sábio, bondoso e poderoso, fonte de tudo o quanto existe, bem como de todas as coisas meramente possíveis, e princípio ordenador da natureza. Dessa definição de Deus se segue que tudo quanto ele faz é regido por

¹¹ É preciso destacar que não é para todo predicado inerente à noção de uma substância que essa afirmação é válida. Com efeito, no caso daquelas atribuições que versam sobre propriedades abstratas, tais como, para uma pessoa, ser racional, a análise tem fim. Pois mostrar a inclusão desse predicado no conceito do sujeito não requer a consideração de todas as suas outras propriedades, uma vez que tal inclusão não depende de circunstâncias de tempo, lugar, ou de qualquer outra natureza. É possível mesmo dizer que tais predicados abstratos, por assim dizer, ou que remontam a verdades eternas, constituem um núcleo duro de propriedades demandado para que então se possa dizer que a um dado sujeito competem atributos que guardam relação com a ordem das coisas concretas, relacionadas ao tempo e ao lugar.

princípio racionais, e de tal maneira que acontecimentos fora da ordem não podem nem ser concebidos, e o que quer que pareça irracional ou indeterminado é apenas algo cujo princípio de inteligibilidade nos é inacessível ou ainda não foi por nós conhecido. Em suma, na natureza nada é fora da ordem.

Portanto, que os acontecimentos naturais e humanos não sejam determinados absolutamente, isto é, pelo princípio de contradição/identidade não significa que careçam de razão. Em outras palavras, tais eventos são, sim, determinados por força da cadeia infinita de condições que concorrem para que tenham lugar, mas, uma vez que tal concatenação de condições – ou requisitos, para utilizar o termo empregado por Leibniz – se estende ao infinito, de modo que não se pode estabelecer uma relação de identidade plena entre essa série e o acontecimento considerado, tudo o que se pode dizer deste é que é certo, mas de modo nenhum necessário, nos termos segundo os quais Leibniz define a necessidade estrita.

Feitas todas essas observações, é já possível concluir que Leibniz conseguiu cumprir com êxito a primeira metade daquilo que é requerido para afirmar a contingência num mundo determinado. No entanto, resta saber de que modo um agente, quando prestes a praticar uma ação, pode escolher dentre uma gama de alternativas se sua identidade está, desde toda a eternidade, perfeitamente circunscrita no entendimento de Deus. Dito de outra forma, que possibilidade *real* de escolha existe se a “escolha” que um agente efetua determina sua identidade antes mesmo que ele comece a existir? Eis que é necessário resolver a segunda parte, e, ao que parece, mais espinhosa, do problema.

Ora, parece-me que a própria exclusão do princípio de contradição/identidade como razão suficiente da natureza abre já caminho para tomar a vontade, divina, é, certo, mas também a dos seres racionais finitos, como parte da ordem natural e princípio estruturante¹² dela, embora não o faça, como ficará mais claro adiante, como instância absoluta ou independente de motivos. Vejamos.

I.2. Identidade e contingência

¹² Isto não quer dizer que os seres criados capazes de exercer vontade sejam capazes de criar no mesmo sentido em que Deus o faz. Trata-se apenas de defender que a filosofia de Leibniz dá condições para afirmar que as substâncias finitas racionais são aptas a agir sobre a natureza segundo a operação da vontade, e que por isso mesmo essa vontade se coloca como elemento formador da realidade. Essa é uma cláusula que acompanhará todo este trabalho, e, portanto, que será válida em todos os momentos em que escrevo sobre o conceito de vontade – para Deus e para os seres finitos – em Leibniz e sobre a atuação desta como fonte de inteligibilidade da natureza.

Deleuze apresenta Leibniz como um filósofo apaixonado por princípios. Para o pensador francês, na filosofia leibniziana os princípios se multiplicam, e isso de maneira nem sempre clara e inteligível. Dentre os muitos princípios que povoam o leibnizianismo, o da identidade dos indiscerníveis se apresenta como um dos mais difíceis de conciliar com a afirmação da contingência.

Voltemos por um momento ao *Discurso de metafísica*, para mais uma vez retomar as consequências algo paradoxais que se seguem da definição de substância como noção completa:

Seguem-se daqui muito paradoxos consideráveis, entre outros, por exemplo, não ser verdade duas substâncias assemelharem-se completamente e diferirem *solo numero*; e o que São Tomás afirma neste ponto dos anjos ou inteligências (*quod ibi omne individuum sit specie ínfima*) é verdade de todas as substâncias, desde que se tome a diferença específica como a tomam os geômetras em relação às suas figuras [...] ¹³.

Apesar de haver, na obra leibniziana, outras definições talvez mais claras ou, ao menos, mais explícitas do princípio, esta tem a vantagem de estar muito imediatamente ligada à tese da noção completa apresentada no artigo 8. O que se interdita, ou se mostra desarrazoado, segundo os termos do trecho mencionado, é que dois indivíduos – em textos mais tardios, Leibniz falará simplesmente de seres, sem se restringir a uma nomenclatura do indivíduo, por assim dizer – possam ser distinguidos um do outro apenas pelo fato de serem dois. Ora, para Leibniz duas coisas – ou dois indivíduos – inteiramente semelhantes não são dois, mas apenas um. É isso que o princípio prescreve: para que se possa com razão dizer que se trata de dois, e não de um só, é preciso que haja algo que, neles, em sua natureza intrínseca os distinga. Dito de outro modo, só se pode dizer que duas coisas são duas, e não uma só, se houver uma denominação intrínseca que as diferencie. E cada mínima denominação intrínseca, cada mínima nota característica serve para estabelecer essa distinção, portanto, para fundar a identidade de um indivíduo em relação a outro. Por isso, ademais, que o infinito é requerido para determinar a natureza de um ser singular, e, além disso, esse infinito percebido e representado desde um ponto de vista único.

Ora, pela tese da noção completa, que, o próprio Leibniz o afirma, tem várias consequências paradoxais, todas essas denominações intrínsecas, todas aquelas circunstâncias de tempo e de lugar que, na linguagem da correspondência com Arnauld, servem para completar a singularidade, são predicados ou notas características no conceito adequado de cada ser

¹³ Cf. *Discurso de metafísica*, § 9, p. 18.

completo existente no intelecto divino. Como é possível que algumas dessas denominações, aquelas que designam acontecimentos e ações livres, se realizem com o concurso da vontade, e sejam, portanto, objeto de escolha?

Embora o princípio de contradição/identidade tenha validade universal, e, portanto, tome parte na estrutura do mundo, não é em função dele que se confere inteligibilidade à natureza. Aquilo em função do que se diz que o sistema de fenômenos em que se resolve o mundo é acessível à razão, ordenado em si mesmo é, portanto, algo outro.

No trecho do rascunho da carta a Arnauld de 14 de julho de 1686 citado acima, Leibniz escreve que, ao contrário do que se dá com as verdades eternas ou necessárias, as verdades contingentes dependem dos decretos livres de Deus. Ao contrário do que pensara Arnauld a princípio, dependem de alguns decretos livres de Deus tomados como possíveis, e não de uma multiplicidade de decretos, como se a cada acontecimento ou ação correspondesse um decreto específico, feito apenas para ele. Portanto, sim, as verdades contingentes dependem de um número limitado de decretos tais quais aqueles em que consistem as leis da natureza. Ora, o que fazem as leis da natureza, tais como aquelas que regem os movimentos dos corpos, senão instituir ordem no mundo ao determinar o modo como se articulam os fenômenos? Seria então possível pensar que, analogamente, atos de vontade atuam articulando fenômenos que têm lugar no plano metafísico, das causas finais, como aqueles que dizem respeito às ações das substâncias racionais?

Neste ponto entram considerações relativas à multiplicidade de perspectivas que concorrem para a constituição do leibnizianismo. Mais uma vez, que sentido há em dizer que conceitos têm vontade, capacidade de escolha? Ora, já admitimos que o princípio de contradição/identidade não é o que determina a natureza, e também já admitimos que, não obstante a exclusão desse princípio, tem de haver algo graças ao que o universo se constitua como sistema ordenado. Do mesmo modo, já estabelecemos que a cadeia infinita de percepções, representações e acontecimentos anteriores que dão forma à alma aparece como motivo para a realização de uma nova ação. Que lugar a vontade tem nesse cenário? Que relação ela guarda com a série de eventos que inclina a alma para um partido de preferência a outro?

Parece-me, como já apontei acima, que a vontade dos seres racionais finitos atua de maneira análoga à vontade divina, e, mais que isso, que a vontade de Deus concorre com a vontade

das criaturas quando estas agem livremente, e isso não é incompatível com a afirmação de que as substâncias existem primeiro apenas como ideias no entendimento de Deus. Assim, do mesmo modo como a vontade de Deus atua ligando os fenômenos físicos uns aos outros, assim também a vontade dos seres racionais criados, os únicos na natureza capazes de agir livremente, parece operar ligando fenômenos no plano das causas finais.

Ora, mas atribuir às almas racionais criadas uma capacidade análoga à de Deus não implica criar uma proporcionalidade entre dois registros demasiado distintos, distintos ao ponto de sua aproximação não ser possível? Não parece ser o caso, uma vez que são muitos os textos, escritos em diferentes épocas, e, portanto, em diferentes estágios do amadurecimento do pensamento de Leibniz, em que o filósofo defende a proporção entre os seres racionais criados e Deus, e nos quais escreve que somos capazes de imitar a divindade em uma variedade de aspectos. Assim é que ele escreve, no parágrafo 35 do *Discurso*, que

Isto significa que não é suficiente a consideração de Deus como princípio de causa de todas as substâncias e de todos os seres, mas também é necessário ainda o considerar como chefe de todas as pessoas ou substâncias inteligentes, e como monarca absoluto da mais perfeita cidade ou república, tal como a do universo composto do conjunto de todos os espíritos, sendo o próprio Deus tanto o mais acabado de todos os espíritos quanto é o maior de todos os seres. Pois, sem dúvida, são os espíritos os mais perfeitos e que melhor exprimem a divindade. E, consistindo toda a natureza fim, virtude e função das substâncias apenas exprimir Deus e o universo, como já foi devidamente explicado, não cabe duvidar que as substâncias que o exprimem com o conhecimento daquilo que fazem e que são capazes de conhecer grandes verdades acerca de Deus e do universo, o exprimam incomparavelmente melhor que do essas naturezas, que são ou brutas ou incapazes de conhecer verdades, ou completamente destituídas de sentimento e de conhecimento. A diferença entre as substâncias inteligente e as que não o são é tão grande quanto a que há entre o espelho e aquele que vê. E como o próprio Deus é o maior e o mais sábio dos espíritos, fácil é julgar que lhe devem estar infinitamente mais próximos os seres com os quais pode, por assim dizer, entrar em conversação e mesmo em sociedade, comunicando-lhes os seus sentimentos e vontades de maneira particular e de tal sorte que possam conhecer e amar seu benfeitor, do que as restantes coisas que apenas se podem tomar como por instrumentos dos espíritos [...] ¹⁴.

Imitamos Deus aos sermos capazes de reflexão, ao sermos capazes de conhecer as verdades necessárias, a ciência com base na qual Deus concebeu todos os universos e determinou um deles à existência, ao guardarmos memória do que somos e do que fazemos. Em suma, somos espíritos, tal como Deus o é. Por que, dadas essas circunstâncias, não aventar a hipótese de que nossa vontade, tão constitutiva do que somos quanto as séries de eventos inscritas em nossa noção completa, opera como a vontade divina, e que, enquanto tal, tem um papel criador naquilo que nos toca mais de perto, e que perfaz nossa história?

¹⁴ Cf. *Discurso de metafísica*, § 35, pp. 74-5.

Não seria, além disso, desarrazoado que Leibniz, defensor como parece ser da potência humana, bem como dos demais seres racionais finitos, e da proporção que existe entre os espíritos criados e Deus, os concebesse como dotados de uma natureza perfeitamente autônoma, mas, apesar disso, como que alienada na medida em que impenetrável ao exercício da vontade de cada substância racional?

Feitas todas essas considerações, e tendo em vista que o escopo desta pesquisa é determinar o que permitiu a Leibniz mobilizar a noção de análise infinita como saída para o imbróglio resultante da dupla afirmação da contingência das ações e acontecimentos do mundo, de um lado, e, de outro, da agência de um certo tipo de necessidade como substrato racional dessas mesmas ações e acontecimentos, o eixo de minha argumentação nesta dissertação repousará, primeiro, na demonstração de que o infinito é exigido pela concepção leibniziana de substância individual, uma vez que apenas a presença de infinitos predicados na noção completa pode assegurar que se trata do conceito de um indivíduo, e não de alguma outra natureza, vaga ou incompleta, ao que articularei, ainda no momento inicial do percurso argumentativo, a demonstração de que, sendo o infinito uma propriedade do mundo, exclui-se a necessidade absoluta, para Leibniz, única incompatível com a contingência, como razão suficiente dos fenômenos naturais. Uma vez completada essa primeira fase do trabalho, a segunda grande linha da argumentação terá como núcleo a defesa da ideia de que, se a necessidade absoluta está excluída da ordem da natureza como sua razão suficiente e grande lei ordenadora, abre-se caminho para a afirmação de que a vontade, não apenas divina, mas também humana, e de todo outro ser racional finito, pode, sim, operar como fonte de razoabilidade e princípio formador do mundo. Portanto, esse segundo momento da tese que proponho como solução ao problema apresentado terá como núcleo um estudo da vontade tal como pensada por Leibniz, e envolverá ainda, como um de seus elementos-chave, uma discussão do conceito de criação contínua no pensamento do filósofo, apresentado muito brevemente no *Discurso* e em outros textos do período mas fundamental para mostrar a co-presença, para recorrer a uma expressão de que me vali mais acima, entre o plano da eternidade, em que Deus cria o mundo, e o do tempo, em que as substâncias finitas, como defende Leibniz, escolhem o que e como farão segundo o exercício de uma vontade livre. Co-presença essa que, em minha argumentação, será essencial, como tentei mostrar acima, para compreender de que maneira a vontade dos espíritos criados pode, sim, ser afirmada uma vontade livre, e concorrer para determinar a forma do mundo. Vale ainda acrescentar que não se constituiu como minha principal preocupação nesta pesquisa tratar, com todos os

pormenores que a questão envolve, o modo como na filosofia leibniziana se pode afirmar e assegurar a contingência das ações divinas¹⁵. É verdade que em muitos dos mais importantes aspectos do problema as soluções oferecidas por Leibniz para o problema posto pela afirmação da contingência das ações de seres racionais e, ao mesmo tempo, da existência de um substrato determinista que subjaz a toda ação e acontecimento são semelhantes, senão as mesmas, para Deus e para os demais sujeitos racionais, mas há sutilezas e distinções que incidem sobre a vontade e a liberdade de Deus que não serão objeto de uma análise cuidadosa aqui. O tema aparecerá, portanto, apenas nos pontos de contato que mantém com aquilo que caracteriza para Leibniz a vontade dos seres racionais *finitos*.

¹⁵ Essa questão é tratada de maneira extremamente aprofundada no livro de Robert Adams, *Leibniz: determinist, theist, idealist*.

Capítulo 2

A verdade em Leibniz

Ao comentar a doutrina leibniziana da verdade, Quintín Racionero¹⁶ chama a atenção para o fato de que na maior parte dos textos em que expõe sua concepção de verdade, Leibniz não trata do que constitui a verdade mesma, mas oferece, mais precisamente, uma definição de proposição verdadeira. De fato, como ocorre, por exemplo, no opúsculo a que Couturat deu o nome de *Sobre a natureza da verdade*, o que o filósofo alemão escreve é que “*verdadeira é a proposição*¹⁷ cujo predicado está contido no sujeito”, formulação esta sistematicamente reiterada no *Discurso de metafísica*, na correspondência com Arnauld, nos escritos concebidos em torno desse conjunto de cartas, e em quase todos os textos que envolvem, direta ou indiretamente, o tema. Portanto, esta interpretação, qual seja, de que Leibniz oferece uma definição de afirmação verdadeira de preferência a uma definição da verdade, será adotada neste trabalho, de modo que, então, a verdade deverá ser considerada um predicado de enunciados, um atributo que se diz de proposições¹⁸. Ora, conforme o próprio Leibniz explica no *Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras*¹⁹, o que ele considera como passível de verdade ou falsidade não é só a expressão linguística de um pensamento pelo qual se afirma que algo é algo, mas, em primeiro lugar, o juízo tal como é produzido pelo espírito e a correspondente forma verbal que ele pode assumir, ou dito por outras palavras, aos pensamentos é que se atribui verdade ou falsidade e, por consequência, à sentença linguística que os representa. Isto posto, dada essa definição de proposição afirmativa verdadeira, a saber, “*verdadeira é a proposição cujo predicado está contido no sujeito, ou, mais geralmente, cujo consequente está contido no antecedente*”²⁰, o que se estabelece, à primeira vista, é que as condições de verdade de toda afirmação repousam estritamente nos termos que a constituem, na relação que entre eles se estabelece e em que a noção veiculada por sua composição ou articulação no discurso seja uma noção consistente, ou, dito por outras palavras, que o conceito resultante da combinação entre o termo sujeito e o termo predicado

¹⁶ *Verdad y expresión: Leibniz y la crítica del subjetivismo moderno*. In *Analogia y expresión*. Editorial Madrid: 1994.

¹⁷ Grifo meu.

¹⁸ Tomarei enunciado e proposição, ao longo de todo o trabalho, como termos sinônimos, de modo que não se fará distinção entre o pensamento pelo qual se afirma ou nega uma propriedade de um sujeito e sua representação verbal.

¹⁹ “Vês, portanto, que a verdade pertence às proposições ou aos pensamentos, mas possíveis, de modo que ao menos seja certo que se alguém pensasse desse modo ou do modo contrário, seu pensamento seria verdadeiro ou falso”, p. 203, ed. cit.

²⁰ Cf. *Sobre a natureza da verdade*. In *Escritos Filosóficos*, Ezequiel de Olaso: Buenos Aires, 1982.

seja uma noção possível. Falsas, por outro lado, são as proposições contraditórias, nas quais a inclusão do predicado no sujeito como um de seus fatores exprime um conceito do qual se podem derivar consequências que se contradizem.

No entanto, nos mesmos textos em que parece definir a verdade das proposições afirmativas exclusivamente segundo a consistência da ligação entre os termos que nelas ocorrem, e, correspondentemente, entre os conceitos cuja complexidade é representada por esses termos²¹, Leibniz escreve, seja na sequência da definição exposta acima, seja numa formulação que a precede, ora que toda predicacão verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas²², ora que a ligação por ele concebida entre sujeito e predicado numa proposição verdadeira não é mais que aquela que se encontra ordinariamente entre as coisas na natureza²³, ora, enfim, que, dado o vínculo estabelecido entre os dois termos, é preciso que haja nas coisas mesmas um fundamento apto a justificar a ligação enunciada. Esta última elaboração é a que aparece no opúsculo *Sobre natureza da verdade*, escrito em 1686, no qual Leibniz afirma:

Verdadeira é a proposição cujo predicado está contido no sujeito, ou, mais geralmente, cujo conseqüente está contido no antecedente, e por isso é necessário que exista uma certa conexão entre as noções dos termos ou que haja na coisa mesma um fundamento a partir do qual se possa dar a razão da proposição ou estabelecer uma demonstração a priori²⁴.

A questão que imediatamente se coloca é a seguinte: como Leibniz pode, de uma parte, afirmar a verdade das proposições como função exaustiva dos componentes do próprio enunciado, e, de outra, reclamar um fundamento na coisa que justifique a atribuição? É bastante razoável a reivindicação de um fundamento ontológico no qual alicerçar os enunciados, pois, enquanto parte do discurso por meio do qual construímos e transmitimos nosso conhecimento acerca das coisas, espera-se que as proposições estejam de algum modo

²¹ O termo é sempre uma entidade lógica complexa, isto é, um conceito, uma ideia ou uma definição, de sorte que não consiste nunca na dureza da palavra isolada: ainda que um só nome ocupe a posição de sujeito ou predicado num enunciado, sob ele está contida a multiplicidade de uma noção, a qual, a seu turno, pode ser representada numa concatenação ordenada de nomes de modo a que se constitua aquilo que Leibniz chama de fórmula, sobre as quais escreverei mais na sequência do trabalho. Dito isso, em *Specimen Calculi universalis*, Leibniz escreve: “Por TERMO compreendo não um nome, mas um conceito, quer dizer, o que é significado por um nome, pelo que seria possível também empregar noção ou ideia”. Citação retirada da introdução de Michel Fichant ao *Discurso de metafísica*, p. 412 da lista de notas.

²² Cf. §8 do *Discurso de Metafísica*, (Leibniz, 2004, p.16).

²³ Cf. as cartas a Arnauld, 1946, p. 78: “Sempre, em toda proposição afirmativa verdadeira, necessária ou contingente, universal ou singular, a noção do predicado está contida de alguma maneira na do sujeito; *praedicatum inest subjecto*; ou então não sei o que é a verdade. Ora, não peço aqui mais que a ligação que se encontra a *parte rei* entre os termos de uma proposição verdadeira”.

²⁴ Cf. *Sobre a natureza da verdade*. In *Escritos filosóficos*, p. 400, ed. cit., grifos meus.

ligadas a essas coisas mesmas, exigência esta, aliás, não apenas reconhecida por Leibniz mas, segundo o testemunho dos textos citados mais acima, por ele dirigida à sua própria sua concepção de verdade. Ora, mas como a definição leibniziana de proposição verdadeira se mostra capaz de acolher e satisfazer essa exigência? Afinal, compreender que a verdade de um enunciado depende apenas de uma relação de inclusão entretida pelos termos sujeito e predicado tem como consequência, à primeira vista, localizar somente nas atividades internas ao entendimento do sujeito que conhece²⁵ as condições e os referentes do conhecimento, e aquilo que, segundo outra perspectiva, deveria constituir-se como meio para conhecer os objetos e organizar o pensamento abandonaria tal condição e seria alçado ao estatuto de referente último do saber: a verdade se reduziria, assim, às próprias operações cognitivas da razão e aos resultados de tais operações, e na medida em que consistiria só numa relação consistente de nomes concebidos pelo sujeito, nomes esses que exprimem as ideias e pensamentos da mesma subjetividade, a verdade perderia sua referência ao mundo dos objetos e se restringiria ao domínio dos conceitos e sistemas de nomes produzidos pela própria consciência²⁶.

No opúsculo *O que é a ideia*²⁷, de 1678, Leibniz expõe o conceito de expressão: uma certa analogia entre as relações e propriedades de uma coisa e as relações e propriedades de outra, pela qual torna-se possível, por meio do conhecimento da série de características da expressão, conhecer a série de predicados e relações da realidade exprimida. Dentre as séries expressivas analisadas por Leibniz neste texto, há aquela pela qual a mente é capaz de obter, por meio de suas próprias operações, o conhecimento do que concerne às coisas que tem sob

²⁵ Aqui especificamente compreendidas como o esforço pelo qual a alma atualiza ideias já desde sempre nela presentes e como invenção de sistemas de símbolos.

²⁶ Nos próximos capítulos deste trabalho, procurarei discutir como o múltiplo de conexões em que consiste a natureza das coisas, aquilo que se nos aparece como acontecimentos bem concatenados e objetos e corpos unos é resultado das relações de expressão entre as várias substâncias que constituem o mundo: se é assim, o próprio universo é um conjunto articulado de relações bem fundadas. Daí a ênfase, neste parágrafo, em afirmar a diferença entre os símbolos e conceitos enquanto *ferramenta* construída para pensar sobre as outras ordens de fenômenos e sistemas de entre-expressão que se constituem como objeto de conhecimento. No limite, é possível afirmar que as próprias substâncias individuais são uma articulação complexa de redes de relação, o substrato mais fundamental de uma série infinita de predicados os quais de organizam segundo a operação de uma lei determinada, única para cada conceito completo. Se se pensa a substância como ser capaz de ação – no próprio Discurso de Metafísica há condições que permitem definir essas unidades fundamentais a partir de um princípio interno de atividade – ela emerge então como instância dinâmica, que encontra em sua conexão com o mundo a que pertence o fundamento a partir do qual gera, por si mesma, os acontecimentos singulares que a definem. Há, portanto, uma relação de interdependência entre acontecimento e substância: de um lado, os acontecimentos encontram nas substâncias o fundamento de sua realidade, uma vez que são no e pelo sujeito substancial, de outro, a natureza intrínseca das unidades consiste numa multiplicidade infinitamente complexa de acontecimentos únicos sob seu ponto de vista.

²⁷ Leibniz, 1982, pp. 208-210.

análise. Dito de outro modo, nosso espírito é capaz de produzir percepções as quais espontaneamente exprimem as coisas – conforme escreve o filósofo no *Discurso de Metafísica*, nossas percepções são sempre verdadeiras porque correspondem imediatamente à visão de Deus sobre o universo –, de conceber um método que conduza aos objetos que se pretende conhecer, e, afinal, de conceber ideias e estabelecer uma dada articulação de signos cujas relações correspondam àquelas vigentes na realidade exprimida, de sorte que as conexões presentes entre conceitos e, genericamente, a organização de nossas ideias concordam com as ligações vigentes na natureza, refletindo-as, mesmo que de modo limitado. Compreendem-se, assim, as afirmações de Leibniz relativas à natureza das ideias segundo as quais, embora haja uma infinita distância entre nossas ideias e as de Deus no que diz respeito à perfeição e à extensão, nossas ideias concordam com as dele numa mesma relação, sendo esta relação, portanto, o fundamento da verdade e da validade de nossos pensamentos²⁸. Conforme escreve o filósofo em numerosos textos²⁹, o entendimento divino é a fonte das essências, de sorte que suas ideias conformam a natureza das coisas, e as relações existente entre nossas ideias coincidem com aquelas presentes nos e entre os objetos, do mesmo modo como o complexo de relações existente em seu interior coincide com a estrutura formal vigente nas e entre as essências.

Ora, essa capacidade expressiva, como será mais amplamente discutido na segunda parte do texto, também se aplica aos termos da linguagem, desde que bem escolhidos e empregados. De fato, na medida em que representam conceitos e juízos, os caracteres e articulações de caracteres mantêm com as coisas a mesma relação ordenada e proporcional que os próprios conceitos e juízos, de modo que, embora sejam arbitrários, as ligações entre eles não o são, porque exprimem as relações existentes entre os objetos. Assim, embora os sistemas de nomes possuam suas próprias leis e propriedades, como são, por exemplo, as regras gramaticais de uma língua, certo é que, na medida em que são aplicados ao conhecimento, as conexões que mantêm entre si refletem aquelas existentes *a parte rei*, de sorte que apesar das diferenças intrínsecas aos conjuntos de símbolos utilizados, as relações estabelecidas entre os termos de cada qual se mantêm constantes quando exprimem as mesmas coisas: embora haja nomes e gramáticas diferentes de uma língua para outra, de modo que não é a mesma palavra

²⁸ Cf. Leibniz: “[...] e quando Deus nos manifesta uma verdade, aprendemos aquela que está em seu entendimento, pois, ainda que exista uma infinita diferença entre suas ideias e as nossas no que concerne à perfeição e à extensão, sempre resultará certo que concordam em uma mesma relação. Portanto, esta relação é o fundamento da verdade”.

²⁹ Cf., p. ex., *Teodiceia, Confessio philosophi, Da origem primeira das coisas, Discurso de Metafísica, Correspondência com Arnauld* e outros.

que designa um mesmo objeto, as relações que essa palavra mantém com outros vocábulos da língua a que pertence equivalem àquelas entretidas entre as palavras de outro idioma que exprimam o mesmo objeto porque, afinal, trata-se da mesma natureza a ser expressada pelos diferentes grupos de caracteres³⁰. Ora, se empregarmos bem as normas gramaticais de cada língua e observarmos as propriedades concernentes às palavras, conseguiremos tecer entre os nomes relações que correspondam àquelas existentes nas coisas. Há, por conseguinte, uma comunidade entre nossa inteligência e a natureza a qual nos permite entender e dizer o real: de um lado, a realidade é, por essência, ordenada³¹, e de outro, as operações de nosso entendimento, na medida mesma em que participam dessa ordem, são tais que as estruturas linguísticas e conceituais delas resultantes exprimem naturalmente as construções de ordem e conexão presentes nos objetos³².

A tese de Leibniz de que o mundo é perpassado por uma construção racional é apresentada pelo filósofo de maneira especialmente clara nos sete parágrafos iniciais do *Discurso de metafísica*. Após expor, no primeiro artigo do opúsculo, aquela que considera ser a definição mais significativa e mais comum que se tem de Deus, qual seja, a de um ser em que sabedoria, bondade e poder estão presentes em seu mais alto grau de excelência, Leibniz se põe a desdobrar as consequências metafísicas e ontológicas que se seguem daquela definição, e escreve, sobretudo entre os parágrafos 5 e 7, que, sendo Deus essencialmente inteligente, há um certo conjunto de princípios em função dos quais todos os mundos possíveis, e não

³⁰ Cf. *A expressão em Leibniz* (2006, Tessa Lacerda, pp. 178-180).

³¹ Cf., p. ex., §6 do *Discurso de Metafísica*: “Não existe, por exemplo, rosto algum cujo contorno não faça parte de alguma linha geométrica e não possa desenhar-se de um traço só por certo movimento regulado. Assim, pode-se dizer que, de qualquer maneira que Deus resolvesse criar o mundo, este teria sido sempre regular e dentro de uma certa ordem geral” (Leibniz, 2004, pp.12-13).

³² Cf. *Ensaio de Teodiceia*, III, §356: “A representação tem uma relação natural com aquilo que deve ser representado. Se Deus fizesse representar a figura redonda de um corpo a partir da ideia de um quadrado, isso seria uma representação pouco adequada, pois haveria ângulos e saliências na representação, enquanto tudo seria liso e igual no original. Com frequência a representação suprime algo nos objetos quando é imperfeita, mas não poderia acrescentar nada: isso a tornaria não mais perfeita, mas falsa[...]” (Leibniz, 2013, pp. 377-8). No §27 do *Discurso de Metafísica*, Leibniz distingue entre as ideias, enquanto conteúdos mentais que podem ou não ser concebidos, e os conceitos ou noções, os quais são sempre formados, isto é, são já pensados atualmente pela alma. No §14 ocorre uma separação semelhante: há, de um lado, as percepções, as quais são sempre verdadeiras, porque correspondem à visão de Deus sobre o mundo a partir da perspectiva em que consiste nossa natureza, e, de outro, nossos juízos, que, formados por nós, podem nos enganar. Se for possível unir, num primeiro grupo, noções e juízos, e, em outro, ideias e percepções, parece correto afirmar que, embora a representação destas últimas seja infalível – no caso das ideias nem sempre, um vez que, quando construídas, podem apresentar dentre seus constituintes elementos logicamente incompatíveis entre si, de sorte que, nesse caso, não remetem a realidade nenhuma –, os primeiros também mantêm uma relação natural com aquilo que devem exprimir, dada a continuidade de leis existente entre a natureza e as operações de nosso intelecto: como escreve Leibniz em carta à princesa Elisabeth datada de 1678 (Leibniz, *Filosofia para princesas*, pp. 49-57), desde que os raciocínios sejam todos realizados *in forma* e apresentem um encadeamento ordenado que não suprima nada necessário à descoberta da relação ou propriedade visada, serão igualmente infalíveis.

apenas este que é trazido à existência, são concebidos, princípios esses – ao menos no que diz respeito ao princípio de contradição e ao de razão suficiente – que são os mesmos a determinarem as operações do pensamento; da conjunção de todas essas regras se segue que o que quer que tenha lugar na natureza é intrinsecamente marcado pelo signo da racionalidade, e por isso mesmo, essencialmente acessível ao exercício da razão, divina e humana. Há, pois, uma harmonia fundamental entre a razão e o mundo, e em virtude dela o pensamento, bem como o discurso que o representa, se mostra perfeitamente conforme àquilo que ocorre nas coisas. Naturalmente enraizada na ordem comum da realidade, operando segundo os mesmos princípios em virtude dos quais ocorre tudo quanto tem lugar na natureza, a atividade racional da alma, desde que conduzida com rigor e a propósito, leva corretamente ao conhecimento do ser, sem que seja necessário comparar o conteúdo do discurso com a realidade a fim de verificar se aquilo que se afirma de fato tem lugar nas coisas, uma vez que a natureza expressiva do espírito e das ideias garante que pelo simples conhecimento das relações inerentes à ideia seja possível chegar à compreensão das relações vigentes nos objetos, como deixa claro a definição de expressão exposta acima. Assim, as operações da consciência, o esforço pelo qual esta atualiza ideias e se exprime por meio da linguagem não são a expressão de um trabalho estritamente subjetivo, separado da ordem objetiva da natureza; pelo contrário, na medida mesma em que opera segundo as mesmas leis que informam o real, porque naturalmente exprime as essências, a consciência é, também ela, atravessada de objetividade, embora as expressões das almas racionais permaneçam parte indissociável da identidade e da singularidade de cada uma.

A conformidade entre a razão e a natureza se mostra de modo ainda mais claro quando se tem em conta, de maneira mais detida, a natureza das ideias. Se n' *O que é a ideia* a expressão se mostrara como elemento determinante da definição de ideia, aquilo que dá forma acabada ao conceito que corresponde à pergunta “o que é a ideia?”, no *Discurso de metafísica*, redigido nove anos depois, e mesmo nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, texto que Leibniz escreve já no fim de sua vida, a noção de expressão ainda permanece como conceito-chave para a compreensão de ideia no pensamento do filósofo. Seguindo, pois, a ordem cronológica de produção dos textos, o opúsculo de 1678 começa pela delimitação daquilo que a ideia não pode ser – uma marca no cérebro, ou na substância mais sutil do cérebro –, e aos poucos progride para o que positivamente a define: a ideia supõe uma faculdade, a facilidade ou disposição da alma para pensar em alguma coisa, além do método que permite ao pensamento atingir essa mesma coisa, mas isso não é suficiente para estabelecer uma

compreensão adequada do que é a ideia: não basta, pois, que aquele que pensa sobre algo disponha da faculdade que lhe permite realizar essa ação e tampouco que ele possua o método que lhe permita alcançar a realidade sobre a qual pensa; é preciso, ademais, que haja *algo nele* que a expresse: é nesse momento do texto que Leibniz faz intervir o conceito de expressão exposto alguns parágrafos atrás. O modo como Leibniz formula a passagem que precede a intervenção do conceito de expressão é, aqui, interessante, pois também nesse ponto sua reflexão a respeito da ideia permanece constante, em seus pontos principais, com o passar dos anos, e, mais importante que isso, a afirmação de que é preciso que haja naquele que concebe a ideia algo que a expresse dá ensejo para a afirmação da existência, na alma, de algo como uma faculdade ou capacidade expressiva, capacidade esta que é explicitamente mencionada no §26 do *Discurso de metafísica*, texto de 1686:

Com efeito, a nossa alma tem sempre nela a *qualidade* de se representar qualquer natureza ou forma, seja qual for, quando surge a ocasião de pensar nela. E *desde que expresse* qualquer natureza, forma ou essência, acredito ser essa *qualidade* de nossa alma *propriamente a ideia da coisa*, existente em nós e sempre em nós, quer nela pensemos ou não. [...] Temos todas essas formas no espírito, e as temos desde sempre, porque o espírito exprime sempre todos os seus pensamentos futuros, e já pensa confusamente em tudo em que um dia pensará com distinção”³³.

Aqui, como no escrito da década de 1670, a ideia é definida com base naquilo que ela supõe: embora não esteja explícito na passagem que acaba de ser citada, também neste texto a ideia requer a capacidade da alma de ser afetada pelo objeto da ideia, e a potência ativa em virtude da qual esta é capaz – e sempre capaz – de pensar atualmente na ideia que lhe representa a coisa, e, como fica claro pelo conteúdo do trecho, a qualidade de que é dotada a alma de se representar qualquer natureza, forma ou essência, *desde que acompanhada de expressão*, é propriamente a ideia da coisa.

Também desse modo se compreende porque Leibniz encerra o opúsculo *O que é a ideia* afirmando que dizer que as ideias das coisas estão em nós, ou que temos em nós as ideias das coisas não é mais que defender a tese de que somos capazes de conceber³⁴, por meio das operações de nosso espírito, ideias que exprimem as coisas, isto é, que mantêm com os objetos uma relação ordenada e proporcional, de sorte a que as relações que se podem estabelecer entre elas no pensamento e no discurso imitem o complexo de conexões existente

³³ Cf. *Discurso de metafísica*, § 26, p. 56, ed. cit.

³⁴ Nosso espírito não constrói as ideias, estas são inatas à alma, estando nela presentes desde toda a eternidade. O que ocorre é que somos capazes de trazer tais ideias à presença atual do pensamento por meio de um exercício de reflexão. Assim, quando a ocasião se apresenta, as ideias, que estão na alma virtualmente, como a estátua de Hércules o está no mármore (prefácio e livro I dos *Novos Ensaios*), vêm a claro por um esforço empenhado pelo espírito em atualizá-la.

nos objetos de que são expressão. Daí que Leibniz escreva, já no final do último parágrafo deste texto que, embora a ideia que temos do círculo não seja idêntica ao círculo de que é ideia, por meio dela nos é dado descobrir propriedades e relações que a experiência confirmará existirem no verdadeiro círculo. Vê-se, desse modo, que nossas ideias não são o fundamento da predicação verdadeira, pois não são as ideias que as coisas são, sendo antes uma expressão das essências. É precisamente esta reflexão acerca da natureza de nossas ideias que Leibniz expõe no primeiro capítulo do livro II dos *Novos Ensaios*:

Filaleto. – Depois de ter examinado se as ideias são inatas, consideremos sua natureza e suas diferenças. Não é verdade que a ideia é o objeto do pensamento?

Teófilo. – Com efeito, desde que acrescentais que é um objeto imediato interno, e que tal objeto é uma expressão da natureza ou da qualidade das coisas. Se a ideia fosse a forma do pensamento, surgiria e desapareceria com os pensamentos atuais que a ela correspondem; mas, sendo seu objeto, pode ser anterior e posterior aos pensamentos. Os objetos externos sensíveis são tão só mediatos, pois não podem atuar sobre a alma de modo imediato. Deus é o único objeto externo imediato. Também se torna possível dizer que a própria alma é seu objeto imediato interno, mas isso na medida em que contém ideias, ou aquilo que corresponde às coisas. A alma é um pequeno mundo, onde as ideias distintas são uma representação de Deus, e as confusas, uma representação do universo³⁵.

As ideias são o objeto imediato interno do espírito, são constitutivas da alma tanto porque são modificações dela quanto porque se erigem como a capacidade do espírito de se representar qualquer natureza ou forma sempre que a experiência determina a alma para uma ou outra representação; enfim, nos conduzem ao conhecimento das coisas porque são, em virtude de sua própria natureza, uma expressão ou imitação das ideias de Deus ou essências: são naturalmente tais que a estrutura que lhes dá forma coincide com a construção complexa de relações presente nos objetos, e diferem das essências na medida em que são menos perfeitas e menos extensas que elas.

Feitas essas considerações, são justamente a linguagem e as ideias o que permite entender como Leibniz pode definir a verdade das proposições como uma função de seus constituintes – os termos e a relação entre os termos – e, não obstante isso, afirmar que a atribuição a um ser de um predicado qualquer tem de encontrar sua razão na natureza mesma desse ser. Com efeito, o que foi dito até aqui sobre nossos conceitos e ideias, bem como sobre os termos da linguagem, mostra que as relações que há entre eles não são desdobramentos puramente subjetivos da consciência, mas, pelo contrário, são naturalmente uma expressão da essência ou das qualidades das coisas, como se lê no trecho dos *Novos ensaios* citado mais acima, de

³⁵ Cf. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, II, I, p. 113, ed. cit.

modo que lhes é próprio exibir um complexo de relações congruente com aquele que se dá nos objetos. Assim se vê que as ligações existente entre noções, ideias e símbolos no discurso traduzem no entendimento as coisas sobre as quais pensamos – a estrutura ou forma das relações vigentes nos objetos, não toda a extensão de seu conteúdo, demasiado complexo para que o abarquemos –, pelo que também se justificam as afirmações³⁶ de Leibniz sobre a existência de caracteres por cujo emprego seja “mais fácil perceber diferentes propriedades das coisas”³⁷, ou seja, de signos mais perfeitos, os quais melhor dão a conhecer, por meio das relações que se podem estabelecer entre eles, as relações que ocorrem *a priori* nos e entre os objetos que eles exprimem: as relações que caracterizam um determinado estado de coisas se refletem em ligações equivalentes entre os conceitos e sinais da linguagem. Essa ordem ou proporção existente entre a rede de conexões vigente entre os elementos que perfazem tais conceitos e aquela que define a natureza dos objetos torna possível que demonstremos os enunciados pela simples análise das noções dos termos que os constituem, de modo que podemos também estabelecer seu valor de verdade por meio desse mesmo processo analítico³⁸: assim é que, quer empreguemos uns quer outros conceitos ou definições de uma mesma essência³⁹, desde que estes guardem com a coisa de que são definição uma relação ordenada, poderemos, por meio de operações realizadas com esses conceitos, descobrir as propriedades e relações presentes nos objetos por eles designados. Dito isso, um enunciado afirmativo, na medida em que consiste em um juízo pelo qual se afirma que algo é algo, será verdadeiro conforme consiga ou não dizer da coisa sobre a qual versa uma propriedade que efetivamente lhe concerne, ou, segundo os termos pelos quais Leibniz define as proposições verdadeiras, os quais, porque baseados na teoria da expressão, supõem a vigência de uma continuidade formal entre o plano das essências e aquele de nossas ideias e conceitos, conforme exiba ou não entre seus constituintes uma relação de inerência que seja o reflexo da

³⁶ Cf., p. ex., *Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras, Análise das línguas e outros*, in Leibniz 1982.

³⁷ *Idem*.

³⁸ As proposições contingentes não podem ser demonstradas só pela análise dos termos, pois a realidade à qual se referem é determinada por uma estrutura de compostíveis, ou, o que é o mesmo, supõem a consideração pelo conjunto do mundo a fim de que se determine o seu valor de verdade. Aqui, tal análise iria ao infinito, e seria possível apenas nos aproximarmos infinitamente da identidade entre os termos, sem jamais alcança-la, de modo que o máximo conhecimento que se poderia obter pela análise seria o da máxima possibilidade de coincidência entre sujeito e predicado. Haveria, então uma prova, e não propriamente uma demonstração.

³⁹ Uma mesma essência pode ter mais de uma definição e ser designada por mais de um conceito. Vejam-se, por exemplo, as noções triângulo e trilátero, que, embora se refiram à mesma entidade matemática, são materialmente diferentes – no conceito trilátero não aparece, explicitamente, a nota ‘ângulo’, embora seja possível dele deduzir, pela relação entre os elementos que o constituem, que a natureza a que remonta tem três ângulos cuja soma perfaz 180°.

unidade real que se dá entre um objeto e suas propriedades⁴⁰, ou da relação de inerência existente entre uma coisa e o que pode ser verdadeiramente predicado dela, relação esta que torna verdadeiro o enunciado.

Há, como se viu, uma ordem racional comum tanto aos eventos e seres que constituem a série das coisas quanto às leis e operações da inteligência humana, a qual, no que concerne à nossa razão, se exprime na capacidade de que é naturalmente dotado nosso entendimento de gerar sistemas de símbolos e atualizar conceitos entre os quais há relações congruentes com aquelas que conformam o mundo. Todavia, essa comunidade não supera a distância ontológica que separa a realidade da representação racional que fazemos dela, de modo que é preservada uma relação de exterioridade e de dependência de nossos conteúdos cognitivos em relação às essências: com efeito, por mais que possamos conhecer o mundo pela simples consideração de nossas ideias, uma vez que estas, por assim dizer, contêm as coisas, já que, por sua natureza expressiva, são dotadas de um conjunto de relações análogo àquele que determina a estrutura dos objetos, nosso espírito, e todas as ideias que o constituem, são um efeito da causalidade divina, e a origem da estrutura formal de nossas ideias é, afinal, Deus mesmo, que contém em seu entendimento a realidade de todas as relações que nossas ideias imitam. Daí que, conhecendo por meio de nossas próprias ideias, o fundamento da validade destas sejam as ideias de Deus, as quais, como afirmado acima, são a fonte de toda realidade. Dito de outro modo, embora sejam uma importante ferramenta para o exercício do pensamento, e aquilo com que efetivamente lidamos nas demonstrações e na estruturação do saber científico, noções e símbolos não são a natureza última que buscamos conhecer, mas,

⁴⁰ Até este momento do texto, expus a definição leibniziana de enunciado verdadeiro como aquele em que o termo predicado está contido no termo sujeito, e a simultânea reivindicação do filósofo de que haja *a parte rei* uma razão para que se atribua a dado sujeito uma propriedade qualquer. É esse o terreno em meio ao qual se delinea o problema a ser enfrentado aqui: como a verdade das proposições pode ser afirmada uma função exaustiva dos componentes do próprio enunciado ao mesmo tempo em que se afirma que é preciso que exista nas coisas um fundamento para a atribuição? O recurso ao conceito leibniziano de expressão e o reconhecimento de que a linguagem e as ideias exprimem a natureza e a traduzem no pensamento surgem como primeiro momento da resposta: a complexidade de relações envolvida nas/entre as coisas se reflete numa construção complexa de relações entre os termos da linguagem e ideias pelas quais concebemos os objetos. Uma vez que se tenha considerado que as relações existentes entre símbolos e conceitos, quando aplicados ao conhecimento, refletem as ligações existentes *a parte rei*, passa-se para o segundo momento da resposta, a ser mais desenvolvido na sequência do trabalho: trata-se da ideia de que nomes e noções, precisamente na medida em que há entre eles uma rede de relações que exprime as coisas, as substituem nos pensamentos, sendo, portanto, a própria realidade no plano epistemológico. Daí que a relação de inerência a qual, aos olhos de Leibniz, define as proposições verdadeiras seja, no enunciado, expressão de uma relação real e anterior: há, em primeiro lugar uma relação entre essências pela qual, p. ex., B é em A, a qual se reflete numa relação de inerência entre os conceitos que supõem por A e B: considerando-se que tais conceitos sejam respectivamente X e Y, segue-se que Y é em X.

de preferência a isso, refletem nas conexões entre eles estabelecidas as ligações entre si de algo outro que são as coisas sobre as quais pensamos.

Enfim, as coisas que se nos apresentam como passíveis de serem conhecidas não são só os objetos efetivamente existentes, mas também aquilo que permanece como puro possível no intelecto de Deus. De fato, uma vez que todos os objetos são, em primeiro lugar, essências no entendimento divino, e dado que o campo do possível é bem mais amplo que o do existente, uma vez que as essências não podem ser todas atualizadas num mesmo mundo⁴¹, podemos formar proposições verdadeiras sobre realidades meramente possíveis, ou seja, somos capazes de conceber enunciados que apresentem entre os termos de que se constituem a mesma relação de inerência vigente entre uma realidade (existente e meramente possível) e suas propriedades. Esta interpretação se torna mais clara quando se tem em conta textos em que Leibniz escreve sobre a primazia das essências em relação às existências atuais, como num texto de 1696, a que se deu o nome de *Discussão com Gabriel Wagner*, em que Leibniz esclarece algumas de suas teses quando estas lhe são apresentadas a partir da interpretação que Wagner faz delas. Ali, o filósofo de Hannover escreve que a possibilidade é a origem da existência, sendo-lhe, portanto, anterior por natureza. Além disso, conhecemos as coisas por meio de nossas ideias porque estas apresentam a mesma estrutura de relações presente nos objetos, e elas o fazem, a seu turno, porque nossa mente, sendo produto da causalidade divina, exprime a essência de Deus, sua vontade, seu entendimento e todas as essências que estão aí compreendidas⁴². Desse modo, exprimimos, e por isso mesmo também podemos conhecer que é meramente possível. Isto posto, toda referência feita, daqui em diante, às coisas e aos objetos cujas relações nossas ideias exprimem e que tornam as proposições verdadeiras terá em vista coisas e objetos existentes e possíveis.

Dito isso, se, uma vez posta a teoria da expressão, nosso espírito é capaz de conceber ideias que apresentem a mesma construção de conexões presente na coisa de que são ideia, bem como de combinar componentes das ideias num esforço de criação conceitual – por meio da combinação de tais elementos forjamos conceitos e definições de tal sorte constituídos que o complexo de relações que lhes dá forma espelha o sistema de conexões vigente em

⁴¹ Uma vez que as essências que exprimem existências possíveis não são todas logicamente compatíveis entre si, de modo que não podem coexistir no mesmo mundo, há aquelas – uma multiplicidade infinita delas – que permanecem em estado de pura possibilidade.

⁴² Cf. *Discurso de Metafísica*, §27. Ver, também, O que é a ideia: “Do mesmo modo, todo efeito integral exprime a causa plena, pois, por meio do conhecimento de tal efeito, posso sempre chegar ao conhecimento de sua causa. Assim, as ações produzidas por alguém representam sua alma, e o mundo mesmo de certo modo representa Deus”.

determinado estado de coisas – também se nos torna possível, dentro do quadro determinado pela mesma teoria, e por meio da representação de tais conceitos e definições em signos linguísticos, construir aquilo que, em *Signos e cálculo lógico*, Leibniz denomina fórmulas, as quais exibem entre os sinais de que se constituem, tal como o conceito que representam, uma rede de conexões análoga àquela que ocorre nos objetos. Assim, as fórmulas consistem em uma concatenação ordenada de caracteres, cada um dos quais representa um dos componentes do conceito, os quais, tomados em conjunto, representam a totalidade da noção. Pelo emprego de caracteres e de fórmulas tornamos o raciocínio mais fácil e mais preciso, uma vez que por meio deles convertemos todo raciocínio demonstrativo num cálculo cujas operações são análogas às realizadas na álgebra, bem como resumimos noções muito complexas por meio de sua representação em um signo, além de exprimirmos, agora, em relações entre caracteres as conexões entre as coisas, mais facilmente, portanto, do que se lidássemos imediatamente com ideias e conceitos⁴³, e é precisamente a preocupação de Leibniz em aperfeiçoar o exercício filosófico e científico que o impulsiona em seus estudos sobre os idiomas naturais e na criação de uma língua a ser utilizada pela comunidade de sábios. Ora, é essa importância assumida pela linguagem, associada ao fato de Leibniz, à primeira vista, localizar estritamente nos constituintes dos enunciados verdadeiros o fundamento de sua verdade, bem como, enfim, porque o conceito complexo dos termos se exprime em fórmulas o que justifica a longa discussão sobre a teoria leibniziana da linguagem empreendida neste capítulo.

Numa série de textos cujo marco é o esforço empreendido por Leibniz tanto para conhecer a origem e a potência expressiva das línguas naturais, quanto para a construção de uma língua artificial que “acrescente ao poder do intelecto tanto quanto os microscópios e o telescópio acrescentam ao poder do olho, ou mais ainda, uma vez que a mente é mais nobre que o olho” (Leibniz, 1982, p. 198), o filósofo refere-se reiteradamente tanto à necessidade do emprego de palavras ou outros símbolos os quais possam substituir as coisas no curso do pensamento, e servir de “fio mecânico” para a condução do raciocínio, como às condições para emprego dos caracteres. Tais condições não se explicam pela semelhança entre um dado símbolo e a coisa que ele simboliza, e tampouco pela correspondência imediata e pontual entre um nome

⁴³ Segundo Tessa Lacerda, na introdução de sua tese de doutorado – *A expressão em Leibniz* –, p. 12 e 13, a Característica, e a língua artificial implicada por esse projeto, deveriam se constituir – esse era o intento de Leibniz – num instrumento algorítmico apto a substituir o silogismo aristotélico por um cálculo baseado em relações, no qual conceitos e ideias são representados e substituídos por símbolos. Ora, conceitos e ideias exprimem os objetos e suas relações, e sua representação simbólica também deverá fazê-lo.

e uma realidade⁴⁴, mas encontram sua definição precisamente na ordem e proporção das relações vigentes entre a série dos sinais e a série das notas características do objeto significado pelos caracteres: os nomes só podem ser postos no lugar das coisas quando exibem nas conexões que estabelecem entre si ligações equivalentes àquelas que ocorrem originariamente entre os objetos, e, se é assim, é preciso, em primeiro lugar, que os vários signos que intervêm na construção de uma noção composta apresentem entre si uma relação logicamente consistente: na medida em que uma coisa é definida, em primeiro lugar, como um conceito possível, é necessário que o símbolo que supõe por ela seja tal que exprima, na composição de sinais que perfaz a fórmula por ele representada, a mesma estrutura logicamente consistente que ocorre entre as propriedades que constituem o objeto visado, uma vez que a coerência lógica entre os predicados de uma coisa é a relação que instaura sua realidade. Além dessa relação originária, entre os objetos ocorrem várias outras relações, as quais são, do mesmo modo, exprimidas pelos conceitos e caracteres que os substituem.

Isto posto, a invenção da linguagem aparece como principal instrumento para acessar a natureza dos objetos, em primeiro lugar porque o intelecto humano não é capaz de seguir o progresso de raciocínios muito complexos sem se servir de sinais que substituam as coisas e os conceitos correspondentes. Conforme escreve Leibniz no opúsculo *Signos e cálculo lógico*, texto sobre a Característica Universal,

Todo raciocínio humano é levado a cabo por meio de alguns signos ou caracteres. Com efeito, não só as coisas mesmas, mas inclusive as ideias das coisas não podem nem devem ser continuamente objeto de observação distinta por parte da mente. Devido a isso, e por razões de economia, empregam-se signos em lugar de umas e de outras. De fato, se a cada vez que um geômetra mencionasse uma hipérbole, uma espiral ou uma curva quadrática no curso de uma demonstração se visse obrigado a se representar antes, e com exatidão, as respectivas definições, ou seja, os processos que as geram, e, ademais, a definição dos termos que nelas aparecem, avançaria muito lentamente para novas descobertas⁴⁵.

Mas, além de recurso que nos possibilita resumir noções muito complexas por meio de sua representação em um signo, as palavras e símbolos em geral são os elementos a partir dos quais construímos os sistemas ordenados de proposições que conformam a estrutura das várias ciências. É pelo emprego dos sinais da linguagem que significamos as coisas sobre as quais se debruça o pensamento, e são eles, e não os objetos mesmos, aquilo que figura nos enunciados e no discurso, de sorte que se constituem – não isoladamente, mas segundo a série

⁴⁴ A relação imediata entre um nome qualquer – mesa – e a coisa de que ele é nome – o objeto mesa – é arbitrária ou convencional: é socialmente determinado que a um ser seja designado um dado nome. São as interações e relações entre nomes o que permanece constante e é independente de convenções.

⁴⁵ Cf. *Signos e cálculo lógico*. In *Escritos filosóficos*, Ezequiel de Olaso, 1982, p. 219.

de relações que se pode formar entre eles, desde que bem escolhidos e empregados⁴⁶ – como o correlato e substituto, no nível do pensamento, das coisas sobre as quais se faz ciência, não só por razões de economia, mas em todo pensamento como fonte de sua organização e princípio das operações cognitivas. Daí a afirmação de Leibniz, na *Característica Geométrica*⁴⁷, de que, sendo os signos o meio pelo qual nos é possível pôr em evidência as relações entre os objetos, seja mais fácil nos ocuparmos com eles do que com as coisas: o múltiplo de relações constante dos objetos se reflete em um múltiplo de conexões entre símbolos, de sorte que as estruturas que criamos na linguagem e nos conceitos nos permitem reconstituir a natureza das coisas no plano do raciocínio, isto é, nos dão condições para apreender as propriedades dessa natureza e as relações que estabelece com outras coisas a partir do conhecimento das propriedades e relações que conformam tais estruturas⁴⁸. É como se, por meio da linguagem, nos fosse dado traduzir os objetos em sistemas de relação entre símbolos ou conceitos; daí que as conexões entre os sinais se apresentem como o equivalente, no discurso, das relações originariamente vigentes nas e entre as coisas que eles exprimem. Os signos e suas relações não são, portanto, uma realidade autorreferente, independente da ligação com algo outro que não eles próprios, mas haurem das coisas que significam e substituem no pensamento a razão de seu uso e as condições que orientam seu emprego. São, pois, a instância mediadora⁴⁹ entre a realidade e a razão, aquilo por meio do que a mente opera e conhece as coisas.

Assim, uma vez que Leibniz localiza nos constituintes dos enunciados – nos termos e na ligação entre os termos – as condições que definem a natureza das proposições verdadeiras, ao mesmo tempo em que exige uma razão *a parte rei* capaz de justificar a predicação, uma

⁴⁶ Assim como não é possível conceber qualquer objeto na série das coisas cuja natureza seja totalmente delimitável segundo a referência dele a um puro “si mesmo”, sem que se considere, portanto, sua relação com a totalidade do mundo (cf. Leibniz, 2013, pp.138-9), também no que concerne à linguagem cada palavra remonta ao conjunto do texto em que ocorre – e, no limite, da língua a que pertence – como condição da definição de seu significado.

⁴⁷ “Os caracteres são objetos de que nos servimos para exprimir as relações entre si de outros objetos, de modo mais simples do que entre estes últimos”. Leibniz, 1995, p.143. Tradução minha.

⁴⁸ Cf. *Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras*: “[...] se os caracteres podem ser aplicados ao raciocínio, deve haver entre eles uma construção complexa de conexões, uma ordem, que convenha com as coisas, se não nas palavras individuais [...], ao menos em sua conexão e flexão. [...] E isto me deu esperanças de escapar à dificuldade. Pois, ainda que os caracteres sejam arbitrários, seu emprego e conexão tem algo que não é arbitrário, a saber, certa proporção entre os caracteres e as coisas, e nas relações entre os caracteres que exprimem as mesmas coisas”. Leibniz, 1982, p. 205. Tradução minha.

⁴⁹ A concepção de que a linguagem se constitui como mediação entre o entendimento e a natureza das coisas sobre as quais se pensa talvez negligencie a dimensão constituidora de que são portadores os signos e as normas gramaticais que orientam sua articulação. Uma vez que tornam possível o exercício do pensamento, tais elementos, justamente por serem condição de todo raciocínio, aguçam, aperfeiçoam e, no limite, formam aquilo que por meio deles se exerce.

discussão acerca da natureza dos conceitos que formamos para conhecer e de sua relação com as ideias de Deus, nas quais consiste a natureza das coisas, além de uma análise dos idiomas naturais e da língua artificial que o filósofo buscou construir durante toda a vida, bem como da natureza e função dos nomes e das relações que se estabelecem entre os signos e as coisas significadas, parece oferecer os instrumentos aptos a justificar a enunciação simultânea das duas definições de proposição verdadeira nos escritos leibnizianos: dada a relação proporcional estabelecida de partida entre os conceitos e a linguagem, de um lado, e a natureza, de outro, pela qual a rede de ligações que define os objetos se exprime num múltiplo de conexões entre os signos e as noções, a relação de consistência lógica entre os termos exigida para afirmar a veracidade de um enunciado nos quadros da aceção analítica de verdade não exclui a consideração de conteúdos extrínsecos à proposição; pelo contrário, é justamente essa analogia entre as relações que ocorrem entre os símbolos e ideias e aquelas vigentes nas coisas simbolizadas o que permite que a identidade total ou parcial entre os termos constitutivos da proposição seja princípio apto a definir a natureza dos enunciados verdadeiros. Pois, uma vez que se leve em conta o papel da linguagem, das ideias e dos conceitos como instância epistemológica que, na medida em que exprime as coisas, nos permite descobrir verdades sobre elas, a relação de inerência afirmada pela proposição verdadeira não se dá originária e propriamente entre os nomes e noções de que se constitui o enunciado tomados como meros nomes e noções, mas entre as coisas que eles significam, de sorte que concerne a eles enquanto expressões dos objetos pelos quais supõem na proposição, sendo essa relação entre as coisas a razão da ligação afirmada pelo enunciado, e aquilo que o torna verdadeiro, conforme será discutido ao longo do texto⁵⁰.

2.1 Linguagem e verdade

Assim como uma pedra no sapato de um viajante pode retardar sua marcha, por causar-lhe incômodo, e uma mosca que perturba um chefe de Estado em suas deliberações é capaz de modificar o curso de importantes acontecimentos políticos, para Leibniz também o cuidado

⁵⁰ “A inerência é uma relação que se dá entre conceitos. Se Leibniz constantemente dá a impressão de que ela diz respeito aos termos, isso se deve à sua concepção de que os caracteres exprimem os conceitos e à sua maneira voluntariamente elíptica de se exprimir” (Rauzy, 2001, p.58). Como será discutido, Leibniz concebe os seres, primordialmente, como seres possíveis, isto é, como conceitos adequados. Isto posto, a relação de inerência veiculada pela proposição verdadeira é, de fato, só veiculada por ela, e consiste, por conseguinte, no símbolo, na expressão epistemológica de uma relação que concerne, em primeiro lugar, aos conceitos em que consiste a natureza das coisas e que são significados pelo termo sujeito e pelo termo predicado.

com a linguagem, tanto no que diz respeito à sua expressividade quanto no que concerne à precisão no emprego dos sinais de que se constitui, está entre aquelas coisas que, embora comumente menosprezadas, produzem as mais significativas consequências⁵¹. Com efeito, a língua, ou, de maneira mais ampla, os sistemas de caracteres em geral, são a ferramenta cujo emprego torna possíveis o exercício do entendimento, a comunicação e a construção das ciências, uma vez que, se não houvesse palavras ou outros signos que simbolizassem as coisas e as ideias que temos delas, seja quando nos exprimimos para uma assembleia, seja no íntimo de nossas ponderações, e um conjunto de regras que presidisse a combinação e análise de tais caracteres, não só não seríamos capazes de comunicar aos outros nossas ideias como também estaríamos como que mudos para nós mesmos e incapazes de conhecer algo distintamente, de sorte que, afinal, não haveria alternativa senão cessar o diálogo com o outro e a própria reflexão.

O idioma é, portanto, o veículo por meio do qual comunicamos os nossos pensamentos, e essa é a primeira função da linguagem: a criação de um campo comum de sentido que é simultaneamente produto de nossa irmandade com outros homens e condição de possibilidade do grupo. Mas, mais que princípio oriundo e originário do vínculo que instaura e mantém uma comunidade, a linguagem é também o que nos permite estruturar o raciocínio nos sistemas ordenados que constituem as ciências, aquilo por meio do que representamos para nós mesmos nossas ideias e os nexos de nosso raciocínio, sobretudo quando a matéria sobre a qual pensamos é muito complexa, e a sucessão de pensamentos demasiado longa. De fato, dada a debilidade do entendimento, isto é, a limitada capacidade da mente de reter e compreender de um só golpe a cadeia completa de substituições de uma demonstração, ou, genericamente, as várias camadas que compõem os pensamentos, uma vez bem conhecida a natureza da coisa considerada, na sequência da investigação é suficiente – e necessário – que coloquemos uma palavra ou qualquer outro símbolo em seu lugar, e possamos derivar, por meio do emprego desse sinal, as relações que o objeto visado mantém com outras coisas:

Quanto ao uso da língua, é necessário também considerar este fato surpreendente: as palavras não são só os signos dos pensamentos, mas também das coisas, e nós temos necessidade de signos não só para exprimir o que pensamos aos outros, mas também para que venham em nosso socorro em nossas próprias reflexões. Pois, do mesmo modo que nas grandes cidades comerciais não se paga, todas as vezes, em dinheiro, mas se utilizam, em seu lugar, como meio de pagamento, bilhetes e jetons, do mesmo modo procede o entendimento [...] com as imagens das coisas. Mais

⁵¹ Cf. “Exortação aos alemães para que aperfeiçoem seu entendimento e sua língua, acompanhada da proposição de uma sociedade em favor da identidade alemã.” In Leibniz, 2000, p. 76.

precisamente, ele se serve de signos para não ser obrigado a considerar novamente a coisa sempre que ela se apresenta⁵².

Eis por que o zelo com a linguagem está entre aquelas coisas “utilíssimas, ainda que pareçam pequenas e negligenciáveis”: quando os sábios de um país utilizam outras línguas com o intuito de estabelecer os fundamentos de uma ciência em lugar de se servirem de seu próprio idioma e, justamente por meio desse exercício, torná-lo mais perfeito, ameaçam a autonomia intelectual de seu país e enfraquecem seu entendimento, o que, por conseguinte, põe em risco o desenvolvimento mesmo das ciências. Em contrapartida, o cultivo diligente do idioma, o conhecimento das palavras já existentes, assim como a invenção de novos vocábulos, e o emprego cuidadoso dos sistemas gramaticais servem simultaneamente à robustez do entendimento, à independência de um país em relação àquelas outras nações de cujas línguas palavras são tomadas de empréstimo e ao fortalecimento dos laços que mantêm coesa a sociedade, dado que o bom emprego do idioma se presta também, senão sobretudo, a tornar melhores as relações humanas.

Dentre os temas relativos à linguagem tratados por Leibniz nos ensaios citados, talvez o mais importante seja aquele relativo à necessidade de tornar a língua alemã mais expressiva, isto é, mais apta à função de pôr em evidência as relações e propriedades dos objetos concernentes a cada ciência. Pois, se nos é forçoso empregar palavras e símbolos para significar as coisas, e, assim, nos livrar da difícil – no limite, inexecutável – tarefa de reconstituir, sempre, a definição da coisa sobre a qual pensamos e a dos requisitos ou notas características dos conceitos menos compostos de cuja articulação resulta a construção de uma noção complexa, é igualmente necessário que esses sinais mantenham com a coisa significada uma relação tal que a partir deles seja possível encontrar a natureza que se tem em vista. Dito de outro modo, é preciso que haja, entre as essências e ideias, de uma parte, e o sistema de signos que as simbolizam, de outra, uma relação ordenada e proporcional, de sorte que pelo emprego dos sinais, pelo conhecimento de suas propriedades e das leis que determinam sua disposição e articulação no discurso, seja possível extrair as relações vigentes nas coisas.

Não é, portanto, sobre a materialidade do signo que repousa sua realidade, e, por conseguinte, tampouco é essa materialidade o fundamento de seu emprego: o traço marcado no papel, ou o som proferido na fala são arbitrários em si mesmos, assim como o primeiro significado assinalado a um caractere; o que é constante e se verifica em todos os sistemas de símbolos e

⁵² In *L'harmonie des langues et extrates de correspondances*. Paris: PUF, 2000.

em todas as línguas, guardadas as particularidades de cada idioma, e, portanto, de maneira proporcional a cada conjunto de sinais, é aquilo que Leibniz chama, no *Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras*, de “construção complexa de conexões”⁵³, verificável entre os sinais traçados ou esculpidos, e também entre os sons, e que corresponde ao sistema complexo de conexões que define as coisas mesmas. Daí que as operações realizadas com os caracteres, as relações estabelecidas entres eles, bem como as leis que se observam quando se combinam ou analisam os símbolos assumam tamanha importância, e tenham de exprimir tão convenientemente quanto possível a ordem da ligação entre as coisas, de sorte que, ao final das operações realizadas com eles seja possível reconduzir os resultados obtidos à natureza simbolizada, conforme escreve Leibniz no fragmento IX da *Característica geométrica*:

A toda operação entre os caracteres corresponde [...] uma proposição relativa aos objetos, e antes de considera-los, frequentemente podemos esperar o término da operação. Uma vez obtido, sobre os caracteres, o resultado que se buscava, este será facilmente reconduzido aos objetos, dada a correspondência estabelecida à partida entre os caracteres e eles. Assim, pode-se descrever as máquinas por meio de movimentos regradados, representar corpos sólidos sobre o plano, e fazer que a todo ponto de um corpo corresponda, em conformidade com as leis da perspectiva, um ponto no plano. Ao termo de uma operação geométrica realizada no plano sobre a representação do objeto por projeção cenográfica, seu resultado poderá designar um certo ponto no plano a partir do qual será fácil reencontrar o ponto correspondente no objeto.⁵⁴

Conforme assinalado acima, é justamente essa relação expressiva o que se apresenta como princípio da possibilidade de conhecimento dos objetos a partir do exercício das faculdades do intelecto. Conforme Leibniz escreve a Arnauld na carta de 9 de outubro de 1687, a expressão consiste numa certa correspondência entre os aspectos e propriedades de uma natureza e os aspectos e propriedades de outra, mas, mais que a relação ordenada e proporcional de que falávamos mais acima, a expressão é um gênero de que o conhecimento intelectual é uma das espécies. Nessa medida, e no caso específico da linguagem, a expressão consiste também na atividade exercida pela mente ao inventar, dispor e relacionar os caracteres de que necessariamente tem de se servir para raciocinar, e em que nessa sua ação o entendimento apresente propriedades e relações equivalentes àquelas que ocorrem nas coisas às quais dirige sua atenção. Nessa medida é que se pode afirmar que o conhecimento das coisas depende do acordo entre sua natureza e a natureza daquele que conhece: é preciso, de fato, que o entendimento empregue um método tal que seja capaz de conceber a proposição verdadeira, isto é, aquela determinada organização dos elementos do discurso que corresponda ao complexo de relações e propriedades que constam da coisa. Ora, tanto mais

⁵³ In *Escritos filosóficos*, p. 205. Ezequiel de Olaso (organizador). Buenos Aires: Charcas, 1982.

⁵⁴ Cf. *La caractéristique géométrique*, p. 147. Paris: Vrin, 1995.

rigoroso será esse método e tanto mais apto à descoberta das propriedades do objeto estudado quanto mais perfeitos forem os sinais empregados e as regras de sua composição e análise, isto é, quanto melhor estes exprimirem a natureza das coisas.

É precisamente essa preocupação com a potência expressiva da linguagem, com o papel primordial dos caracteres de significarem algo e, por conseguinte, de servirem de moeda de troca do entendimento – as palavras em lugar das coisas – que motiva o esforço empreendido por Leibniz para a criação de uma língua artificial dotada de regras tão rigorosas quanto aquelas que regem os cálculos em álgebra e aritmética, e cujo papel seria servir de instrumento primordial da razão. Conforme escreve Leibniz num opúsculo datado de 1678, intitulado *A análise das línguas*, embora “as línguas humanas sejam diversas e quase todas tenham alcançado um desenvolvimento que permite a transmissão de qualquer ciência”⁵⁵, as vicissitudes da história de um povo, a contingência dos contatos que a língua de um lugar mantém com idiomas estrangeiros, a expressão das relações comerciais e dos sentimentos, ou, em resumo, a carga semântica das línguas naturais torna os procedimentos de análise e composição das palavras de que se constituem – palavras que, para Leibniz, são a base e o terreno de um idioma – extremamente difíceis e imprecisos. Em contrapartida, numa língua artificial as operações entre caracteres se reduzem a um cálculo, em relação ao qual é possível perceber qualquer erro com grande facilidade, e que dá condições àquele que o efetua de ele próprio corrigir-se. Nessa medida, a construção do léxico e da gramática dessa língua não traria avanços só para os saberes relativos às coisas abstratas, mas também, e, talvez, sobretudo, para o aprimoramento das questões práticas. Pois, mais que a fundação de um conjunto ordenado de símbolos, o projeto da característica previa, também, a construção de um método para a realização de experiências, organização de seus resultados e aplicação destes ao curso ordinário da vida, e se estabelecia como balança para avaliar, com precisão, as razões que se opõem nas querelas típicas do exercício jurídico, por exemplo. Pois, do mesmo modo que um geômetra não pode, nem deve, reconsiderar sempre as entidades matemáticas que tem sob análise, pois, se o fizesse, não progrediria em seu pensamento, também o jurista não pode rever, a cada vez que uma etapa de seu estudo se substitui a outra, aquilo que em outro momento esteve sob sua atenção, de sorte que também ele tem de se servir de sinais que marquem as ações já avaliadas e os quais possam ser depois utilizados no lugar dessas ações mesmas, e, igualmente, de um sistema determinado de regras que presida a

⁵⁵ In *Escritos Filosóficos*, Madri: 1982, p. 212.

combinação desses sinais, e que ofereça os critérios para avaliação dos argumentos utilizados por dois advogados que debatam sobre uma causa.

Em *História e elogio da língua ou característica universal* (1680), Leibniz estabelece como fundamento desse sistema de signos a descoberta dos primeiros predicamentos, isto é, das noções absolutamente primeiras as quais independem de outras noções para serem concebidas. A descoberta de tais noções simples se subordina, a seu turno, à análise dos pensamentos humanos até seus elementos indecomponíveis, os quais exprimem as formas simples, positivas e absolutas a partir de cuja combinação são geradas todas as coisas, e é acompanhada da atribuição a cada pensamento simples de um número característico. A partir da combinação de tais números seria possível construir todas as noções complexas e, por conseguinte, não só conhecer o que está dado, mas também produzir a síntese de novos conceitos, ou seja, descobrir novas propriedades das coisas e aplicações para o que já existe. A composição dos sinais constitutivos da língua característica tem como fundamento de sua realização em primeiro lugar a observância ao princípio de não contradição, antes que a correspondência entre outros tipos de relação constantes da noção concebida pelo entendimento e aquelas presentes na realidade que ela simboliza: como assinalado acima, a relação de consistência lógica entre os predicados de um objeto é a relação que funda sua realidade, de sorte que as notas características constantes do conceito que supõe por ele tem de exibir em sua composição uma estrutura equivalente. É preciso, portanto, que o conceito que construímos seja logicamente consistente, isto é, que exprima um ser possível.

Com efeito, na medida em que utilizamos sobretudo símbolos para conhecer as coisas, é necessário ter cuidado ao unir os conceitos mais simples que geram a noção complexa representada pelo signo. Pois, embora isoladamente as noções que intervêm num determinado conceito complexo possam exprimir seres possíveis, não necessariamente sua conjunção será capaz de produzir um conceito a exprimir uma essência possível. Neste ponto torna-se importante retomar os exemplos de Leibniz acerca de noções que não exprimem realidade nenhuma, por implicarem contradição: não há nenhuma natureza que corresponda ao maior de todos os números, nem ao mais veloz de todos os movimentos, de modo que, por mais que seja possível pensar essas fórmulas, compor com elas uma proposição, a partir delas não será possível formar enunciados verdadeiros e tampouco, por conseguinte, discurso coerente a respeito das coisas, justamente porque não há nenhuma coisa capaz de justificar ou dar a razão dessas proposições. Assim, Leibniz critica o uso de definições meramente nominais

para a construção de conhecimento demonstrativo, ou seja, de definições das quais, por não exprimirem a possibilidade da coisa definida, seja por meio da explicitação de seu possível modo de geração, seja a partir da análise de todos os requisitos que intervêm na definição até os elementos absolutamente primeiros e, por conseguinte, insuscetíveis de análise, é possível extrair consequências contraditórias caso envolvam elementos logicamente incompatíveis.

Conforme escreve o filósofo no texto *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias*⁵⁶, as definições nominais são suficientes apenas para distinguir a coisa definida de outras coisas semelhantes, na medida em que explicitam um número tal das noções características da coisa que fica desde já claro como esta natureza se diferencia de outras. As definições reais, a seu turno, mostram a possibilidade da noção definida, e é delas que é preciso lançar mão ao fazer as demonstrações. Donde se vê que as definições não são arbitrárias – conforme afirma Leibniz no manuscrito *Sobre a sabedoria*⁵⁷ -, mas são determinadas concomitantemente pelo princípio de não contradição, pois as definições têm de exprimir seres possíveis, e pela relação expressiva estabelecida entre os o múltiplo que constitui a definição em relação às várias propriedades que constituem a coisa significada. A verdade dos enunciados se estabelece, portanto, sempre em referência ao campo dos objetos: se as demonstrações podem ser feitas a partir de definições e proposições idênticas – no caso das verdades contingentes, é necessário também recorrer aos dados da experiência – e tais definições se apresentam ao entendimento como uma articulação determinada de caracteres, é preciso que essa combinação exprima um ser, um algo, e que tais símbolos apresentem em sua conjunção propriedades e relações equivalentes àquelas que determinam a natureza simbolizada.

Como escreve Leibniz no opúsculo *Signos e cálculo lógico*⁵⁸, entre os caracteres ocorrem várias relações – equivalências, inclusões, semelhanças – as quais têm de aparecer, em primeiro lugar, entre as coisas mesmas, dado que os signos se definem⁵⁹ por sua capacidade de exhibir nas relações que estabelecem entre si as ligações primariamente existentes entre as coisas de que são signos. Assim, se entre duas essências se estabelece uma relação tal que

⁵⁶ In Leibniz, 1982.

⁵⁷ In Leibniz, 1992, vol. 1.

⁵⁸ “Além das equivalências ocorrem numerosas *relações* que a própria coisa haverá de mostrar, por exemplo, inclusões, semelhanças, determinações sobre as quais se falará no momento oportuno”. Leibniz, 1982, p. 223.

⁵⁹ Cf. Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras: “[...] os caracteres não consistem no que têm de arbitrário, mas no que é verdadeiro e não depende de nosso arbítrio, quer dizer, na relação deles com as coisas, posto que há de produzir-se um raciocínio determinado se se empregam esses caracteres, e, igualmente, se se empregam outros [...]”. Leibniz, 1982, pp. 207.

uma está contida na outra, de modo que a primeira pode ser predicada da segunda, segue-se que os conceitos e sinais que substituem essas coisas numa proposição têm de exibir uma relação equivalente, no que se fundamenta a verdade desse enunciado. Isto posto, a relação de inerência vigente entre os termos de que se constituem as proposições verdadeiras não concerne a eles abstração feita da realidade que por meio deles se conhece, mas lhes diz respeito precisamente enquanto são expressão das coisas e supõem por elas. Há, por conseguinte, uma clara precedência das coisas e das ligações entre elas estabelecidas por referência àquilo que ocorre entre os conceitos e sinais da linguagem, de modo que o que se dá no plano da realidade objetual antecede e determina as conexões verificáveis entre uns e outros. Sendo assim, se se diz que em toda proposição verdadeira o predicado está contido no sujeito, essa relação de inerência – ou de identidade total ou parcial – concerne primária e essencialmente aos seres que se exprimem por meio do sujeito e do predicado, e o que se afirma, em primeiro lugar, é que à realidade significada pelo termo sujeito compete ser aquilo que significa o predicado, e, reciprocamente, que o predicado é pelo sujeito, o qual constitui a razão pela qual precisamente este predicado em lugar de qualquer outro, e, assim, que a noção que define o ser do predicado pertence, como um de seus fatores, à noção que define o ser do sujeito. São, portanto, verdadeiras as proposições cuja noção resultante da composição entre sujeito e predicado consista num conceito possível, de sorte que fique claro que o sinal que simboliza o predicado pertence à fórmula que exprime o ser do sujeito⁶⁰, e que, a seu turno, o sujeito é a razão do predicado. Com efeito, uma vez que nossas ideias, bem como os conceitos e sistemas linguísticos são expressivos, isto é, são tais que exibem nas relações que estabelecem entre si o mesmo complexo de conexões presente nas e entre as coisas, a relação de identidade efetivamente existente entre uma coisa e suas propriedades se exprime numa relação equivalente entre o termo sujeito e o termo predicado da proposição. Vê-se, portanto, como compreender a afirmação de Leibniz na carta a Arnauld de 14 de julho de 1686, mencionada na introdução deste capítulo:

Sempre, em toda proposição afirmativa verdadeira, necessária ou contingente, universal ou singular, a noção do predicado está contida de alguma maneira naquela do sujeito; *praedicatum inest subjecto*; ou então não sei o que é a verdade. Ora, *não peço aqui mais que a ligação que existe a parte rei entre os termos de uma proposição verdadeira*⁶¹.

⁶⁰ Cf. §8 do *Discurso de Metafísica*: “É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o do predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence”. Leibniz, 2004, p.16.

⁶¹ Carta de Leibniz a Arnauld de 14 de julho de 1686. Edição de 1946.

A relação entre os termos no discurso é, pois, o equivalente linguístico ou em nosso plano conceitual da relação que existe entre um objeto e suas propriedades na série das coisas. Postas assim as relações entre noções e sinais da linguagem, ou seja, como expressão epistemológica das relações constantes dos objetos, ao menos naquelas formulações que exprimem verdades, e não invenções de nosso espírito⁶², afasta-se o perigo de que a verdade do discurso se reduza a uma mera relação entre nomes ou conceitos, como parecia implicar, à primeira vista, a definição leibniziana de enunciado verdadeiro. Se há um sentido correto segundo o qual é possível dizer que a verdade é uma relação entre conceitos é aquele pelo qual as conexões entre as ideias de Deus, na medida mesma em que constituem o real, são o fundamento das ligações existentes entre as ideias por meio das quais conhecemos as coisas. E nossos pensamentos e juízos serão sempre verdadeiros desde que se mostrem capazes de respeitar as regras mesmas do raciocínio, as quais, em virtude da ordem universal da natureza, são as mesmas a determinarem todos quantos forem os fenômenos que têm lugar no mundo.

Cada língua se apresenta, portanto, como uma estrutura determinada, dotada de uma forma ou complexo de regras que orienta a articulação dos caracteres no discurso, a qual envolve a possibilidade de ter seus elementos relacionados de infinitas maneiras. Na medida em que a língua é utilizada como ferramenta para exibir a construção de nexos que define as coisas, as ligações que se podem formar entre os nomes guardam com a realidade que descrevem uma relação ordenada e proporcional, de sorte que, então, a estrutura de conexões em que consiste a natureza dos objetos subjaz ao complexo de conexões que se estabelece entre os nomes, fundamentando-o. Assim, as construções feitas na linguagem refletem, conforme as regras que as determinam, a articulação de ligações vigente entre as coisas, e de tal sorte que se erigem como o substituto das realidades que exprimem no plano linguístico e conceitual. Por conseguinte, a relação de identidade entre uma coisa e suas propriedades se exprime, no nível dos conceitos, como relação de inerência – identidade total ou parcial – entre o conceito que supõe por esta realidade e os conceitos que simbolizam suas propriedades, de modo que, como escrito acima, são verdadeiras as proposições que exibem uma unidade entre o termo sujeito e o termo predicado que corresponde à unidade que efetivamente existe entre uma coisa e aquilo que pode ser verdadeiramente atribuído a ela.

⁶² Conforme a distinção feita por Leibniz nos *Novos Ensaios*: “Portanto, a verdade deve ser buscada em tal relação, e podemos distinguir entre as verdades, que são independentes de nosso capricho, e as expressões, que inventamos segundo nos parece”. Leibniz, 1992a p.472.

Sendo assim, as relações estabelecidas entre os signos linguísticos e os conceitos, quando aplicados ao conhecimento, e tal como se organizam no discurso, concernem a eles derivada e secundariamente, na medida em que são expressão das coisas – sejam estas meramente possíveis ou efetivamente existentes – e as substituem nos pensamentos e proposições. Daí que Leibniz escreva, nos *Novos Ensaios*, em resposta à observação de Filaleto⁶³ – de que sob os nomes estão as ideias, como se sobre estas repousasse a realidade dos signos da linguagem – que a verdade deve ser buscada na relação entre os objetos das ideias, por força da qual uma ideia está contida ou não na outra. Pois, tal como no que diz respeito aos símbolos linguísticos, cujas relações se subordinam àquilo que acontece no plano das coisas, também as relações entre as ideias são determinadas, em última instância, pelas conexões vigentes nos e entre os objetos que elas exprimem⁶⁴. Conforme escreve Teófilo, é essa relação o que temos em comum com Deus e com os anjos, que prescindem de signos para conhecer as coisas, de sorte que a verdade dos enunciados consiste, afinal, nessa relação, portanto, na inclusão do termo predicado no termo sujeito.

A crítica de Leibniz à afirmação da dependência das verdades em relação às nossas ideias estava já presente em textos bastante anteriores aos *Novos Ensaios* (1703-04): no *Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras*, de 1677, um dos personagens questiona reiteradamente o outro sobre se há proposições verdadeiras que não tenham sido ainda pensadas por ninguém, ao que lhe é respondido que certamente, pois o enunciado que afirma, por exemplo, que o círculo é a figura que encerra maior área é verdadeiro quer tenha sido pensado quer não pelos matemáticos ou percebido na experiência, pois a razão de ser

⁶³ Cf. *Novos Ensaios*, IV, V, pp. 470-3.

⁶⁴ Esta expressão se estende não apenas aos objetos existentes na série das coisas, mas também aos meramente possíveis. Não parece ser outra senão esta a razão pela qual Leibniz escreve, no *Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras*, que são passíveis de verdade ou falsidade os pensamentos e as proposições, mas possíveis. A palavra possível, a seu turno, parece ser empregada aqui para designar tanto aqueles pensamentos que, na ordem das coisas de fato existentes, não tenham ainda sido concebidos, quanto para fazer referência ao que permanece como pura possibilidade no entendimento divino. Esta interpretação é ainda reforçada quando se tem em conta o texto que Grua chamou de *Discussão com Gabriel Wagner*, já citado em outro momento deste capítulo (p. X). À afirmação de Wagner de que a ordem do mundo não poderia ser outra que não esta existente e de que nossos conceitos têm como origem as coisas efetivamente existentes, Leibniz responde que o que é meramente possível antecede por natureza ou razão as existências, e que, sendo os possíveis a origem do que existe, são também a razão da construção de ligações presente nas e entre nossas ideias e conceitos. Também desse modo se compreende o porquê da afirmação de Leibniz, neste mesmo texto, de que a conexão entre os conceitos surge da conexão entre os objetos possíveis ou ideias, numa formulação bastante semelhante à que aparecerá, seis anos depois – a *Discussão* é de 1698 – nos *Novos Ensaios*, segundo a qual nossas ideias, embora diferentes das de Deus em perfeição, concordam com ele numa mesma relação, sendo essa relação o fundamento da verdade: como já assinalado acima, as ideias de Deus são a essência das coisas, e, como tais ideias concernem tanto ao que existe como ao que permanece possível, e a verdade de nossos pensamentos encontra sua raiz na relação que mantêm com as coisas, podemos conceber também proposições verdadeiras possíveis, relativas às realidades meramente possíveis.

verdadeiro é que afirma da natureza do círculo uma propriedade que efetivamente lhe concerne: uma das notas características que definem a coisa círculo é ser ele a figura de maior área, de modo que é verdadeira a proposição constituída de tal sorte que a conexão entre os termos que dela constam exprima a relação de identidade entre o círculo e essa sua propriedade, pois tal enunciado diz do que é, que é. Assim, nossos pensamentos e ideias simplesmente exprimem as essências das coisas, de modo tal que exibem, nas redes complexas de relações que se podem estabelecer entre eles, a estrutura de conexões que se verifica antes nas coisas que buscamos conhecer. Há, portanto, analogia e proporção, correspondência, entre um sistema de ligações e outro, mas permanece a real distinção ontológica que separa nossas ideias das ideias de Deus, e somos capazes de verdade na medida em que nossos conceitos naturalmente expressam as essências no intelecto divino.

Assim, pouco importa que no caso das proposições que exprimem verdades de fato tenhamos de nos valer, no mais das vezes, dos dados da experiência para determinar seu valor de verdade, de modo que o princípio de inerência pareça, então, inócuo como fundamento de nosso conhecimento das coisas: uma vez afirmada a preeminência do vínculo entre os objetos em relação à ligação entre signos e conceitos, e dado que as construções linguísticas feitas no plano do discurso, assim como as ideias e as articulações de conceitos exprimem as relações existentes nas coisas, cumpre que mesmo nas verdades contingentes, na medida em que verdade⁶⁵ é a expressão de um juízo pelo qual se afirma que algo é algo, se estabeleça uma conexão de identidade total ou parcial entre os termos, pois tal ligação é, no enunciado, o símbolo de uma relação real pela qual se estabelece que o sujeito – a natureza significada pelo sujeito – é a razão do predicado – da propriedade significada pelo nome que ocupa a posição de predicado na proposição. Essa é, portanto, a forma e a natureza geral dos enunciados verdadeiros – qualquer que seja sua modalidade –, a expressão, no plano epistemológico, das relações que definem a natureza das coisas no plano ontológico, e não um mero critério para que se estabeleça seu valor de verdade, o qual se apresenta, no que concerne a uma grande classe de enunciados, de pouca utilidade.

Daí que Leibniz escreva, no artigo 8 do *Discurso de Metafísica*, que toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas: atribuir a um sujeito um predicado qualquer é verdadeiro desde que seja uma determinação da natureza desse sujeito ser aquilo que se exprime por meio do predicado, e as noções por meio das quais concebemos essas

⁶⁵ Para Leibniz, na maioria dos textos, sinônimo de proposição.

naturezas, bem como os signos linguísticos pelos quais figuramos nossos pensamentos em proposições, na medida mesma em que substituem as coisas em nossos raciocínios, e desde que bem constituídos, exprimem essas relações, de sorte que as conexões originariamente vigentes entre as realidades pelas quais supõem são a razão que justifica e legitima o vínculo entre o termo sujeito e o termo predicado enunciado pela proposição verdadeira.

2.2 Inclusão e correspondência

Toda a discussão empreendida até aqui neste capítulo teve como mote a resposta à seguinte pergunta: como é possível que Leibniz, de uma parte, defina a verdade das afirmações apenas por uma relação de inerência entre seus termos, e, de outra, exija um fundamento na coisa que se constitua como razão da atribuição? Como a verdade dos enunciados pode ser função de seus componentes e ainda assim requerer um fundamento *a parte rei*? Por sua vez, o esforço empenhado na tentativa de responder a essa questão teve como núcleo, de um lado, a tese de Leibniz de que o mundo é intrinsecamente dotado de uma estrutura racional, ideia esta que é exposta, por exemplo, no *Discurso de metafísica*, e, de outro, um estudo do modo como opera a razão e das estruturas conceituais e linguísticas que decorrem dessa operação. A investigação conduzida a respeito da constituição do pensamento mostrou que este é, por sua própria natureza, expressivo, de modo que as ideias e conceitos, bem como as línguas pelas quais os exprimimos e ainda o discurso racional em que relacionamos ordenadamente as noções que resultam do exercício da razão são tais que exibem, nas relações que estabelecem entre si, nas conexões que ocorrem entre os componentes de uma ideia ou conceito, as mesmas relações em que consiste a forma dos objetos. Dito isso, a relação de inerência em que, aos olhos de Leibniz, repousa a verdade das afirmações, bem como, em geral, a construção complexa de conexões existente entre os elementos de ideias, conceitos e fórmulas exprime uma estrutura análoga existente em algo que permanece realmente distinto do âmbito de nossos pensamentos: estes apenas exprimem as ideias de Deus ou correspondem a elas, isto é, correspondem às essências que se realizam nas coisas existentes neste mundo, bem como àquelas que permanecem puros possíveis, de modo que a relação de inclusão que define as afirmações verdadeiras é somente o reflexo de uma ligação real e, em certo sentido, anterior presente nas coisas que se concebem por meio das ideias, dos conceitos e das fórmulas dos termos. Todavia, a própria natureza expressiva do pensamento e das ideias torna desnecessário comparar o conteúdo das sentenças com a realidade sobre a qual versam a fim de verificar a verdade ou falsidade das primeiras, apesar da diferença ontológica

vigente entre o plano das noções pelas quais concebemos o mundo e o plano das ideias de Deus. Dito isso, se é possível falar em correspondência na teoria leibniziana da verdade, é preciso ter por certo que ela se estabelece em bases diferentes da doutrina correspondencialista tal como defendida por pensadores como Aristóteles e Descartes. Com efeito, Leibniz parece ainda se comprometer com elementos significativos implicados pela clássica teoria correspondencialista da verdade, mas o faz de maneira a modificar alguns de seus pressupostos, dentre os quais, e sobretudo, aquele que prescreve a necessidade de comparar o juízo com a coisa sobre a qual ele é a fim de verificá-lo ou falseá-lo. É precisamente o surgimento do conceito de expressão o que suspende essa exigência, como é possível depreender de tudo quanto foi discutido até este ponto, embora mesmo nos quadros delimitados por tal noção – e é nesse momento que faço referência aos aspectos do correspondencialismo que parecem sobreviver na doutrina de Leibniz – permaneça uma separação ontológica entre dois níveis de realidade, quais sejam, o das essências e o de nossas ideias, que apenas exprimem as essências, e embora a própria expressão possa ser pensada, e seja mesmo definida por Leibniz como *correspondência* de relações. Em outras palavras, não há mais necessidade de comparar o pensamento e a coisa, mas a autonomia mesma do pensamento face ao objeto sobre o qual se exerce decorre de uma correspondência estabelecida naturalmente e de partida entre os dois planos. Uma correspondência que, pensada desde a expressão, se aprofunda porque a forma do objeto se torna forma do pensamento.

Com efeito, sob o paradigma da expressão, os enunciados já não simplesmente descrevem de maneira adequada ou inadequada o real, mas exibem em sua estrutura mesma, nos conceitos e fórmulas postos em relação, os mesmos vínculos que existem *a priori* nas e entre as coisas, e assim se comportam como o resultado de um esforço de recriação, no plano intelectual, das coisas que se dão no mundo. Sendo assim, a relação de inerência entre uma realidade e suas propriedades deixa de ser somente dita e pensada e passa a constituir na mente uma estrutura de relações análoga à estrutura de conexões em que as coisas consistem: a proposição não só enuncia a relação real de identidade que funda sua verdade, mas se torna, ela mesma, idêntica, expressa ou virtualmente:

É preciso considerar, portanto, o que é ser verdadeiramente atribuído a um certo sujeito. *Ora, consta que toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas, e quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando o predicado não está expressamente contido no*

*sujeito, é preciso que esteja compreendido nele virtualmente. A isto os filósofos chamam in-esse, dizendo estar o predicado no sujeito*⁶⁶.

A pertinência da hipótese que afirma a presença em Leibniz de uma tal relação entre o ser e o conhecer que leva a que as estruturas do pensamento assumam a mesma forma ou construção de relações presente nas coisas – e que instaura, desse modo, uma continuidade formal entre o plano das essências e aquele de nossas ideias e operações cognitivas – é endossada pela análise comparativa de, sobretudo, três textos: *Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras* (1677), *Correspondência com Arnauld* (1686) e *Novos Ensaios* (1703-04), os quais revelam a permanência de uma certa formulação vocabular e conceitual sobre o tema. Com efeito, nesses textos Leibniz escreve que

“[...] se os caracteres podem ser empregados no raciocínio, deve haver neles uma construção complexa de conexões que convenha com as coisas, se não nas palavras individuais, [...] ao menos em sua conexão e flexão, o que me deu esperança de escapar à dificuldade⁶⁷ [...]. Pois ainda que os caracteres sejam arbitrários, seu emprego e conexão tem, no entanto, algo que não é arbitrário, a saber, certa proporção entre os caracteres e as coisas e entre os diferentes caracteres que exprimem as mesmas coisas. E esta proporção ou relação é o fundamento da verdade” (*Diálogo...*),

[...] sempre, em toda proposição afirmativa verdadeira, necessária ou contingente, universal ou singular, a noção do predicado está compreendida, de alguma maneira, na do sujeito; *praedicatum inest subjecto*; ou então eu não sei o que é a verdade. *Ora, não peço aqui mais que a ligação que se encontra a parte rei entre os termos de uma proposição verdadeira.*⁶⁸ (*Correspondência com Arnauld*)

E, finalmente, nos *Novos Ensaios*,

Pois ainda que entre nossas ideias e as de Deus haja uma infinita distância no que diz respeito à perfeição e à extensão, certo é que concordam numa mesma relação. Portanto, esta relação é o fundamento da verdade⁶⁹.

⁶⁶ Cf. Discurso de metafísica, §8, p. 16 da ed. cit., grifos meus.

⁶⁷ A dificuldade a que Leibniz se refere aqui diz respeito à afirmação de que, se dependemos dos caracteres para raciocinar, e uma vez que as proposições podem ser demonstradas a partir de definições – que se traduzem em fórmulas – e de proposições idênticas, além de dados da experiência, no caso das verdades de fato, e, dado, enfim, que as definições são construídas por nós pela combinação de conceitos mais simples ou de signos da linguagem que signifiquem tais noções simples, as verdades dependeriam dos signos, e seriam, por isso, mentais ou nominais, a depender da espécie dos sinais.

⁶⁸ Grifo meu.

⁶⁹ *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, IV, V, pp.469-473.

Na medida em que as operações de nosso pensamento participam da ordem da natureza e exprimem a racionalidade divina, a qual atravessa o real, seus resultados apresentam a mesma estrutura ou forma de relações vigente nos objetos, pois, ainda que não criemos o mundo, pensamos como Deus cria⁷⁰: isto posto, imitamos ou exprimimos, em nossas operações cognitivas, ao concebermos ideias e inventarmos conceitos, assim como ao relacionarmos tais conceitos e os caracteres que os representam no discurso, a mesma construção de relações que se verifica nas coisas e que fundamenta a verdade de nossos pensamentos. Portanto, dada a invariância formal implicada pelo conceito de expressão, a qual se explica pela congruência de relações entre os elementos constitutivos das séries que se entreexprimem, bem como a relação expressiva existente entre nossas ideias e operações cognitivas e as ideias de Deus, os enunciados afirmativos verdadeiros, porque formados por tais operações e constituídos por tais conceitos, e ao afirmarem uma relação de inerência ou de identidade de fato presente no objeto sobre o qual versam, exibem entre seus constituintes a mesma estrutura formal que se verifica na realidade de que tratam e que funda sua verdade, de modo que toda proposição afirmativa verdadeira tem esta natureza, forma ou estrutura: “AB é B”, ou seja, o conceito do termo predicado é parte constitutiva do conceito do termo sujeito.

A convicção demonstrada por Leibniz de que a realidade é perpassada por uma construção racional cuja ordem, sob a vigência da teoria da expressão, se reflete na forma como operam as inteligências finitas e nas produções⁷¹ que resultam de tal operação, e de modo a que essas produções assumam o mesmo constructo de interações vigente nas coisas, tanto nas possíveis quanto nas existentes, parece ser o marco em que se inscreve o projeto leibniziano da Característica Universal, e da criação, implicada por esse projeto, de um cálculo de relações⁷², baseado no emprego de caracteres da linguagem, que tornasse possível descobrir,

⁷⁰ Cf. O infinito em Leibniz: a infinitude divina e o infinito em nós. In *Cadernos Espinosanos*, nº 34, 2016, pp. 29-63.

⁷¹ Vale reforçar, embora isso já tenha sido explicitado mais acima, que não se trata rigorosamente de produções, uma vez que a alma contém desde sempre todas as suas ideias, as quais ela descobre e desdobra aos poucos graças a um esforço de reflexão.

⁷² Sobre isso, veja-se, por exemplo, *Signos e cálculo lógico* (texto posterior a 1684), em que Leibniz escreve, após ter explicitado os conceitos de caractere, de fórmula, de valor e de significado: “O *cálculo*, ou seja, a *operação*, consiste na produção de relações por meio de transformações das fórmulas, realizadas segundo certas leis prescritas. Mas quanto mais leis, ou seja, quanto mais condições se prescrevem para aquele que calculará, tanto mais complexo é o cálculo e também tanto menor e simples aquela característica. Assim, pois, é evidente que as fórmulas [...], as relações e as operações se comportam como conceitos, juízos e silogismos. Existem também *relações complexas* que supõem certas operações” (grifos no original). A partir de caracteres, fórmulas e das conexões que se estabelecem entre eles, descobrem-se, pois, as relações e propriedades presentes nas coisas que eles exprimem. Além disso, consideradas as correspondências que Leibniz estabelece entre fórmulas, relações e operações, de um lado, e conceitos, juízos e silogismos, de outro, parece, ademais, estabelecer uma relação também de correspondência entre o conjunto de elementos de que se constituiria

a partir do conhecimento da estrutura de conexões presente em ideias e fórmulas, as propriedades e relações constantes das coisas que se busca conhecer⁷³. A concepção leibniziana de verdade como inclusão do predicado no sujeito parece, do mesmo modo, devedora dessa compreensão da realidade e do conhecimento tal como este se constitui sob a égide da teoria da expressão: se no opúsculo *Sobre a natureza da verdade* Leibniz estabeleceu uma concepção adequada da natureza das verdades como o solo a partir do qual construir as ciências humanas, é bastante razoável considerar que este fundamento, porque sustentáculo de um pensamento a se construir como cálculo de relações e, de maneira mais profunda, porque alicerce de um conhecimento que se dá expressivamente, seja tal que apresente entre os termos de que se constitui a mesma relação de inerência que consta das coisas, e que ele afirma e exprime.

No primeiro parágrafo deste capítulo, escrevi que a verdade de que Leibniz recorrentemente fala em seus escritos é a verdade que se atribui às proposições e enunciados, de modo que a definição de verdade proposta pelo filósofo é antes uma definição de proposição verdadeira que uma definição da verdade. Apesar disso, parece correto afirmar que Deus, porque fonte de toda a realidade e Ser no sentido mais forte da palavra, é, também, Verdade. Porque seu entendimento é infinito, Deus conhece todas as coisas, que são, em primeiro lugar⁷⁴, essências em seu intelecto, por um ato único de intelecção que abarca perfeitamente sua natureza, e as relações existentes nas e entre tais essências ou ideias, porque coincidem à perfeição com as coisas criadas e possíveis, são o fundamento da verdade. As inteligências finitas, a seu turno, não conhecem os objetos senão discursiva e expressivamente, de sorte que estabelecem e organizam o conhecimento por meio de proposições e encadeamentos de proposições, concebendo, assim, ideias, conceitos e sistemas de nomes que, realmente diversos das ideias de Deus, as quais são o princípio da verdade, podem apenas exprimir os objetos e, exprimindo-os, exprimir a verdade. Daí que, oferecendo uma definição de proposição verdadeira, e, portanto, tratando a verdade tal como ela se apresenta no plano temporalmente desdobrado do discurso, segundo o modo de intelecção próprio aos espíritos

esse cálculo e a lógica aristotélica. Sobre isso, ver tese de doutorado de Tessa Lacerda, *A expressão em Leibniz*, defendida em 2006 no departamento de filosofia da FFLCH/USP.

⁷³ Como se viu mais acima, dada a expressão, é possível descobrir, somente pela contemplação das relações e propriedades da coisa que expressa, as relações e propriedades da coisa expressada.

⁷⁴ As coisas criadas são mais que ideias ou essências e, enquanto criadas, existem fora do entendimento divino, embora dependam continuamente de Deus porque são continuamente criadas por ele. São, no entanto, a instanciação de uma essência já perfeitamente determinada no que concerne aos seus predicados e propriedades.

finitos, e enquanto expressão de algo mais fundamental – a natureza mesmas das coisas, consubstancial à fonte da Verdade – Leibniz deva estabelecer que a natureza de todo enunciado verdadeiro seja determinada pela relação de inclusão de seu termo predicado a seu termo sujeito, sendo, pois, esta relação entre os termos no enunciado o correspondente e a expressão da relação real que funda sua verdade. A relação que há entre Deus e as proposições parece, pois, ser somente aquela pela qual ele vê a priori e intuitivamente a relação real de inclusão que torna verdadeira a relação enunciada pelas proposições, sendo, ademais, o fundamento de sua verdade, já que suas ideias dão forma ao real. Assim, ele entende perfeitamente a razão de verdade de toda proposição verdadeira, mas seu conhecimento permanece independente das proposições e de sua concatenação no discurso justamente porque ele pensa as coisas *tota simul*, e os enunciados parecem de fato pertencer, enquanto princípio de ordenação do saber e modo mesmo de inteligência, a um conhecimento que se dá finita, discursiva e expressivamente. Concebemos ideias e formamos enunciados por imitação expressiva das ideias de Deus⁷⁵, de sorte que há coincidência do complexo de relações presente numa instância e em outra, e não é outro senão esse o motivo pelo qual toda proposição verdadeira exhibe a mesma relação de inclusão que se dá nas coisas e funda a verdade do pensamento finito.

⁷⁵ Cf. Discurso de metafísica, §28, p. 60: “Temos assim em nossa alma as ideias de todas as coisas apenas devido à contínua ação de Deus sobre nós, quer dizer, pela razão de todo efeito exprimir sua causa, e por isso a essência da nossa alma é uma certa expressão, imitação ou imagem da essência, pensamento e vontade divina e de todas as ideias aí compreendidas”. Esta imitação não se dá no entanto, no sentido da constituição de uma cópia, em nosso espírito, das ideias de Deus, pois em Leibniz a imitação parece compreender um elemento dinâmico: nossas ideias não são só a representação do complexo de conexões que se verifica entre as propriedades de um objeto, mas também a atividade pela qual se concebe essa representação, a capacidade de a conceber quando a ocasião se apresenta, e o método que a alma segue a fim de constituir tal representação. Além disso, não se trata de cópia porque aquilo que exprime não é necessariamente igual à coisa expressada – a identidade não é mais que um caso da expressão – sendo necessária apenas a existência de analogia ou proporção de relações, isto é, congruência entre os sistemas de relações constantes da expressão e do exprimido.

Capítulo 3

A potência do conceito – verdade e noção completa

Num dos principais textos em que defende a necessidade da constituição da linguagem e da atualização dos conceitos como instâncias que expressem a natureza e por meio das quais nos seja possível organizar nossos pensamentos e construir as várias ciências, Leibniz escreve que “Deus, quando pensa e calcula, faz mundos”. Esta afirmação, a qual acompanha a passagem do *Diálogo*⁷⁶ em que um personagem desafia o outro a constituir qualquer raciocínio encadeado sem que se institua, por meio da linguagem e da atualização conceitual, um cálculo que reflita o sistema complexo de conexões que define as coisas, parece estabelecer uma relação de analogia entre nossa atividade de atualização de conceitos e construção de sistemas de símbolos, e a ação de Deus, que, por meio da combinação das noções absolutamente simples que formam sua natureza, engendra toda a realidade, tanto aquela parcela do real que se exprime neste nosso mundo quanto a que permanece em estado de pura possibilidade. Sendo assim, se nós concebemos ideias – isto é, pensamos atualmente em conteúdos mentais já desde sempre presentes em nosso espírito – e, por meio da combinação de elementos das ideias, formamos conceitos, bem como inventamos signos e gramáticas para, com isso, conhecer a essência dos seres e de seus acidentes, fixando-a em conteúdos apreensíveis e dotados de uma legislação que capture tão bem quanto possível a ordem mesma de articulação das coisas, essa ação calculadora, operada por Deus ao infinito e de infinitas maneiras, dá origem àquilo que somos e a tudo quanto sobre o que se debruça nosso pensamento. Novamente, “Deus, quando pensa e calcula, faz mundos”, e isso exprime toda a potência do conceito no pensamento leibniziano. De fato, para o filósofo, o conceito é a definição mínima de ser, e tudo quanto é, possível e existente, é, em primeiro lugar, conceito adequado.

Isto posto, se ao pensar formamos na linguagem um constructo de interações entre símbolos e conceitos capaz de exprimir a rede de relações constantes das coisas, essas mesmas coisas são o produto de operações análogas realizadas por Deus. Nos escritos em que expõe o projeto da característica universal, bem como naqueles relativos à construção de um *organon* das ciências capaz de concertar as várias disciplinas e fazer que uma se beneficie dos avanços alcançados pela outra, Leibniz estabelece como princípio necessário à consecução deste

⁷⁶ Cf. *Diálogo sobre a conexão entre as coisas e as palavras*, in *Escritos filosóficos*, Madri: 1982.

propósito a descoberta de um alfabeto dos pensamentos humanos, ou seja, de noções primitivas as quais seriam as condições mais fundamentais da construção de todos os demais conceitos. Conforme escreve o filósofo⁷⁷, é a partir desses gêneros supremos que se formam todas as outras noções, tanto aquelas que exprimem propriedades conversíveis da coisa – as quais se oferecem como definições nominais dessa natureza, uma vez que a partir delas é possível derivar todos os demais atributos desse ser – como os predicados mais amplos que ela, isto é, como o gênero a que pertence sua espécie:

Mas também concluí que só deveríamos constituir a ordem dos gêneros supremos como se faz com os números, e assim também apareceria a ordem dos gêneros inferiores se os gêneros supremos, ou que se supõe serem supremos, fossem infinitos, como ocorre com os números, onde os primitivos podem ser considerados como supremos, pois é possível chamar a todos os pares, binários, a todos os divisíveis por três, ternários, etc., e é possível expressar os números derivados por meio dos primitivos como se fossem gêneros. [...] E, assim, se se propõe uma espécie qualquer, podem-se enumerar ordenadamente as proposições demonstráveis a respeito dela, ou seja, tanto os predicados mais amplos que ela quanto os conversíveis nela, dentre os quais é possível selecionar os mais importantes⁷⁸.

Esses primeiros predicamentos, por meio dos quais nos seria dado analisar e reunir, em progressão de complexidade, os conceitos aptos a exprimirem os vários extratos do real, são, eles mesmos, o reflexo das perfeições de Deus; daí que Leibniz escreva, em carta à princesa Elisabeth⁷⁹, que os fundamentos de sua característica são os mesmos que lhe permitiriam completar a prova cartesiana da existência de Deus, por meio da demonstração da compatibilidade lógica de seus atributos: tal como escreve o filósofo nesta carta, se nossos pensamentos primitivos permitem determinar a origem e a formação dos conceitos mais complexos de que nos servimos para conhecer as coisas, aquilo que eles exprimem, isto é, as perfeições divinas, são a natureza mesma de tudo quanto é e existe.

Sendo assim, se, ao nos voltarmos para nossa alma, tornamo-nos, por esse exercício mesmo, mais e mais conscientes dos conceitos e articulações de conceitos de que nos servimos para conhecer as coisas, e se o fazemos em progressão de complexidade, todos os extratos da

⁷⁷ Cf. *Sobre a síntese e a análise universal, ou sobre a arte de descobrir e de julgar*, in *Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas, 1982.

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ Carta de Leibniz à princesa Elisabeth, escrita em 1678: “Mas, por hora, basta assinalar que o que funda minha Característica é, do mesmo modo, o fundamento da demonstração da existência de Deus. Os pensamentos simples são os elementos da Característica, e as formas simples são a fonte das coisas. Sendo assim, sustento que todas as formas simples são compatíveis entre si. Esta é uma afirmação cuja demonstração não saberia dar sem ter que explicar os fundamentos de minha Característica. Se isso me for concedido, segue-se que a natureza de Deus, que inclui todas as formas simples tomadas absolutamente, é possível. Sendo assim, provamos que Deus é, desde que seja possível. Logo, existe. E eis o que havia a demonstrar”. Carta retirada do volume *Filosofia para princesas*, edição e notas de Javier Echeverría, grifo meu.

realidade são também constituídos segundo a composição, mais ou menos complexa, dos atributos de Deus. Dentre essas noções, o foco da análise aqui será aquilo que o filósofo denomina, no artigo 8 do *Discurso de Metafísica*, substância individual. A primeira definição apresentada por Leibniz nesse parágrafo descreve a substância como um ser a que se atribui um grande número de predicados, e que não é, a seu turno, atribuído a nenhum outro. No entanto, embora baste para distinguir a natureza de uma substância individual de outras naturezas – como as que remetem a seres incompletos, por exemplo –, tal definição não explicita as condições que tornam possível a independência e autonomia que são a essência da substância individual, e, por conseguinte, não mostra se é possível uma natureza que seja fundamento único e último da predicação.

Isto posto, há ao menos duas condições a serem satisfeitas a fim de determinar a passagem da definição meramente nominal para a definição real de substância, ou seja, para aquela definição que permite compreender se são possíveis e compossíveis os caracteres assinalados acima, a unicidade – pela qual uma substância nunca é idêntica a outra, pois, neste caso tratar-se-ia de uma única substância, e não de duas – e a autonomia, segundo a qual a natureza da substância se estabelece como a única fonte capaz de explicar perfeitamente tudo quanto lhe ocorre. A primeira dessas condições remete à definição leibniziana de verdade como inclusão do predicado no sujeito. Como discutido no capítulo anterior, a relação de inerência que define a natureza dos enunciados verdadeiros concerne primária e essencialmente aos seres que se exprimem por meio do termo sujeito e do termo predicado, e só diz respeito aos conceitos e símbolos na medida em que estes substituem as coisas nos pensamentos e proposições, sendo a ligação entre as coisas, portanto, o fundamento da conexão entre os signos e ideias. Assim, se no caso de uma proposição verdadeira a conexão entre os termos é determinada pela relação de inerência efetivamente existente entre as coisas que se exprimem por meio do sujeito e do predicado, de tal modo que a ligação entre antecedente e conseqüente é o equivalente epistemológico das conexões que definem a natureza das coisas, segue-se que tudo quanto pode ser verdadeiramente afirmado da realidade que se exprime por meio do sujeito subsiste em sua natureza.

Sendo assim, e uma vez que só os predicados essenciais, tais como, para César, o fato de ser homem, não são suficientes para determinar completamente a natureza de uma substância individual, pois um indivíduo é tal que se distingue de todo outro ser e encontra em sua natureza a razão plena e cabal de tudo quanto lhe acontece, de modo que é necessário que a

noção que designa uma tal natureza seja absolutamente determinada, isto é, contenha em si tudo quanto pode ser verdadeiramente predicado do sujeito a que ela é atribuída. A definição de verdade como inclusão do predicado no sujeito dá, portanto, legitimidade lógica à tese da noção completa: com efeito, é a pertença de todos esses predicados ao conceito que define a natureza desse ser o que garante que ele se distinga de não importa qual outra substância individual e se erija como fundamento último da predicação, ou seja, como um sujeito que não encontra senão em sua própria natureza a razão de todos os acontecimentos – figurados na noção como predicados – que lhe concernem.

Conforme nota Carlos Alberto Ribeiro de Moura⁸⁰, só um núcleo duro de predicados essenciais não é suficiente, nos quadros da filosofia de Leibniz, para determinar um indivíduo, e tampouco é possível seguir Aristóteles e pensar a substância como um composto de forma e matéria, sendo esta matéria um conjunto de determinações que resiste a uma definição adequada de sua natureza, em virtude da tese leibniziana de que o mundo é plenamente inteligível, não havendo nada, na ordem do universo, de que não se possa dar a razão segundo uma lei determinada. Daí também que Leibniz escreva a Arnauld, no rascunho e na carta de 14 de julho de 1686, que não se pode raciocinar da mesma maneira sobre a noção específica da esfera, que é vaga e envolve somente verdades eternas e abstratas, e a noção que designa um indivíduo, pois este conceito, ao contrário do primeiro, contém tudo que diz respeito às circunstâncias de tempo e lugar, bem como as relações que esse indivíduo estabelece com todos os demais deste universo, de sorte que, ao fim e ao cabo, seu conceito adequado encerra a série total das coisas que constituem o mundo graças à conexão de todas as partes do universo.

São essas circunstâncias particulares aquilo que completa a singularidade, e o que determina os indivíduos que pertencem a cada mundo como partícipes únicos de tal série de coisas. Daí também a afirmação de que mesmo as verdades contingentes apresentam a estrutura “AB é B”: mesmo os acontecimentos e relações são determinações intrínsecas à natureza do sujeito – do ser que se concebe por meio da noção do sujeito –, pois, se estivessem ausentes de seu conceito jamais seria possível estar seguro de que se trata de uma natureza única e última, ou seja, plenamente independente e que não se identifica a nenhum outro ser. É isso, pois, que significa ser verdadeiramente atribuído a um sujeito: tudo quanto efetivamente constitui sua

⁸⁰ Cf. *Contingência e infinito*, in Cadernos de História da Filosofia e de Ciências, Campinas, série 3, vol. 1, pp. 31-53, jan-jun. 2000.

essência tem de estar contido nesta, tanto os predicados essenciais – os quais põem um conceito mais simples que servirá de estrutura para que se atribuam os demais predicados⁸¹ - quanto os predicados acidentais, e é possível passar da definição meramente nominal de substância individual para a definição real a partir da consideração da natureza geral das verdades porque assim se passa da mera afirmação da substância como ser absolutamente autônomo e totalmente distinto, para o que assegura que essa autonomia e essa singularidade, na medida em que se constituem como caracteres definidores de substancialidade, são possíveis em si mesmas, e capazes, além disso, de serem reunidas no mesmo sujeito: se tudo quanto pode ser verdadeiramente atribuído a um sujeito tem de estar fundado em sua natureza, sendo esses acontecimentos, na medida em que constituem índices de um conceito, notas características da coisa, segue-se que tais notas devem poder ser compreendidas como constitutivas deste conceito, seja explícita, seja virtualmente, sendo a totalidade infinita do que essa natureza abarca inteligível só para Deus, uma vez que só seu entendimento pode compreender, por um único ato intuitivo, a ligação que há entre o sujeito da noção e o predicado que lhe pertence.

Isto posto, sendo a noção de uma substância individual tal que é suficiente para dar a razão de tudo quanto lhe ocorre, segue-se que não há nenhum sujeito mais fundamental ao qual seja preciso recorrer para justificar aqueles acontecimentos. Daí, finalmente, que a tese da verdade como inclusão do predicado no sujeito se constitua como princípio que permite dar legitimidade lógica à tese da noção completa: se toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas, então é o fato de que todos os predicados são a natureza mesma de um sujeito completo o que garante que seja ele próprio a razão de tudo que lhe ocorre.

Ora, além da definição de verdade, como apontado acima, há uma outra condição a ser satisfeita para estabelecer a passagem da definição nominal de substância para a definição real. E esta segunda condição remonta à teoria da expressão, a qual se apresenta como fonte da infinita variedade de circunstâncias e acontecimentos que constituem as noções completas.

3.1. Expressão: expressão e exprimido; proporção e analogia; ação

⁸¹ Cf. *Contingência e análise infinita em Leibniz*, in *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 104, dez/2001, pp. 71-96. Artigo de Ulysses Pinheiro.

Embora, em capítulo anterior deste trabalho, a doutrina da expressão tenha sido explorada sobretudo no que diz respeito às potências epistemológicas que envolve, sua aplicação ultrapassa largamente os limites de uma teoria do conhecimento. Dentre os escritos em que a expressão é claramente explicada por Leibniz, dois dos mais notáveis parecem ser a carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687 e o opúsculo *O que é a ideia*, de 1678. Neste último texto, Leibniz emprega sua teoria da expressão a fim de delimitar o conceito de ideia e distingui-la, paulatinamente, de outros conteúdos mentais. Assim, a ideia tem, como um de seus índices característicos, a capacidade de exprimir o objeto de que é ideia, ou seja, ela é tal que as relações constantes dos elementos que a constituem mantêm uma relação regrada e proporcional com as conexões que se verificam entre as notas características constantes da coisa de que é ideia. Assim, é ao expor essa propriedade da ideia que Leibniz define a expressão:

Diz-se que exprime uma coisa aquilo que em que há relações (*habitudines*) que correspondem às relações da coisa exprimida. Mas essas expressões são várias, por exemplo, as medidas da máquina expressam a máquina mesma, a projeção de um sólido sobre um plano expressa o sólido, o discurso expressa pensamentos e verdades, as cifras expressam números, a equação algébrica exprime círculos ou outras figuras. E o que todas essas expressões têm em comum é que só pela contemplação dos aspectos daquilo que expressa podemos chegar ao conhecimento da coisa exprimida. Daí resulta evidente que não é necessário que aquilo que expressa seja igual à coisa exprimida, desde que se conserve uma analogia entre as relações⁸².

Deste trecho é possível já depreender ao menos três das principais características da expressão: com efeito, trata-se, em primeiro lugar, de uma relação, que, além disso, se explica pela ordem, proporção, constância, congruência ou regra existente entre as duas coisas relacionadas⁸³, ou, dito por outras palavras, a relação expressiva é tal que, pelo conhecimento das relações constantes de um dos termos relacionados é possível apreender as relações e propriedades pertencentes ao outro. É assim que, segundo as regras da geometria analítica, se exprimem figuras geométricas como o círculo em equações algébricas, de tal modo que, analisando-se as propriedades e relações que se podem deduzir da equação descobrem-se as relações e propriedades do círculo correspondente, do mesmo modo como, pela projeção de um corpo sobre o plano é possível fazer afirmações sobre o corpo pela tão-só compreensão

⁸² Cf. *O que é a ideia* In Escritos filosóficos, Madri: 1982.

⁸³ Os termos implicados na relação expressiva não são necessariamente realidades simples ou incomplexas, mas frequentemente, como o demonstram os exemplos mobilizados por Leibniz n' *O que é a ideia*, consistem em multiplicidades cujos elementos mantêm uma relação constante e ordenada. Assim é que o complexo de conexões constante de uma ideia, por exemplo, se exprime numa construção de conexões entre sinais da linguagem, bem como a multiplicidade que se verifica no discurso exprime verdades, e que a cada ponto de um círculo corresponde um ponto numa elipse, segundo as leis de expressão que relacionam essas duas multiplicidades.

das propriedades da imagem projetada. Além de ser uma relação e de ter como particularidade a ordem e proporção entre os elementos relacionados, de modo que é na forma ou na estrutura de relações que reside o que permanece invariante em meio às variações, ou ao que há de único em cada termo, a expressão se caracteriza também pela multiplicidade de termos que pode envolver – no caso, por exemplo, da relação expressiva entretida pelas substâncias que constituem o mundo, todas se entreexprimem ao infinito – e pela amplitude de sentidos que assume e séries a que se aplica, enquanto o conceito mesmo permanece, por assim dizer, uno. No próprio trecho de *O que é a ideia* em que expõe a definição do conceito, Leibniz assinala que sua vigência percorre um arco que vai da matemática à linguagem, da relação entre o espírito e suas ações, até a relação entre o mundo enquanto efeito da causalidade divina e Deus: o mundo exprime Deus, e este se exprime no mundo. Enfim, embora isso não seja imediatamente claro pela leitura do texto de 1678, a expressão se caracteriza também por ser uma relação biunívoca, de modo que a expressão, a qual, num dos sentidos da relação, exprime a coisa expressada, torna-se, no outro sentido, o termo exprimido, ou, nos termos pelos quais Lacerda o explica, a correspondência implicada pela relação expressiva também se dá em sentido inverso⁸⁴. Assim é que, para empregar as palavras usadas por Leibniz ao final de *O que é a ideia*, “pode ocorrer que tudo aquilo que procede da mesma causa se exprima mutuamente”, o que também dá a razão pela qual as substâncias que pertencem a um mesmo mundo exprimem umas às outras: isso ocorre porque são todas concebidas e levadas à existência por Deus, causa única de todas.

Ora, no interior dessa multiplicidade de aplicações de que é portador o conceito de expressão, e que o faz articular em torno de si temas tão diversos quanto epistemologia, teologia, metafísica e ontologia, será precisamente esta última forma da amplitude da expressão que será necessário elucidar aqui, tendo em vista a compreensão do modo de ser específico das substâncias individuais e daquilo que, já no *Discurso de metafísica*, de 1686, parece ser um dos princípios de constituição, elemento genético, portanto, das noções completas.

Antes, porém, de realizar a análise do modo como o conceito de expressão opera no *Discurso de metafísica*, talvez seja mais proveitoso para sua compreensão tomar a carta que Leibniz escreve a Arnauld em 1687, a qual, embora posterior ao opúsculo de 1686, pertence a um conjunto de escritos em que Leibniz esclarece e aprofunda conceitos justamente porque se vê

⁸⁴ Cf. *A expressão em Leibniz*, p. 12. Tese de doutorado defendida em 2006 no departamento de filosofia da FFLCH/USP.

insistentemente e, não raro, duramente questionado por um interlocutor que põe em dúvida algumas das mais importantes teses expostas e desenvolvidas no texto de 1686. Conforme o próprio Leibniz narra ao Landgrave de Hesse, estando ele sem ter nada que fazer, decidira escrever um pequeno discurso de metafísica, no qual estariam contidas explicações sobre a natureza da alma, a união entre a alma e o corpo, a natureza das ideias, além de outros temas, o qual ele gostaria de comunicar a Antoine Arnauld, importante teólogo e lógico da época, - o filósofo de fato pede ao Landgrave que envie o sumário do *Discurso* e suas cartas a Arnauld – a fim de obter deste últimas opiniões sobre o trabalho, e, por meio da conversa que pretendia estabelecer com o pensador francês, esclarecimentos e instrução sobre questões tão difíceis quanto aquelas sobre as quais se propusera meditar, e que, como era notório⁸⁵, eram também objeto de reflexão por parte de Arnauld.

Arnauld recebe, pois, o sumário do *Discurso de metafísica*, e, a despeito da péssima primeira impressão que tem do texto leibniziano, começa com o filósofo alemão uma troca de correspondências que se estende por quatro anos, e tem como tema de discussão, dentre várias outras, a noção de expressão. Leibniz empregara recorrentemente esta palavra ao longo de quase todas as cartas que remetera a Arnauld entre 1686 e 1687, sem, no entanto, explicitar a definição do conceito. Uma das ocasiões em que Leibniz emprega o termo é aquela em que escreve, ao explicar as consequências de sua teoria da substância, que a alma expressa naturalmente tudo o que ocorre no universo, e, mais particularmente, o que tem lugar em seu corpo próprio. Nesse momento, Arnauld pergunta a Leibniz o que é, afinal, exprimir, e acrescenta:

[...] se por exprimir vós entendeis um pensamento, não posso compreender como a alma pode ter mais pensamentos sobre o movimento da linfa nos vasos linfáticos que sobre os satélites de Saturno. Se, todavia, por expressão entendeis outra coisa, não sei o que pode ser, e, uma vez que não o explicais, não sei em que esse conceito pode ser útil para explicar, por exemplo, como a alma se dá o sentimento de dor quando sofro uma picada em meu braço, pois ela não poderia ter conhecimento de que me firo a não ser quando sinto a dor⁸⁶.

Ao que Leibniz responde com uma definição de expressão e com a aplicação do conceito à dificuldade proposta por Arnauld – relativa à explicação do modo como a alma sente dor quando o corpo é ferido – e, de maneira mais genérica, ao problema concernente a como se dá a relação entre alma e corpo. A resposta de Leibniz a essa questão aparece aqui como parte

⁸⁵ Veja-se, por exemplo, a controvérsia que envolvera Arnauld e Malebranche acerca da natureza das ideias, em relação à qual Leibniz se posiciona no opúsculo *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias*, de 1684.

⁸⁶ Carta de Arnauld a Leibniz de 28 de agosto de 1687.

do esforço pelo qual o filósofo se afasta tanto da hipótese da ação real e transitiva de qualquer substância sobre uma outra, e mais particularmente para o problema proposto por Arnauld, do corpo sobre a alma e vice-versa, hipótese essa que ele compreende como tributária da explicação da ligação entre alma e corpo defendida por Descartes em sua *Sexta Meditação*, quanto da hipótese das causas ocasionais, cujo principal autor é Malebranche, e pela qual nem o corpo age sobre a alma nem essa sobre o corpo, mas, de preferência a isso, Deus atua sobre a alma no momento preciso em que o corpo é ferido, de modo a causar nela o sentimento de dor, e, reciprocamente, age também sobre o corpo, ferindo-o no momento em que a alma é acometida de dor. De acordo com essa hipótese, não há causas internas ao mundo, e somente Deus é causa eficiente de tudo quanto tem lugar na realidade, o que a um só tempo priva o mundo da autonomia pela qual os seres que o habitam seriam capazes de produzir seus fenômenos, e ofende a perfeição divina, uma vez que leva à afirmação de que a Deus falta capacidade para produzir um mundo que possa subsistir por si mesmo, mundo este que, pelo contrário, requer a intervenção constante de seu criador a fim de que se produzam os acontecimentos que nele têm lugar.

De preferência a essas duas hipóteses, que, para Leibniz, ignoram a natureza da substância e do ser completo em geral, o filósofo alemão propõe um terceira via, a qual consiste em afirmar que Deus, desde toda a eternidade, concebeu e criou as substâncias de tal sorte que as expressões que cada uma tem do universo se harmonizem, de modo que cada unidade substancial, exprimindo o mundo a partir de sua própria natureza e segundo as leis da relação que cada uma envolve, seguindo, portanto, estritamente as determinações de sua essência, opere, no entanto, de tal maneira que todos os seus acontecimentos e ações concordem com os de todos os demais seres, como se agissem uns sobre os outros, mas sem que isso ocorra de fato. Delineia-se, assim, a hipótese da concomitância ou da harmonia preestabelecida, pela qual o pensamento de Leibniz se tornaria famoso e que supõe a existência de um paralelismo entre as infinitas séries expressivas das infinitas substâncias que constituem o mundo. Ora, mas antes de estabelecer a tese da harmonia preestabelecida como princípio explicativo da ordem num universo cujos constituintes não agem efetivamente uns sobre os outros, Leibniz afirmara que as *expressões* de cada substância são harmonizadas pela ação organizadora de Deus.

Respondendo, pois, à pergunta de Arnauld – o que quereis dizer com a palavra ‘exprimir’ –, Leibniz escreve:

Uma coisa exprime outra (em minha linguagem) quando há uma relação constante e regrada entre o que se pode dizer de uma e de outra. É assim que uma projeção em perspectiva exprime seu geometral. A expressão é comum a todas as formas, e é um gênero de que a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são espécies. Na percepção natural e no sentimento animal, é suficiente que o que é divisível e material, e se encontra disperso em uma multiplicidade de seres, seja exprimido e representado em um único ser indivisível, ou na substância dotada de uma verdadeira unidade. E essa representação é acompanhada de consciência na alma racional, sendo então o que se chama de *pensamento*⁸⁷.

A definição exposta nesta carta guarda, pois, semelhanças com a que fora apresentada nove anos antes n' *O que é a ideia*, uma vez que, tal como no texto da década de 1670, a expressão aparece como relação, cujos termos estabelecem entre si uma conexão ordenada e proporcional, de modo que o que ocorre a um deles corresponde a um acontecimento no outro, sendo então possível, apenas pelo conhecimento da expressão, conhecer as relações e propriedades da coisa expressada, e vice-versa, e se trata, aqui, como lá, de uma relação bastante ampla, amplitude esta cujo acento agora recai sobre o fato de que a expressão é, como Leibniz explica, comum a todas as formas, sendo um gênero a que a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento racional pertencem como espécies. Ao afirmar que a expressão é comum a todas as formas, Leibniz se refere ao fato de que todas as formas substanciais – que em cartas anteriores ele definira como algo de análogo a alma, de que a natureza está plena – são capazes de expressão, e o que varia entre uma e outra, como a distinção que há, por exemplo, entre a expressão de que é capaz a alma racional e aquela que podem as almas dos animais, é tão somente o grau de perfeição dessa expressão, ou, dito de outro modo, enquanto nos espíritos a expressão é acompanhada de consciência e, por conseguinte, da capacidade de pensar a respeito das próprias ideias, com o que se estabelece a possibilidade de constituição de ciências, nos animais essa expressão se reduz à representação da multiplicidade do mundo na unidade indivisível que é a forma substancial e também na capacidade que têm de fazer associações de memória entre acontecimentos, imaginando, por exemplo, que eventos que uma vez se apresentaram como consecutivos se repitam na mesma ordem no futuro. Além disso, é preciso acrescentar que percepção natural e sentimento animal são próprios a todas as formas, enquanto o conhecimento racional pertence somente aos espíritos ou almas racionais.

Ora, essas três espécies em que se divide o gênero expressão assumem uma importância ontológica para as substâncias na medida em que, como assinalado acima, se estabelecem como princípio constitutivo de sua realidade interna. Com efeito, é ao representar, na

⁸⁷ Carta de Leibniz a Arnauld de 9 de outubro de 1687, grifo no original.

simplicidade de sua natureza, o que é múltiplo e se encontra disperso em muitos seres que cada substância se constitui a si mesma como articulação complexa de relações expressivas, as quais são únicas para cada ser completo porque engendradas desde o ponto de vista absolutamente singular que cada qual ocupa no sistema geral de fenômenos que é o mundo leibniziano. Assim, como no caso do problema acerca do modo como a alma se dá o sentimento de dor quando o corpo é ferido, o que ocorre é que a cada movimento que se verifica no corpo corresponde uma percepção ou representação proporcional na alma, do mesmo modo como, a cada percepção ou pensamento da alma corresponde um movimento no corpo, de modo que, respeitando a autonomia decorrente da definição da substância ou do ser completo em geral, a alma representa, segundo a operação de seus próprios recursos, e em conformidade com a natureza que lhe concerne desde toda a eternidade, tudo quanto se passa em seu corpo e, pela relação que este mantém com os corpos circunstantes, tudo que tem lugar no mundo inteiro. Portanto, se a alma pode ter conhecimento dos satélites de Saturno, isto não ocorre senão por causa dos movimentos que, afetando todos os corpos no pleno da matéria, impressionam, afinal, os olhos. Esses movimentos correspondem, a seu turno, a percepções na alma, as quais, unidas a ideias, nos tornam possível conhecer os satélites daquele planeta. E se, a despeito de nos apercebermos mais distintamente das afecções e movimentos de nossos corpos, e, só por meio dele, de todos os demais movimentos que têm lugar no pleno da matéria, não notamos o movimento da linfa nos vasos linfáticos com a mesma clareza com que conhecemos ou podemos conhecer os satélites de Saturno, isso se deve ao fato de que a alma, constantemente afetada por uma multiplicidade infinita de pequenas percepções e acontecimentos, os quais correspondem naturalmente aos movimentos de todos os corpos do universo, bem como acostumada aos movimentos naturais de seu corpo, não nota senão aqueles fenômenos mais singulares, os quais, por serem mais intensos, ou, por alguma outra razão, se tornarem mais distintos em meio ao fluxo constante de percepções, se tornam mais notáveis.

Leibniz vai ainda mais longe e afirma que a natureza da alma, ou de toda substância, é exprimir o universo segundo uma certa relação, e que toda percepção e pensamento que alguma vez tenha lugar para uma substância são natural e essencialmente expressões dos estados correspondentes do mundo. Portanto, uma vez que a atividade de exprimir o mundo se coloca, aqui, como natureza da substância – a natureza da substância é ser representativa – mais do que conceito lógico que se apresenta como sujeito último de uma cadeia de predicados, a substância individual leibniziana é instância dinâmica, capaz de gerar todos os

seus fenômenos e acontecimentos a partir da relação única que estabelece com o mundo a que pertence. Como, no entanto, conciliar tal definição de substância, tão fundamentalmente ancorada, ao que parece, na capacidade dinâmica desempenhada por cada ser completo para a produção de seus fenômenos e acontecimentos com a definição lógica de substância, pela qual essa não se estabelece senão como conceito? Além disso, tanto o *Discurso de metafísica* quanto a correspondência com Arnauld dão testemunho de que a própria noção completa, conceito que é, não pode ser pensada fora de um mundo e das relações expressivas que lhe dão forma.

De fato, embora no *Discurso de metafísica* e no conjunto de cartas trocadas entre Leibniz e Arnauld a definição geral de substância a apresente segundo pressupostos oriundos da lógica, tais como a definição de verdade como inclusão do predicado no sujeito e o princípio de identidade, a própria noção completa não pode ser compreendida apenas a partir da operação desses conceitos. Se no *Discurso* Leibniz empregara sobretudo a ideia de noção completa ao referir-se à substância individual, e retomara o conceito de forma substancial para, nos parágrafos 10 a 12, explicar a natureza dos corpos e o que fundamenta a unidade que neles se verifica, bem como o que há de real no movimento, nas cartas que o filósofo envia a Arnauld este último conceito, e as potências dinâmicas que ele implica – é porque são dotadas de força que as formas substanciais podem explicar e fundamentar o que há de real no movimento –, parece tornar-se cada vez mais candente, embora isso não implique a exclusão e nem mesmo o enfraquecimento, ao menos não ainda⁸⁸, da tese que define as substâncias como conceitos absolutamente completos. Pelo contrário, na correspondência a substância é ainda definida como noção, como entidade cuja primeira forma de ser é fundamentalmente lógica, mas, em suas respostas a Arnauld, Leibniz parece tornar mais explícitas algumas teses ou intuições que aparecem de maneira ainda um pouco tímida no texto de 1686, tais como a que define a substância como ser capaz de ação, o qual emerge como autor de si mesmo ao gerar seus acontecimentos, e aquela de que o ser completo não é possível se descolado de um mundo que aparece como requisito de sua constituição.

⁸⁸ Sobre o enfraquecimento da ideia de substância individual no pensamento leibniziano no período posterior à década de 1680, ver textos de Michel Fichant, por exemplo, *Da substância individual à mônada*, conferência proferida pelo intérprete em 2000 na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e publicada pela revista *Analytica* no mesmo ano: *Analytica*, vol. 5, número 1-2, pp. 11-24. Há também, do mesmo autor, o artigo *A última metafísica de Leibniz e a questão do idealismo*, publicada pela *Cadernos Espinosanos*, nº 15, pp. 9-40, 2006.

Uma leitura atenta do artigo 8 do *Discurso*, bem como dos parágrafos desse texto em que Leibniz apresenta sua teoria da substância - § 8 a § 16 – mostra como, no vocabulário mesmo que emprega para descrever os predicados que constituem a noção completa, o filósofo alemão se utiliza sobretudo de verbos de ação, que exprimem acontecimentos. É assim que a noção completa que designa Alexandre se explica por acontecimentos como a vitória sobre Dario e Poro, o fato de ter reinado na Macedônia e de ter morrido envenenado. Assim, aquilo que, do ponto de vista lógico, pertence à noção completa como notas características ou predicados que dela podem ser derivados por meio de um processo analítico, designa, mais do que uma série de predicados atribuídos a um dado suporte lógico, a série de fenômenos ativamente produzida por uma realidade dotada de capacidade e autonomia para o fazer. E essa autonomia, bem como a atividade ou dinâmica que ela comporta, parecem intervir na definição de substância individual ainda enquanto esta é concebida como noção completa, pois, como demonstra a discussão entre Leibniz e Arnauld acerca da impossibilidade da existência de muitos Adões tomados como indivíduos, ou seja, como noções plenamente determinadas, a noção completa é um conceito exaustivamente determinado, e tal determinação exaustiva não pode ter outra razão senão o fato de que o conceito de expressão, e o elemento ativo ou dinâmico que ele implica, operam já como condição de possibilidade dos conceitos completos. Ora, mas é muito complicado atribuir a conceitos capacidade de ação: trata-se, com efeito, de noções, de seres lógicos, realidades à primeira vista totalmente separadas de uma dimensão dinâmica. A despeito disso, há em Boutroux⁸⁹, quando este comentador escreve sobre a disputa dos possíveis à existência, uma ideia de existência infinitesimal que ajuda a pensar sobre a possibilidade de dizer dos conceitos que são capazes de ação. Ora, não é a existência ela mesma uma capacidade intrínseca de ação, que torna os seres substanciais aptos a gerarem no tempo os seus predicados? Se sim, seria correto falar em uma ação infinitesimal por parte das essências que exprimem existências contingentes, do mesmo modo como se mostra possível falar em existência infinitesimal desses mesmos possíveis? Em outras palavras, seria possível dizer das noções completas que elas agem em algum sentido e em alguma medida, ainda que sejam noções lógicas que derivam sua realidade da realidade do intelecto de Deus, e, mais que isso, a ação (infinitesimal) de que, á primeira vista, são capazes da ação que compete ao entendimento divino⁹⁰?

⁸⁹ Boutroux escreve sobre essa tese em sua introdução à *Monadologia: La Monadologia, édition critique établie par Émile Boutroux*, pp. 180-307.

⁹⁰ E parece interessante sempre ter em vista que Deus mesmo é a mais perfeita das substâncias e o mais sublime dos espíritos.

Capítulo 4

Expressão e infinito – o princípio de contradição não é razão suficiente da natureza

As etapas anteriores desta pesquisa tiveram como núcleo uma elucidação dos elementos lógico-matemáticos que se articulam para a formação da tese leibniziana da noção completa, apresentada por Leibniz no famoso parágrafo 8 do *Discurso de metafísica*, bem como uma apresentação do modo como esses elementos não bastam para determinar plenamente o sentido e a importância da tese dos conceitos individuais e em certo sentido requerem a consideração de noções que não encontram na lógica o seu fundamento – trata-se aqui, nomeadamente, do conceito de expressão, que, embora se inscreva no grande espectro do racionalismo leibniziano e pertença ao rol de noções racionalmente delimitadas pelo filósofo, não pertence ao cálculo lógico criado pelo autor nem como princípio nem como conhecimento a ser buscado, como assinala Jean-Baptiste Rauzy em sua introdução ao último bloco de textos do volume *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. É, pois, a expressão o que parece circunscrever o sentido de ação a que Leibniz se refere quando escreve que a ação é um dos caracteres definidores do que é ser uma substância, e é justamente a ação de exprimir o mundo inteiro o que se constitui como fonte da *infinidade* de predicados os quais dão forma à natureza interna de uma substância. Em outras palavras, a expressão é duplamente fundamental, do ponto de vista ontológico, para as substâncias: a ação que determina fundamentalmente o ser da substância – não parece de todo impertinente ou impreciso citar um texto tardio: “A substância é um Ser capaz de Ação”⁹¹, escreve Leibniz nos *Princípios da natureza e da graça* – é a ação de *exprimir* o mundo inteiro desde o ponto de vista absolutamente singular que ela ocupa no sistema geral de fenômenos, e as ações, paixões e acontecimentos gerados por esse exercício de refletir o mundo em pequena escala são o que propriamente forma sua natureza e sua identidade; são esses eventos e ações precisamente as circunstâncias particulares que completam a singularidade.

Ora, e sendo a natureza da alma ser representativa, nada a poderia limitar a expressar apenas uma parte do universo, do que se segue que ela se estende a tudo, vai ao todo, portanto,

⁹¹ Cf. *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*, § 1, p. 153, ed. cit.

contém em sua unidade inquebrável a “imensidão atualmente infinita que existe fora dela no universo”⁹².

O que dá ensejo para finalmente adentrar no tema do infinito em Leibniz, parte fundamental do percurso argumentativo a ser percorrido neste trabalho. Como explicam Burbage e Chouchan no livro *Leibniz et l'infini*, já mencionado antes nesta dissertação, é muito difícil compreender o conceito de infinito em Leibniz, em razão principalmente da multiplicidade de perspectivas desde as quais o filósofo aborda o tema, da ausência de uma definição precisa e rigorosa dessa noção nos escritos em que ela aparece – Leibniz nem mesmo esclarece se considera o infinito sempre de maneira unívoca ou se, pelo contrário, cada contexto em que o conceito aparece carrega também um sentido diferente de infinito – e da dificuldade em determinar mesmo na matemática, disciplina a partir da qual, a princípio, o filósofo apreende o conceito o que é, afinal, o infinito, e em quais contextos o termo pode ser corretamente empregado. Aqui, interessa sobretudo determinar a importância ontológica que essa ideia adquire no pensamento leibniziano, o que, embora pareça tornar menos árdua a tarefa, uma vez que exclui a necessidade de tratar com detalhe os sentidos metafísico e matemático, não representa em verdade uma facilitação por dois motivos principais: em primeiro lugar, porque mesmo na ontologia o conceito intervém segundo uma variedade de sentidos, o que torna sua análise, ainda que num contexto mais limitado, densa e complexa, e, em segundo, porque não parece ser possível pensar a noção de infinito desde uma perspectiva ontológica sem levar em conta as relações que mantém com os outros campos em que a noção aparece.

Em seu estudo, os dois autores de *Leibniz et l'infini* distinguem cinco sentidos segundo os quais a palavra “infinito” é empregada na *Monadologia*, tomada por eles como ponto de referência porque é um texto tardio e é chamado pelo próprio Leibniz de *Princípios da filosofia*: deveria, portanto, conter as grandes linhas da filosofia leibniziana, apresentadas em sua forma mais madura. Dentre essas cinco distinções, parece particularmente útil aqui tomar como núcleo de minha análise neste capítulo aquele que os autores elegem como o terceiro item de sua lista, a saber, “A infinidade da substância”.

Com efeito, além da infinitude divina e da infinidade de universos e seres possíveis presentes nas ideias de Deus, há um infinito que se diz das substâncias individuais, e de cada uma delas

⁹² Cf. Comentário ao fragmento de Pascal, *Desproporção do homem*. Este texto consta do livro *Leibniz et l'infini*, de Frank Burbage e Nathalie Chouchan. É um dos fragmentos compilados pelos autores no final do trabalho.

em particular. Sobre esse infinito que pertence às substâncias singulares, como característica inseparável de sua natureza, Leibniz escreve, na correspondência com Arnauld:

É que a noção de uma esfera não envolve senão verdades eternas ou necessárias, mas a noção do indivíduo envolve *sub ratione possibilitatis* o que é de fato e o que se relaciona com a existência das coisas e com o tempo, e, por consequência, ela depende de alguns decretos livres de Deus considerados como possíveis: pois as verdades de fato ou de existência dependem dos decretos de Deus. Também a noção da esfera em geral é incompleta ou abstrata, isto é, nela não se considera mais que a essência da esfera em geral ou em teoria sem ter em conta as circunstâncias singulares, e, por conseguinte, ela não envolve nada daquilo que é requerido para a existência de uma certa esfera; mas a noção da esfera que Arquimedes mandou colocar sobre seu túmulo é completa e deve envolver tudo o que pertence ao sujeito dessa forma. Eis porque nas considerações individuais ou práticas, *quae versantur circa singularia*, além da forma da esfera, entram ainda a matéria de que ela é feita, o lugar, o tempo e outras circunstâncias que, por um encadeamento contínuo, envolveriam enfim toda a sequência do universo se fosse possível seguir tudo o que essas noções envolvem⁹³,

Ao que o filósofo acrescenta – no mesmo escrito –, ao tentar responder à objeção que Arnauld lhe fizera sobre sua afirmação da existência de vários Adões,

[...] ao falar de vários Adões, eu não tomava Adão por um indivíduo determinado. Portanto, é preciso que eu me explique. E eis como eu o entendia. Quando se considera em Adão uma parte de seus predicados, por exemplo, que ele é o primeiro homem, colocado em um jardim de prazer, de cuja costela Deus tirou uma mulher, e coisas similares concebidas *sub ratione generalitatis* (quer dizer, sem nomear Eva, o paraíso e outras circunstâncias que completam a singularidade) e se chama de Adão a pessoa a quem esses predicados são atribuídos, nada disso é enfim suficiente para determinar o indivíduo, pois pode haver uma infinidade de Adões, quer dizer, de pessoas possíveis a quem isso convém, mas que são diferentes entre si⁹⁴.

Ao escrever sobre a ideia de singularidade no pensamento de Leibniz – ideia essa constantemente visada pelo autor em seus textos, de sua tese de doutorado⁹⁵ a textos tardios como a *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça* – Deleuze alerta sobre o risco de compreender que a constituição de indivíduo, para o filósofo de Hannover, é tal que ocorre a partir da paulatina e cada vez mais complexa convergência, para um certo núcleo duro de predicados, de camadas e camadas de propriedades que, acumuladas, circunscrevem a individualidade. Os textos de Leibniz dão a entender que os sujeitos completos se individualizam dessa maneira, mas se trata de compreensão recusada pelo autor desde textos bastante remotos, como a dissertação *De principio individui* mencionada algumas linhas atrás. Nesse escrito, composto por Leibniz em 1663, o que dá ao indivíduo seu caráter de indivíduo, ou, em outros termos, o que o individua, é sua entidade total, seria possível dizer, sua natureza

⁹³ Observações de Leibniz a carta que Arnauld lhe enviara em maio de 1686, pp. 106-8, ed. cit.

⁹⁴ Idem, p. 108, ed. cit.

⁹⁵ *Dissertatio de principio individui*, de 1663.

inteira, sem que se possa afirmar que um dado grupo de predicados, de preferência a outros que compõem a mesma noção, seja responsável por transformar o conceito que corresponde a um dado sujeito no conceito de um ser completo.

Embora não haja na obra posterior de Leibniz, ao menos não nos grandes textos em torno dos quais se articula o leibnizianismo, uma definição dos termos fundantes da individualidade construída sobre a noção de entidade total – mais uma vez, e como Leibniz afirmara no texto de 1663, é por sua entidade total que o indivíduo se torna precisamente o indivíduo que é – essa ideia parece perdurar no pensamento do autor: assim é que todos os predicados que perfazem a noção completa de Alexandre, por exemplo, são condições a circunscreverem sua identidade enquanto Alexandre, de modo que, ao fim e ao cabo, Alexandre torna-se precisamente o indivíduo que é em virtude da reunião completa de todas as suas propriedades: o indivíduo se individua por sua entidade total.

Ora, a reunião completa de predicados só conduz à determinação de uma identidade individual se for capaz de ir ao infinito. Em outras palavras, o infinito é requerido para a posição da singularidade plena e total que corresponde à natureza de um indivíduo. É isso o que se pode depreender dos trechos da carta de Leibniz a Arnauld de julho de 1686 citada acima, e de um opúsculo composto à época, em que o filósofo se refere de maneira ainda mais clara e contundente à estreita relação que se estabelece, em seu pensamento, entre as ideias de individualidade e infinito:

Deve-se precisar que nesta noção completa do Pedro possível, a qual concedemos que se oferece à visão de Deus, estão contidos não só os aspectos essenciais ou necessários (os quais decorrem, seguramente, das noções incompletas ou específicas, e isso de tal modo que se demonstram a partir dos termos, de maneira que seu contrário implique contradição), mas que também estão contidos os aspectos existenciais, ou, por assim dizer, os contingentes, já que é próprio da substância individual, a fim de que sua noção seja perfeita e completa, conter todas as circunstâncias individuais, contingentes ..., incluída a menor delas, porque de outro modo não seria última nem distinta de toda outra coisa, porque coisas distintas em algo mínimo serão já indivíduos diversos, enquanto que, [por outro lado], uma noção indeterminada na menor circunstância não seria perfeita, e poderia ser comum a dois indivíduos distintos⁹⁶.

As menores circunstâncias de tempo e de lugar são requeridas para determinar o conceito de um ser individual; faltasse o menor dos acontecimentos, ter-se-ia uma noção que poderia ser comum a dois ou mais sujeitos, portanto, uma noção talvez suficiente para designar um

⁹⁶ Cf. *Acerca da liberdade, do destino e da graça de Deus*. In *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, 1990, p. 85, ed. cit.

predicado a ser atribuído à noção completa de um indivíduo, mas não para distinguir o indivíduo mesmo de todo outro ser completo possível ou existente.

Essa completude exaustiva é, pois, uma exigência da definição real de substância individual apresentada por Leibniz no artigo 8 do *Discurso*, uma exigência que parece permanecer em textos posteriores, como os *Princípios da natureza e da graça* e a *Monadologia*: embora nesses escritos tardios Leibniz já não se refira às unidades substanciais como substâncias individuais, e embora, para alguns comentadores – tenho em vista aqui, sobretudo, Michel Fichant – não haja mais a noção de indivíduo na metafísica tardia de Leibniz, há aqui, como houvera nos textos da década de 1680, a necessidade de que esses seres fundamentais difiram entre si, já que do contrário nem sequer seriam seres e não seria possível perceber mudanças nos corpos e em outros fenômenos, uma vez que toda a realidade das coisas que percebemos no mundo deriva da realidade das substâncias. E essa remissão aos textos tardios de Leibniz, em que o filósofo escreve sobre sua teoria da substância em marcos um pouco diferentes daqueles que anos antes haviam norteado sua compreensão dessas unidades primordiais da natureza, dá ocasião para que enxerguemos o aspecto dinâmico da inclusão do infinito nas substâncias: como bem observam Burbage e Chouchan,

Leibniz distingue muitas espécies de substâncias, segundo o desenvolvimento maior ou menor da consciência, mas a “percepção” e a “apetição” pertencem a todas as substâncias, e não somente àquelas que são dotadas de consciência. Todas “percebem” o infinito e são marcadas por ele. [...] “Perceber é representar uma multiplicidade de estados na unidade de um mesmo sujeito: “Representar uma multiplicidade na unidade”. É aí que se situa a relação com o infinito: a substância é representativa, e essa capacidade de representação vai ao infinito: “A natureza [da mônada] sendo representativa, nada poderia limita-la a representar apenas uma parte das coisas..., todas elas vão confusamente ao infinito, ao todo...”⁹⁷.

Há, pois, dois sentidos segundo os quais o infinito se relaciona com as substâncias individuais e é requerido por elas: é ele o que as torna propriamente seres individuais, já que é ele o que completa a singularidade, e é para ele, na medida em que o infinito pertence ao mundo como uma propriedade sua, que a substância tende em seu esforço fundamental de expressão. O que nos conduz a outro dos significados de infinito na filosofia de Leibniz apontados por Burbage e Chouchan em sua obra: trata-se da infinitude do mundo.

O infinito do mundo leibniziano se diz em alguns sentidos: os principais deles concernem à presença de uma infinidade de substâncias individuais no mundo e à existência de uma multiplicidade infinita de acontecimentos e fenômenos que descrevem, mais propriamente, a

⁹⁷ Cf. *Leibniz et l'infini*, p. 25, ed. cit.

série ou cadeia de fatos que, ao fim e ao cabo, constitui a realidade deste universo existente e de todos aqueles que permanecem meramente possíveis. Como escrevem Chouchan e Burbage,

As substâncias singulares, tomadas uma a uma, são plenas de redobras e “vão ao infinito”: assim, elas representam uma infinidade que é aquela do universo inteiro. A totalidade das coisas existentes deve ser concebida como a “multidão infinita das substâncias simples”: “O detalhe [é] sem limites por causa da variedade imensa das coisas da natureza e da divisibilidade dos corpos ao infinito⁹⁸.”

É ontologicamente determinante para as substâncias exprimirem o todo, tenderem para o todo, todo este que é marcado pelo infinito. Pode-se, inclusive, concluir que o detalhamento infinito do universo é uma exigência da teoria leibniziana da substância: uma vez que a singularidade da substância – concebida por Leibniz como um ser individual – só pode ser dada pelo infinito, conclui-se que é preciso que o universo seja, ele também, infinito, já que é por sua atividade essencial de o exprimir que a substância constitui sua realidade. Daí que o singular pareça assumir o posto daquilo que permite a Leibniz afirmar as noções de infinito e de análise infinita como sustentáculos da contingência no mundo.

Ora, segue-se da presença do infinito nas noções completas das substâncias individuais, e no mundo, que as proposições que enunciam a ligação entre um sujeito singular – exatamente como aqueles dos quais deriva a realidade dos fenômenos – e um dado predicado⁹⁹ não podem nunca ser plenamente analisadas. Trata-se, pois, de enunciados irreduzíveis ao princípio de contradição/identidade, do que decorre, a seu turno, que a negação de tais asserções não é em si mesma logicamente contraditória e tampouco exprime uma realidade impossível.

Mas que consequências tem a afirmação de que o processo analítico de uma proposição contingente, de que toma parte o infinito, não tem fim, e, portanto, não é redutível ao princípio de contradição/identidade? Quais são as características desse princípio, e a que realidade ele se aplica como sua fonte de inteligibilidade? O que, afinal, é a razão suficiente de um acontecimento? Faz-se necessário neste ponto recuar por um momento na

⁹⁸ *Idem*, p. 26.

⁹⁹ Isso não é válido para todo e qualquer predicado que se possa afirmar de um sujeito individual. Com efeito, só são irreduzíveis à identidade plena e total aquelas afirmações que têm como termo sujeito um ser completo quando o predicado ligado ao sujeito é um predicado que verse sobre condições de tempo e de lugar, portanto, um predicado que faz referência à infinidade do mundo que a substância exprime. Naquelas atribuições em que o termo predicado remete a propriedades da substância que independem das condições que “completam a singularidade”, como Leibniz escreve a Arnauld, a análise pode, sim, ser levada a termo, de modo a se constituir como demonstração.

argumentação para apresentar, mesmo que brevemente, os dois grandes princípios da filosofia leibniziana.

4.1 Sobre os princípios de contradição e de razão suficiente

Na introdução deste trabalho, assinalo o fato de que Gilles Deleuze considera Leibniz um filósofo apaixonado por princípios, embora nem sempre tenha o cuidado de os definir com precisão. Ora, os dois princípios mestres da epistemologia, da ontologia e da metafísica leibnizianas parecem ser o princípio de contradição e o princípio de razão suficiente. A discussão empreendida até este momento do trabalho teve sempre em vista essas duas noções mestras do leibnizianismo, mas não há ainda nesta dissertação uma análise mais detida de sua definição, de seu significado e de sua amplitude no interior do pensamento de Leibniz. Trata-se, no entanto, de questões incontornáveis para a pesquisa ora realizada, uma vez que a distinção entre as ideias de contradição e de razão suficiente corresponde, em boa medida, à distinção entre o tipo de determinação que Leibniz admite ser parte das ações livres, e aquele outro que é incompatível com a noção de contingência. Pode-se adiantar que para Leibniz a necessidade absoluta, associada ao princípio de contradição, é incompatível com a contingência, enquanto que a necessidade hipotética, ligada ao princípio de razão suficiente, é exigida pelas ações livres. Resta, portanto, elucidar, mesmo que brevemente, o que o filósofo de Hannover compreende por princípio de contradição, e por necessidade absoluta, e por princípio de razão suficiente, com a correlata necessidade hipotética. Essa elucidação é o que permitirá entender, de maneira efetiva, porque e de que modo o conceito de análise infinita abre caminho, sim, para afirmar a contingência do e no mundo leibniziano e, portanto, se constitui como uma de suas raízes.

4.2 Princípio de contradição

No parágrafo 31 da *Monadologia*, Leibniz expõe com muita brevidade uma definição do princípio de contradição. Nas palavras do autor,

Nossos raciocínios estão fundados em *dois grandes princípios*, o da *contradição*, em virtude do qual julgamos que é *falso* o que ele implica, e *verdadeiro* o que é oposto ou contraditório ao falso¹⁰⁰.

Em outros momentos de sua obra – como, por exemplo, a correspondência com Clarke –, Leibniz se referirá a esse princípio também como lei fundamental de todo raciocínio que

¹⁰⁰ Cf. *Monadologia*, § 31, pp. 136-7, ed. cit.

tenha como objeto a matemática, uma vez que seu emprego basta para a realização de toda e qualquer demonstração neste campo. Para esmiuçar um pouco a definição acima transcrita, pode-se dizer que, segundo esse princípio, toda coisa é idêntica a si mesma e não poderia ser de outro modo, sob pena de contradição: assim, $A=A$ e não poderia ser não A . Esse princípio tem como noção correlata, talvez seja possível dizer simétrica, o princípio de identidade, que diz, precisamente, que $A=A$, e como corolário o princípio do terceiro excluído, de acordo com o qual toda e cada proposição tem um e apenas um valor de verdade, isto é, para toda afirmação e negação pode-se dizer apenas ou que é falsa ou que é verdadeira, não sendo logicamente possível dizer dela nem que é verdadeira e falsa nem que não é nem verdadeira nem falsa. Esse princípio tem validade universal, isto é, é válido no plano do pensamento tanto quanto no plano da realidade e não há no registro ontológico dos mundos possíveis – tanto quanto neste existente aqui – acontecimento ou ser que escape à sua vigência.

Apliquemos agora tudo quanto logramos saber sobre esse princípio à distinção, operada por Leibniz, entre verdades necessárias e verdades contingentes. Vimos acima que para o filósofo todas as proposições afirmativas verdadeiras são caracterizadas por uma estrutura universal, que consiste na inclusão do termo predicado no termo sujeito. É preciso acrescentar agora que há duas subclasses de proposições verdadeiras, uma que Leibniz chama de verdades contingentes, e, outra, de verdades necessárias. E aquilo sobre o que repousa, de maneira fundamental, a distinção entre esses dois tipos de verdade é precisamente a presença ou ausência de um infinito atual nos âmbitos da realidade que correspondem a essas duas grandes subclasses em que se separam as proposições afirmativas verdadeiras. Vejamos.

No parágrafo 13 do *Discurso de metafísica*, Leibniz escreve que uma consequência à primeira vista passível de se extrair de sua definição de substância individual como sujeito de uma infinidade de predicados é a afirmação de que os predicados atribuíveis a tal sujeito perfeitamente determinado em todas as circunstâncias de sua existência estão contidos em sua noção completa da mesma maneira e com a mesma necessidade com que estão contidos no conceito do círculo as suas propriedades. Essa identificação, aparentemente tornada possível pela tese de Leibniz, apagaría as distinções entre o conceito que designa um círculo e aquele que designa uma pessoa, de modo que todo e cada mínimo acontecimento que uma vez tenha tido lugar para um ser humano estaria ligado a ele da mesma maneira e com a mesma necessidade com que estão ligadas ao círculo as suas propriedades. Não à toa, essa

consequência escandaliza Arnauld quando este recebe o sumário do *Discurso de metafísica*, e não é outro senão este o motivo pelo qual o teólogo francês acusa Leibniz de fatalismo.

Como é sabido, e como já foi em alguma medida discutido nesta dissertação, o argumento mobilizado por Leibniz no contexto do *Discurso* com vistas a recusar essa consequência, e ao mesmo tempo sustentar sua tese da noção completa, tem como base a alegação de que o tipo de ligação vigente entre o sujeito de uma noção incompleta ou abstrata como a do círculo e um predicado seu difere da conexão que se estabelece entre a noção completa de uma pessoa e um de seus acontecimentos ou ações. Neste capítulo, é forçoso nuançar aquilo que já fora dito em outros momentos da investigação, e apontar que a diferença dos tipos de conexão repousa sobre a noção de infinito, sendo esse mesmo infinito o que permitirá distinguir entre o âmbito da realidade cuja fonte de inteligibilidade é plenamente assegurada pelo princípio de contradição e aquele outro que encontra no princípio de razão suficiente sua lei ou princípio explicativo. Por último, é essa segunda distinção que permitirá fundar uma terceira – ainda por constituir e elucidar – e abrir caminho para a afirmação de uma vontade livre.

Na correspondência com Arnauld, Leibniz escreverá que é preciso filosofar de maneira diferente quando o objeto da reflexão é uma noção incompleta e quando tal objeto é a noção que corresponde ao ser de uma pessoa, e assinalará que a diferença está em que no primeiro caso tudo quanto está presente no conceito em tela são verdades necessárias, que não fazem nenhuma referência, por exemplo, à existência de um determinado círculo, ou, para manter a fidelidade à letra da carta, à existência de uma determinada esfera. Assim é que o conceito que designa quer um círculo, quer uma esfera em geral, não faz nenhuma referência às circunstâncias de tempo e de lugar que concorrem para determinar, por exemplo, o ser da esfera que Arquimedes ordenou que fosse colocada sobre seu túmulo. O conceito que designa o ser esfera, enquanto noção puramente geométrica, é um conceito que envolve um número finito de propriedades, de sorte que o processo analítico que tivesse por finalidade demonstrar a pertença de um certo predicado à esfera culminaria numa identidade na forma $A=A$ ao cabo de um número igualmente finito de passos. Trata-se, pois, de uma identidade cabal, e a proposição complexa da qual se partiu no começo do processo de análise é aquilo que Leibniz considera ser uma proposição redutível ao princípio de contradição/identidade. Se é assim, esse princípio basta para garantir a inteligibilidade de tal afirmação.

O mesmo não se dá, no entanto, com as proposições que versam sobre o singular, isto é, que têm como termo sujeito um conceito que designa um indivíduo. Vimos acima que o mundo

leibniziano é atualmente infinito em uma multiplicidade de sentidos, dentre os quais destaquei, e destaco aqui mais uma vez, aquele que corresponde ao fato de o mundo ser constituído por uma infinidade de substâncias individuais, e aquele que concerne à presença do infinito no *interior de cada* substância individual. Com efeito, o infinito toma parte na existência de toda e cada substância porque são os infinitos e mínimos acontecimentos que têm lugar para um tal sujeito aquilo graças ao que se torna possível determinar e circunscrever sua identidade e sua independência em relação a todos os outros indivíduos. Como escreve Leibniz em opúsculo escrito provavelmente entre 1685 e 1687, já citado acima¹⁰¹,

Deve-se precisar que nesta noção completa do Pedro possível, a qual concedemos que se oferece à visão de Deus, estão contidos não só os aspectos essenciais ou necessários (os quais decorrem, seguramente, das noções incompletas ou específicas, e isso de tal modo que se demonstram a partir dos termos, de maneira que seu contrário implique contradição), mas que também estão contidos os aspectos existenciais, ou, por assim dizer, os contingentes, já que é próprio da substância individual, a fim de que sua noção seja perfeita e completa, conter todas as circunstâncias individuais, contingentes ..., incluída a menor delas, porque de outro modo não seria última nem distinta de toda outra coisa, porque coisas distintas em algo mínimo serão já indivíduos diversos, enquanto que, [por outro lado], uma noção indeterminada na menor circunstância não seria perfeita, e poderia ser comum a dois indivíduos distintos¹⁰².

O singular é, pois, a fonte da infinitude presente na ordem da natureza, e, por isso mesmo, a fonte da contingência, ou, quando menos, uma de suas fontes. Por quê?

O modo como um predicado que verse sobre circunstâncias de tempo e de lugar está contido na noção completa que designa um indivíduo é diferente daquele segundo o qual uma verdade abstrata ou indeterminada está contida no conceito de uma figura geométrica porque um processo analítico que tivesse como alvo a demonstração da inerência do predicado ao sujeito, no primeiro caso, contrariamente ao que se dá no segundo, não teria fim, portanto, não culminaria numa identidade perfeita entre o termo predicado e o termo sujeito de um tal enunciado, o que é mesmo que dizer que não seria redutível ao princípio de contradição/identidade. Porque contém o infinito, o conceito que corresponde a um ser perfeito ou substância individual é tal que jamais será possível analisa-lo ao ponto de que as sucessivas substituições que mostram sua conexão com o termo predicado mostrem, enfim, a identidade plena entre um termo e outro.

¹⁰¹ O trecho que segue é precisamente o mesmo que já foi citado acima.

¹⁰² Cf. *Acerca da liberdade, do destino e da graça de Deus*, in *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, 1990, p. 85, ed. cit.

Não há uma medida comum entre sujeito e o predicado em tais proposições; daí que Leibniz compare as verdades contingentes às razões surdas da matemática. Tais proporções são caracterizadas pela inexistência de um termo que corresponda a uma medida comum entre os dois termos implicados na divisão, não há, pois, aqui, um resultado exato para a divisão. Analogamente, nas verdades contingentes não há um termo comum ao sujeito e ao predicado, não há, portanto, identidade total entre um e outro, e tudo quanto se pode obter no curso da análise são termos intermediários que aproximam mais e mais sujeito e predicado, sem que a identidade seja – ou possa ser – alcançada. Tais proposições são, portanto, irreduzíveis ao princípio de contradição/identidade, donde se segue que esse princípio lógico, a despeito de sua validade universal, não funciona aqui como razão suficiente, dito de outro modo, não é o que funda a inteligibilidade da proposição, e tampouco do acontecimento ou da ação que lhe correspondem no plano ontológico.

Afirmar que o princípio de contradição/identidade não é a fonte de inteligibilidade daquelas proposições¹⁰³ que versam sobre fatos e ações exclui a necessidade absoluta da ordem da natureza, isto é, tem como consequência a possibilidade de ações contrárias àquelas que se expressam em afirmações contingentes. Assim é que, por mais que seja absurdo e improvável que um respeitado magistrado saia à rua sem roupas, tal ato não constitui, em si mesmo, uma contradição, porque permanece sendo logicamente possível que ele aconteça. Estivesse o infinito ausente do mundo e da existência singular de cada substância individual, haveria sempre, para cada acontecimento e ação, um conjunto finito de condições que determinariam sua ocorrência, e um fato ou ação diversos seriam simplesmente inconcebíveis, uma vez que a proposição que enunciasse a ligação desse fato ao sujeito que o pratica seria redutível ao princípio de contradição/identidade. O que é o mesmo que dizer que uma realidade diversa daquela que tal proposição exprime seria impossível porque logicamente inconsistente. Dito de outro modo, fosse finita a cadeia de razões que une o predicado que designa um acontecimento ao sujeito de uma noção completa, tudo poderia ser apenas como de fato é, e não haveria espaço para evitar ou modificar uma ação por mais que se quisesse, de todo coração, fazê-lo: eis, pois, o que caracteriza o reino da necessidade absoluta.

¹⁰³ Embora, como afirmado acima, esse princípio tenha validade universal, e diga respeito, portanto, às proposições contingentes tanto quanto às necessárias. Vale lembrar também que esse princípio está na base da definição leibniziana de proposição verdadeira, uma vez que a relação de inclusão que caracteriza absolutamente todos os enunciados afirmativos verdadeiros é uma relação de identidade. O que distingue as proposições verdadeiras contingentes é que, nelas, essa identidade nunca é total, mas sempre parcial.

Tem-se, portanto, que a presença do infinito atual no mundo instaura dois âmbitos ontológicos, um que encontra no princípio de contradição/identidade sua razoabilidade, e no qual tudo quanto tem lugar é tal como é e não poderia ser de outro modo, e outro que tem no princípio de razão sua fonte de inteligibilidade, no qual opera uma fonte de determinação compatível com a afirmação de alternativas e com o exercício da vontade, e em que a lei mestra é o princípio de razão suficiente. Resta-nos, pois, elucidar o que, para Leibniz, dá forma a esse princípio.

4.3. Infinito e razão suficiente

No parágrafo 32 da *Monadologia*, Leibniz define o princípio de razão suficiente como segue:

E o de razão suficiente, em virtude do qual consideramos que nenhum fato pode ser verdadeiro ou existente, nenhum enunciado verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo, ainda que com muita frequência estas razões não possam ser conhecidas por nós¹⁰⁴.

Para o filósofo, é esse princípio aquilo que opera a passagem do plano da matemática, e parece possível dizer, do que concerne à atividade da razão na medida em que esta tem como objeto apenas seres abstratos e incapazes de existir no mundo, para o plano da física e da metafísica. Tal como o princípio de contradição/identidade, o princípio de razão suficiente tem validade universal, e, tal como ocorre em relação ao primeiro princípio, sua vigência caracteriza de maneira particular um determinado âmbito da realidade, a saber, precisamente aquele que não encontra nem pode encontrar no princípio de contradição/identidade sua fonte de inteligibilidade.

Na introdução deste trabalho assinalei, a partir das palavras de Deleuze, a paixão de Leibniz por princípios e ressalté o quanto essa paixão se constitui como testemunho do racionalismo leibniziano. Na seção anterior do capítulo, estabeleci que o princípio de contradição/identidade não logra sustentar racionalmente aquele âmbito da realidade que concerne aos acontecimentos e ações, o que se demonstrou pelo fato de que as afirmações que versam sobre uns e outras são tais que sua análise *não* culmina na revelação de uma identidade total entre o termo sujeito e o termo predicado. Isto, no entanto, não tem e não pode ter como consequência a ausência de razão dessa ordem da natureza. Daí que Leibniz

¹⁰⁴ Cf. *Monadologia*, § 32, p. 137, ed. cit.

mobilize o princípio de razão suficiente e a necessidade hipotética, que lhe é correlata, para dar razão dos fatos e circunstâncias singulares que dão forma ou universo.

Voltemos, pois, por um instante, à definição do princípio de razão suficiente com que abro esta seção, e em que Leibniz explica que há dois grandes princípios a governarem os raciocínios humanos: o princípio de contradição e o princípio de razão suficiente, de acordo com o qual

[...] nenhum fato pode ser verdadeiro ou existente, nenhum enunciado verdadeiro sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo, ainda que com frequência essas razões não possam ser conhecidas por nós¹⁰⁵.

No capítulo IV de *A Dobra: Leibniz e o barroco*, Deleuze ressalta como a razão suficiente se distingue da ideia de causa: enquanto que a palavra causa é utilizada, no mais das vezes, para designar o motivo pontual cujo concurso leva à produção de um dado efeito, à modificação ou à destruição de um dado estado de coisas¹⁰⁶, a noção de razão suficiente concerne à reunião de todas razões cuja reunião resulta na produção de um dado efeito. Trata-se, portanto, de um conceito mais abrangente que o de causa, e que, como bem mostra o trecho que embasa esse momento da discussão, é tal que tanto permite o conhecimento daquilo que não é legislado, por assim dizer, pelo princípio de identidade, quanto fundamenta os acontecimentos cuja veracidade é expressada pelas proposições contingentes.

Ora, tudo quando foi até aqui afirmado sobre os princípios de contradição e de razão suficiente aponta a existência de pontos de contato entre os conceitos que correspondem a um e a outro: com efeito, em um caso como no outro ambos os princípios são o que confere inteligibilidade àquilo sobre o que se aplicam, e tanto o princípio de contradição/identidade quanto o princípio de razão suficiente são o que determina, no caso do princípio de contradição, que a dada noção abstrata pertença um dado predicado, e, no caso do princípio de razão suficiente, que um dado acontecimento possa ou não ser atribuído a um sujeito determinado. Assim, e em certo sentido, pode-se dizer que os dois princípios podem funcionar como razão suficiente, uma vez que tanto um quanto outro dão a razão da verdade ou falsidade de um enunciado e justificam a ocorrência ou não ocorrência de um fato, bem como a pertinência ou impertinência de afirmar uma propriedade de um ser. O que assegura,

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ Cf. *A dobra: Leibniz e o barroco*, p. 75, ed. cit.

portanto, que o princípio de razão seja compatível com a contingência e mesmo requerido por ela, ao passo que o princípio de contradição a exclui irremediavelmente da ordem do mundo?

Vimos que as verdades cujo princípio de inteligibilidade é dado pelo princípio de contradição são tais que seu termo sujeito e seu termo predicado são redutíveis, por um processo de análise, à identidade completa. Dito de outro modo, se, por meio de análises ou divisões sucessivas, simplificamos o termo sujeito e o termo predicado de uma proposição necessária, chegamos enfim a uma identidade na forma $A=A$. Isso tem como consequência a imediata exclusão da afirmação contrária como enunciado contraditório ou logicamente absurdo, e da realidade que ele exprime como impossível. Tais são as proposições – e realidades correspondentes – cujos termos sujeitos são designações lógicas de seres caracterizados por um número finito de predicados ou propriedades.

Ora, o mesmo não se dá no caso das proposições contingentes, que versam sobre existências atuais – ou sobre realidades passíveis de serem atualizadas. Nesses enunciados, o termo sujeito se caracteriza por conter um infinito atual de determinações, e o termo predicado por designar propriedades do sujeito relacionadas às circunstâncias de tempo e de lugar que circunscrevem sua singularidade. Portanto, e como já foi em alguma medida apontado acima, aqui não é possível conduzir a análise da proposição a um fim simplesmente porque este não existe. Disso se segue que a proposição contrária àquela que afirma a conexão entre um sujeito e um predicado não é, aqui, contraditória, e tampouco é impossível ou logicamente absurda a realidade que essa proposição contrária expressa. Mesmo nas proposições que contêm o infinito há, seguramente, uma série de razões por força das quais o predicado é afirmado do sujeito, mas essas razões são tais que inclinam sem impor necessidade. Assim é que, por exemplo¹⁰⁷, todos os predicados que perfazem a noção completa de Júlio César o impeliram a praticar as ações pelas quais se tornaria, afinal, ditador de Roma, sem, todavia, que essa infinidade de propriedades o obrigasse, irremediavelmente, a agir de um modo ou de outro.

Em outras palavras, todos os acontecimentos que tiveram lugar na vida de César antes de sua decisão de não atravessar o Rubicão, e antes de que o ditador se envolvesse na batalha de Farsália, concorrem como motivos a formarem a razão suficiente dessas suas ações; são, pois, elementos que o levaram a agir dessa forma, mas que não o determinaram a fazer o que quer

¹⁰⁷ Cf. *Discurso de metafísica*, § 13, p. 26-7, ed. cit.

que fosse, como se ele tivesse se dobrado à imposição dessas razões por mais que quisesse, de todo coração, negar-se a elas. Há uma forma de necessidade associada ao princípio de razão suficiente, no que ele se assemelha ao princípio de contradição/identidade, mas é uma necessidade que franqueia ainda ao agente mais de um curso possível de ação, e que, mais que isso, permite-lhe o livre exercício da vontade na escolha de um partido de preferência a outros. Trata-se de uma necessidade ligada ao que impele a alma para um ou outro lado, mas que não a obriga, inelutavelmente, a agir de um só modo.

Ora, de tudo quanto foi exposto até aqui sobre os princípios de contradição/identidade e de razão suficiente, pode-se concluir que é próprio ao primeiro tanto determinar o valor de verdade das proposições de que se constitui como princípio garantidor de inteligibilidade quanto assegurar, inescapavelmente, a ocorrência da realidade sobre a qual se pronunciam tais proposições. De fato, os enunciados redutíveis a esse princípio são verdades absolutas que exprimem realidades imutáveis e fechadas a qualquer relação com a vontade, enquanto que suas contrárias são absolutamente falsas, ou contraditórias, e as realidades a elas relacionadas, impossíveis. Como ressalta Celi Hirata¹⁰⁸, o mesmo não se dá com as proposições legisladas pelo princípio de razão suficiente: aqui, seu valor de verdade não é determinado de modo tão peremptório como para as verdades abstratas, mas depende dos *graus* de realidade associados ao *conjunto* de proposições ligado ao enunciado em tela. Também desse modo se vê a conexão entre esse gênero de proposições e a vontade. Vejamos.

Se uma proposição contingente não exclui enunciados alternativos como absolutamente falsos e se a realidade que ela exprime não é a única logicamente concebível, de que modo se torna possível assegurar a verdade de uma tal afirmação em detrimento¹⁰⁹ de outras – por exemplo,

¹⁰⁸ Cf. *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*, pp. 148-152. Tese de doutorado defendida em 2012 no programa de pós-graduação em filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

¹⁰⁹ É preciso também explicar, mesmo que brevemente, por que não é possível que todas existam conjuntamente, e, portanto, que umas tenham de existir de preferência a outras. Trata-se, aqui, da operação da ideia de impossibilidade, segundo a qual os possíveis se obstam ou se impedem mutuamente por que não são todos logicamente compatíveis. Isso quer dizer que a coexistência deles é interdita pelo princípio de contradição. Esta é uma das teses mais complexas e controversas da filosofia de Leibniz, porque, uma vez que todos os possíveis são concebidos por Deus a partir da combinação de seus atributos simplíssimos, não se vê bem como essa combinação possa engendrar seres cuja convivência, por assim dizer, gere um estado de coisas logicamente incoerente. Todavia, Leibniz se esforça por manter essa noção no rol de sua grandes teses, porque ela é um dos fiadores de seu conceito de contingência: de fato, se todos os possíveis pudessem coexistir, não haveria alternativas dentre as quais escolher, sem alternativas, a noção mesma de escolha perderia sentido, e, com ela, a de exercício da vontade. Além disso, se todas as essências de seres e mundos possíveis pudessem ser levadas à existência em conjunto, não haveria mais que um único modo de existência das coisas, e, se assim fosse, não haveria como falar, coerentemente, de cursos alternativos de ação, ideia que, no entanto, é requerida pelo conceito de contingência.

de sua contraditória – e a realidade da natureza que ela expressa em lugar daquelas que são em relação a ela, por assim dizer, concorrentes?

Para Leibniz, as proposições contingentes, cuja inteligibilidade é dada pelo princípio de razão suficiente, exprimem fatos, isto é, acontecimentos que pertencem às noções completas das substâncias individuais. E o que determina que um fato se realize no mundo atual em vez de permanecer como pura possibilidade no intelecto divino – e, por conseguinte, que a proposição que o enuncie se torne verdadeira no lugar daquelas que afirmam fatos alternativos – é que este faça parte de uma reunião de fatos que, juntos, contêm e permitem a realização de maiores graus de realidade ou de ser. Em outras palavras, o que faz com que o mundo em que César não atravessou o rio Rubicão exista em lugar de uma série total de coisas em que o ditador atravessa o rio é que o primeiro universo tem maior quantidade de ser, portanto, expressa melhor a glória de Deus e por isso é preferido pelo autor das coisas. E do fato de esse acontecimento – junto com o mundo a que ele pertence – conter mais realidade que acontecimentos concorrentes – sempre pensados no contexto do universo inteiro a que estão ligados – segue-se que a proposição que o afirma se torna, por isso mesmo verdadeira. Assim, e como explica o autor em vários textos redigidos na década de 1680 – portanto, em torno da correspondência com Arnauld –, supondo-se que haja os possíveis A, B, C e D, e que A seja compatível¹¹⁰ com B e C, mas não com D, e que B seja compatível com todos os outros três, produzir-se-á não A, nem B, nem C, nem D, e tampouco a combinação que é compatível com A, mas aquela que é compatível com B, já que esta é a que reúne a maior quantidade de ser. Donde que a proposição que afirma a existência de B, bem como todas aquelas que descrevem as ocorrências e detalhes envolvidos em tal existência, se torne verdadeira em detrimento das que versam exclusivamente sobre a existência de A, ou B, ou C, ou D, ou daquele mundo que se caracterizaria pela existência dos possíveis compatíveis com A.

E, eis o que Leibniz defende, é por um *ato de vontade* que se escolhe uma combinação ou outra; é por um ato da vontade, informada pela razão, e inclinada para o partido mais vantajoso por uma série infinita de motivos, que a alma age aqui, e não por obra de uma determinação cega e intransponível. As razões que concorrem para a escolha do partido que permite a criação do máximo de ser são tais que poderiam se combinar de outra maneira, de modo a gerar também

¹¹⁰ Essa compatibilidade significa, aqui, compossibilidade, conceito que Leibniz emprega para se referir àquelas coisas que podem existir juntas porque sua coexistência é logicamente possível. Trata-se de noção que guarda relação bastante significativa com o conceito de contingência, mas que não será tratada neste trabalho com o pormenor necessário.

um efeito diverso, proporcional à série das causas de cujo concurso deveria resultar, e que poderiam inclusive nem sequer combinar-se, de modo então que, ausente a causa, tampouco poderia ter lugar qualquer efeito. O que ocorre no caso das verdades redutíveis ao princípio de contradição/identidade é completamente diverso: o modo como se articulam as propriedades que descrevem um círculo é tal que exigem, faça-se o que se fizer, queira-se o que se quiser, que seja um dos predicados do círculo serem sempre iguais as distâncias entre seu centro e sua circunferência.

O princípio de contradição interdita o exercício da vontade, exclui do âmbito da realidade sobre o qual incide como fonte de sua inteligibilidade sequer a possibilidade, e, por conseguinte, o sentido, de toda alusão à ideia de vontade. O contrário tem lugar no que diz respeito ao princípio de razão suficiente. Este funciona como esteio da razoabilidade de um campo do real caracterizado pela presença do infinito, e, por isso mesmo, pela existência de uma multiplicidade de cursos alternativos de ação sobre os quais a vontade pode se exercer. Eis, pois, o que significa dizer que o princípio de contradição/identidade não é razão suficiente das séries de coisas que envolvem o infinito: tal princípio *não é capaz de dar razão* do que ocorre nesse âmbito da realidade; não basta, pois, para explicar a verdade ou falsidade de um enunciado que verse sobre um fato relacionado ao tempo, ao lugar, e circunstâncias que tais, e não basta para explicar porque um acontecimento tem lugar simplesmente, e porque ocorre no lugar de algum outro. Mais uma vez, é essa insuficiência do princípio de contradição que o exclui como grande legislador daquilo que concerne ao singular e ao que é capaz de existir no mundo, e é essa exclusão o que doa sentido à afirmação do exercício da vontade, tanto divina quanto humana.

Assim é que, dentre uma infinidade de mundos possíveis que habitam suas ideias, Deus pode escolher – e efetivamente escolhe – aquele que melhor faz jus à sua excelência para levar à existência. Essa escolha, realizada pela divindade a partir do exercício de uma vontade livre, se realiza com base em razões que inclinam Deus para um partido em detrimento de outros, mas que não o fazem como se submetessem a vontade divina, que, fosse esse o caso, apresentar-se-ia como natureza passiva, e que é levada, para um lado ou para outro *apesar de si mesma*, mas como motivos – todos eles constituintes da natureza divina – dos quais Deus *se serve* para determinar sua ação.

Leibniz argumentará (sobretudo no conjunto de cartas que trocou com o newtoniano Clarke no fim de sua vida) que o mesmo tem lugar no que diz respeito aos seres humanos – e outros seres

racionais criados que porventura haja na série inteira de coisas que caracteriza a realidade de cada mundo: afirmar que há um tipo de necessidade requerido pela contingência significa afirmar¹¹¹ que nada há ou acontece sem razão, e que tem sempre de haver um motivo que baste para sustentar por que algo se passa assim antes que de outro modo. Significa, pois, afirmar a validade universal do princípio de razão suficiente, e, mais que isso, como veremos, circunscrever o território de uma vontade que é ativa em relação a seus motivos. Essa é uma discussão a ser travada no capítulo 5 desta dissertação. Antes disso, no entanto, resta encarar uma questão deixada pela natureza eminentemente lógica da abordagem ao tema da contingência em Leibniz realizada até aqui: o infinito existente no mundo como uma de suas principais características é suficiente para excluir a necessidade absoluta como índice definidor da série das coisas contingentes. Como, no entanto, pode-se sustentar que as substâncias possam de fato adotar cursos alternativos de ação – diferentes daqueles efetivamente tomados – se cada um dos predicados contidos em seus conceitos completos concorre para definir sua identidade? Resta, portanto, ter em conta as relações entre a contingência e o princípio de identidade dos indiscerníveis.

4.4 Princípio da identidade dos indiscerníveis e contingência

Dos tantos princípios que caracterizam a metafísica leibniziana, o princípio da identidade dos indiscerníveis é aquele que, junto com o princípio de contradição/identidade, oferece as maiores dificuldades para a afirmação da contingência. Embora não o nomeie, Leibniz apresenta esse princípio, que para Couturat é um derivado do princípio de razão suficiente¹¹², no artigo 9 do *Discurso de metafísica*:

Seguem-se daqui vários paradoxos consideráveis, entre outros, por exemplo, não ser verdade duas substâncias assemelharem-se completamente e diferirem apenas *solo numero*; e o que Santo Tomás afirma neste ponto dos anjos ou inteligências (*quod ibi omne individuum sit specie infima*) é verdade de todas as substâncias, desde que se tome a diferença específica como a tomam os géometras relativamente a suas figuras [...]¹¹³

Redigido imediatamente na sequência da exposição da tese da noção completa, o parágrafo 9 do *Discurso* se põe a enumerar – e a discutir de maneira extremamente breve – aquelas que Leibniz considera serem as consequências de sua definição de substância individual como sujeito de uma infinidade de predicados. Ora, a primeira dessas consequências é não haver na

¹¹¹ Ao menos neste contexto, que tem como núcleo o início de uma discussão acerca da natureza e do exercício da vontade.

¹¹² Posição com a qual concordo.

¹¹³ Cf. *Discurso de metafísica*, § 9, p. 18, ed. cit.

ordem da natureza duas substâncias *individuais* perfeitamente semelhantes. Por que se segue da definição de substância exposta no § 8 do *Discurso* que não há duas substâncias iguais? O que significa dizer que uma diferença meramente numérica não basta para instituir diferença entre duas ou mais substâncias? Se a diferença numérica não é suficiente, o que então torna duas substâncias *dois indivíduos* diferentes entre si?

Recuemos por um instante à definição de substância dada por Leibniz no parágrafo 8 do opúsculo de 1686 a fim de compreender melhor de que maneira o princípio da identidade dos indiscerníveis se segue dessa definição, ou quando menos, como tal definição contribui para a compreensão do princípio. Após ter mostrado a possibilidade de um ser a que se atribui uma infinidade de predicados mas que não é, a seu turno, predicado de nada outro a partir do recurso à definição real de atribuição verdadeira, Leibniz enfim explicita, no final do parágrafo 8, o que é a natureza de uma substância individual:

Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui essa noção; ao passo que o acidente é um ser cuja noção não contém tudo quanto se pode atribuir ao sujeito a que se atribui esta noção. Assim, abstraindo do sujeito, a qualidade de rei pertencente a Alexandre Magno não é suficientemente determinada para um indivíduo, nem contém as outras qualidades do mesmo sujeito, nem tudo quanto compreende a noção deste príncipe, ao passo que Deus, vendo a noção individual ou a ecceidade de Alexandre, nela vê ao mesmo tempo o fundamento e a razão de todos os predicados que dele se podem verdadeiramente dele se podem afirmar, como, por exemplo, que vencerá Dario e Poro, e até mesmo conhece nela a priori (e não por experiência) se morreu de morte natural ou envenenado, o que nós só podemos saber pela história¹¹⁴.

Esta definição de substância individual, isto é, de ser dotado de noção suficientemente completa para fazer deduzir de si todos os predicados que podem ser verdadeiramente atribuídos ao sujeito da noção, mostra que o conceito de tal entidade tem de ser determinado o bastante tanto para distinguir seu sujeito de todo outro sujeito completo concebível quanto para tornar esse sujeito fundamento último da predicação, isto é, suficiente para se constituir como base final desde a qual seja possível dar razão de todos os acontecimentos que de uma vez tenham lugar para a substância que corresponde à noção. Não fosse assim, não haveria nem como garantir que se trata de um sujeito *individual*, portanto, único em relação a todos os demais, nem que sua natureza seja fonte ou causa única de todos os seus acontecimentos.

E é no tema da unicidade, ou seja, da exigência de que esse conceito completo seja tal que baste para distinguir o sujeito que lhe corresponde, que vemos surgir a relação entre o princípio da

¹¹⁴ Ambos os trechos foram retirados do § 8 do *Discurso de metafísica*, p. 17, ed. cit.

identidade dos indiscerníveis, a que Leibniz faz menção no parágrafo 9 do opúsculo, e a tese da noção completa. Não há na natureza duas substâncias perfeitamente semelhantes porque decorre da definição do que é ser uma substância que esta seja perfeitamente única, distinta de todos os demais seres completos, existentes e possíveis. Duas noções que se deixassem caracterizar por exatamente os mesmos predicados não seriam duas noções, mais uma só e a mesma, já que não haveria entre elas nenhuma diferença intrínseca que bastasse para distinguir uma da outra, portanto, para dizer que se trata de duas, e não de uma só. Vê-se, assim, que a diferença numérica não basta para instituir verdadeiramente a identidade de dois indivíduos, mas, pelo contrário, dizer que se trata realmente de dois requer a existência de uma diferença entre os dois fundada naquilo que Leibniz chama de denominação intrínseca, e que nada mais quer dizer que é necessária a presença de uma diferença interna, inerente aos seres considerados, para que seja possível afirmar que se trata de *vários* seres, e não de um só.

Ora, ao discutirmos a necessidade do infinito, na metafísica de Leibniz, para instituir a singularidade das noções completas, e, por isso mesmo, dos seres completos a que correspondem as substâncias individuais do *Discurso de metafísica*, vimos que isso se deve ao fato de que uma noção que fosse minimamente indeterminada – isto é, incompleta, a que faltassem esses ou aqueles predicados correspondentes às menores circunstâncias de tempo e de lugar – poderia ser ainda uma noção comum a dois ou mais indivíduos, portanto, incapaz de designar perfeitamente os sujeitos como os que são visados por Leibniz nos textos em que aborda sua teoria das substâncias. Daí, portanto, que ao completar sua definição de substância individual no fim do artigo 8 do *Discurso* o filósofo compare a noção de um predicado com a noção de um ser completo e afirme que a primeira é insuficiente determinada para um indivíduo e nem contém as outras qualidades do mesmo indivíduo, enquanto que a segunda basta para que olhos penetrantes como os de Deus enxerguem nela não apenas o fundamento e a razão de todos os acontecimentos que se podem verdadeiramente predicar do sujeito da noção, mas ainda, por causa das interconexões e dos encadeamentos de todas as coisas, vestígios de tudo quanto se passa no universo. Desse modo também de compreende porque Deus é capaz de ler a história inteira do mundo na menor ou mais insignificante substância que o habita – porque, por mais limitada que seja essa criatura, ela se estende a tudo, vai a tudo, já que a natureza da substância é exprimir o mundo inteiro, e ainda Deus, na medida em que ele é causa deste universo.

Assim, toda e qualquer mínima diferença entre um ser completo e outro basta para afirmar acertadamente que se trata de duas entidades, e não de apenas uma, o que também significa dizer que a menor diferença inserida numa noção completa – uma ação diferente daquela que efetivamente se pratica ou se visa praticar, por exemplo – basta para tornar o indivíduo sobre o qual incide essa diferença não apenas um sujeito que pratica uma ação diversa, mas um sujeito em si mesmo diverso daquele que seria se não tivesse modificado sua ação. Eis, portanto, o problema trazido pelo princípio da identidade dos indiscerníveis para a possibilidade – ou não – de afirmar a contingência do mundo e dos acontecimentos que têm lugar no mundo. Para dizer em termos mais diretos, afirmar que para um agente qualquer, habitante de um mundo possível, ou do universo existente, é possível de fato agir de modo diferente daquele como agiu é o mesmo que afirmar, à primeira vista, que, se, o fizer, o agente em tela perderá sua identidade, coisa que, todavia, Leibniz não admite. Como, então, conciliar a afirmação de Leibniz de que os seres racionais criados são dotados de uma vontade livre com sua tese da noção completa, que determina a identidade desses mesmos seres antes de sua existência atual?

O primeiro passo para responder a essa pergunta já foi dado, e assegurado, pela discussão realizada em torno da presença do infinito na ordem da natureza e pela consequente exclusão do princípio de contradição como razão suficiente do mundo. Os dois próximos passos se constituirão tendo em vista uma análise do conceito de vontade em Leibniz – feita a partir da leitura da correspondência com Clarke – e da noção de criação contínua, que percorre a filosofia do autor de seus textos de juventude aos de maturidade. De fato, se não há no mundo, ao menos não naquilo que nele corresponde ao acontecimentos e ações, uma necessidade absoluta, abre-se caminho para o exercício de uma vontade que, à primeira vista, pode tomar parte na formação da identidade dos seres racionais criados dos quais Leibniz afirma a liberdade – e portanto, de cujas ações assevera a contingência. Do mesmo modo, a noção de criação contínua permitirá entender o plano dos possíveis no qual estão contidas as noções completas (as quais são instanciadas por substâncias individuais) como paralelo – talvez seja possível dizer simultâneo – ao das existências atuais, o que, a seu turno, dará os meios para que se possa dizer que os seres completos agem na formação de sua realidade – portanto, de sua identidade – apesar de aparecerem, em primeiro lugar, e à primeira vista, apenas como conceitos. Assim é que, de fato, ações diferentes resultam na produção de identidade diferentes, mas não de modo a que o sujeito transformado pela escolha de diversos cursos de ação seja passivo em relação a essas transformações: ele opera em sua produção, ele é o agente que gera essas transformações. Vejamos.

Capítulo 5

Sobre o conceito de vontade em Leibniz a partir de uma leitura da correspondência com Clarke

Redigidas ao longo de 1715 e 1716, as cartas trocadas entre Leibniz e Clarke versam, de maneira privilegiada, sobre as concepções leibniziana e newtoniana acerca da natureza do espaço e do tempo. Todavia, e como é característico de Leibniz, as cartas servem também como ocasião para que o filósofo de Hannover retome vários dos temas que o ocuparam ao longo de toda a sua vida – e que são, em alguma medida, objeto de uma espécie de revisão final nesse conjunto de correspondências escritas no ano da morte do autor. Ora, dentre os temas revisitados por Leibniz, vê-se uma abordagem bastante interessante ao conceito de vontade, o qual mantém relação importante com a noção de contingência – também ela, um dos grandes eixos do leibnizianismo através dos anos.

Pode-se situar o início da querela que opõe os dois pensadores na discussão, travada desde o início da correspondência, sobre a natureza e a operação do princípio de razão suficiente. Para explicar aquilo em que consiste o princípio, Leibniz se vale de um exemplo tirado de Arquimedes, e escreve:

Eis porque Arquimedes, querendo passar da matemática à física em seu livro do Equilíbrio, se viu obrigado a empregar um caso particular do grande princípio de razão suficiente. Toma como admitido que se há uma balança em que tudo seja igual de ambas as partes, suspendendo-se também pesos iguais nas extremidades dessa balança, ela ficará em repouso. O motivo é por não haver razão para um lado descer e outro não¹¹⁵.

Uma vez que em um braço e outro da balança tudo está disposto exatamente da mesma maneira, não há uma razão para que a balança se desequilibre; é necessário, pois, que haja alguma diferença de um lado em relação ao outro para que haja uma mudança – esteja essa diferença localizada nos pesos depositados sobre os braços da balança, seja nos braços mesmos, ou, o que é o mesmo, na própria balança.

¹¹⁵ Cf. *Correspondência com Clarke*, segunda carta de Leibniz, ou resposta à primeira réplica de Clarke, p. 171, ed. cit.

Depois de fazer essa observação, Leibniz passa à consideração de outros temas contidos na primeira resposta de Clarke, mas o tema da balança, e a relação que este passa a ter com a operação da vontade, é retomado mais uma vez na segunda resposta de Clarke:

Por exemplo, se se considera por que certa porção ou sistema de matéria foi criada em certo lugar, e outra em outra parte, pois que sendo toda matéria absolutamente indiferente a qualquer matéria, e, portanto, sendo precisamente a mesma coisa no caso inverso (suposto que as duas partes da matéria ou suas partículas sejam semelhantes); se, digo, se considera isso, não se pode aduzir outra razão senão a simples vontade de Deus. E se essa vontade não pudesse jamais atuar sem ser predeterminada por alguma causa, como uma balança poderia mover-se sem o peso que a faz inclinar-se, Deus não teria a liberdade de escolha, o que seria introduzir a fatalidade¹¹⁶.

Dada a natureza absolutamente indiferente da matéria, para Clarke só o que pode explicar que em um lugar se vejam esta ou aquela configuração de uma porção de matéria é a vontade de Deus. E, o newtoniano acrescenta, caso só se pudesse conceber o exercício dessa vontade quando ela é inclinada por alguma causa, do mesmo modo como uma balança só se move quando um peso é colocado sobre um de seus braços, seria forçoso concluir que Deus não tem liberdade de escolha, o que seria o mesmo, termina Clarke, que introduzir a fatalidade, tão combatida por Leibniz ao menos desde os escritos capitais da década de 1680.

A fim de responder a essa objeção, Leibniz recorre à distinção entre inclinar e necessitar, já várias vezes mobilizada pelo autor para estabelecer a diferença entre o tipo de necessidade que exclui o exercício da vontade e aquele que é compatível com ela e até mesmo indispensável para que a vontade possa efetivamente atuar. No *Discurso de metafísica*, opúsculo da década de 1680 reconhecido por boa parte dos comentadores da obra leibniziana como primeira sistematização do leibnizianismo, e sobre o qual se ampara sobremaneira este estudo, a distinção entre necessitar a inclinar faz sua primeira e mais notável aparição no artigo 13, no qual Leibniz tenciona estabelecer a diferença entre o tipo de necessidade implicado na inclusão dos predicados do círculo na noção por meio da qual este é concebido, e o tipo de necessidade envolvido na inclusão dos acontecimentos que definem a existência de uma pessoa no conceito completo que lhe corresponde nas ideias de Deus.

No primeiro caso, a inclusão é regida por uma necessidade absoluta, o que significa dizer, se olharmos essa questão desde um outro ponto de vista, que as várias noções que concorrem para a construção do conceito que corresponde à natureza do círculo se articulam de tal maneira que uma articulação diversa é impensável porque logicamente impossível. Assim é que a propriedade do círculo de que todos os seus raios têm a mesma medida requer, de

¹¹⁶ Idem, p. 172.

maneira absolutamente necessária, porque aí não há nenhuma vontade que impeça ou possa impedir essa combinação e relação específica de predicados, que a medida da circunferência do círculo seja determinada pelo produto do raio do círculo pelo número π e por dois. A necessitação de que Leibniz fala neste texto de 1686 é, pois, aquela que se associa ao princípio de contradição, e que por isso mesmo veda qualquer exercício da vontade, quer divina, quer humana.

Há, no entanto, outro modo de relação entre os predicados que determinam um conceito completo, modo esse em que se torna possível o exercício da vontade, e em que essa vontade pode sim atuar como força capaz de moldar as ações de um indivíduo e assim, em certa medida, a realidade mesma, embora não o faça como instância absolutamente independente e indeterminada. Tal é o campo em que se torna possível falar de inclinação, mas não de determinação, e em que o princípio de contradição cede lugar ao princípio de razão suficiente como fonte da razoabilidade ou da inteligibilidade de um acontecimento. Vejamos.

Na querela com Clarke, que abre este capítulo, o tema da analogia entre a operação da vontade e a de uma balança que age inclinada por pesos que se lhe sobrepõem aparece no mesmo contexto da disputa que opõe os dois pensadores acerca da natureza, da vigência e da universalidade do princípio de razão suficiente que dá a tônica ao menos do início da correspondência. Como vimos, Clarke alega que compreende o princípio de razão suficiente e que sustenta sua validade universal, embora afirme, e este é o ponto com o qual Leibniz não pode concordar, que a vontade pode agir independentemente de motivos, como autarquia absoluta que instaura uma série causal ali onde não há quaisquer motivos que funcionem como causas: a vontade é, pois, uma espécie de causa absoluta e capaz de produzir efeitos sem que nada a incline ou a determine para um curso de ação de preferência a outro.

Ora, ali onde não há motivos que determinem uma ação, um acontecimento ou qualquer realidade que se possa imaginar, não há essa realidade mesma; afirma-lo seria o mesmo que defender a existência de efeitos separados de causas e sustentar que algo possa ter lugar na ordem da natureza sem que seja produzido por uma dada articulação de motivos. Em outros termos, embora alegue sua adesão e sua observância ao princípio de razão suficiente, o que ocorre, e isso se torna especialmente visível nessa questão da operação de vontade, é que Clarke parece não compreender o princípio mesmo e sua validade universal. Essa série de motivos, articulados entre si, e requerida para que algo, e qualquer coisa, ocorra no mundo não tem de se subsumir ao princípio de contradição, isto é, não tem de ser tal que o efeito

ocorra necessariamente, de forma separada e inalcançável ao exercício da vontade, mas tem sim que ter lugar, e isso quer o agente sobre o qual atua seja um ser animado, quer seja um ser inanimado. Ora, uma volta à analogia entre a vontade e uma balança se torna especialmente interessante e fértil para a discussão ora travada.

Para responder à afirmação de Clarke, citada acima, de que a única coisa capaz de explicar que em diferentes partes do universo, ou mesmo em diferentes universos, a matéria se organize segundo esta ou aquela configuração é a vontade (absoluta) de Deus, Leibniz mobiliza muitos dos argumentos já mencionados até este momento neste capítulo e que, ademais, aparecem ainda em outros momentos da dissertação. E é na passagem de sua argumentação em que Clarke reitera seu compromisso com o princípio de razão suficiente, mas alega que este atua de maneira diversa quando se trata de agentes inanimados e de agentes animados, que a resposta de Leibniz apresenta elementos novos para compreender os termos em que a vontade atua. É também aí que aparece de maneira mais nítida porque, e em que sentido, pode-se afirmar a vontade, tanto divina quanto humana, como uma das raízes do conceito de contingência em Leibniz, junto com a noção de análise infinita – lembremos que é a existência real do infinito no universo o que franqueia a Leibniz a possibilidade mesma, em primeiro lugar, de excluir o princípio de identidade como razão suficiente das coisas no seio da natureza e de evocar a vontade como possível fonte de inteligibilidade neste mesmo mundo.

Assim é que em seu quinto escrito a Clarke, Leibniz escreve:

Agora chego a uma objeção que me levantam aqui contra a comparação dos pesos de uma balança com os motivos da vontade. Objetam que a balança é puramente passiva, impelida que é pelos pesos, ao passo que os agentes inteligentes e dotados de vontade são ativos. [...] Cumpre ainda considerar que os motivos não atuam propriamente sobre o espírito como os pesos sobre a balança, *mas antes é o espírito que opera em virtude dos motivos que são suas disposições para agir*¹¹⁷,

Ao que se pode acrescentar o que o filósofo escreve no parágrafo 15 da mesma resposta:

Pretender, como é o caso aqui, que o espírito às vezes prefere os motivos fracos aos fortes e até é indiferente aos motivos, é separar os motivos como se estivessem fora dele, da mesma forma que o peso se distingue da balança [...]. Em vez disso, os motivos, em verdade, abrangem todas as disposições que o espírito pode ter para operar voluntariamente. [...] Assim sendo, se o espírito preferisse a inclinação fraca à forte, agiria contra si mesmo e de um modo diverso do que está disposto a agir¹¹⁸.

¹¹⁷ Cf. correspondência com Clarke, § 14 do Quinto escrito de Leibniz a Clarke, p. 195, ed. cit.

¹¹⁸ Idem, § 15, p. 195.

Vimos que tanto agentes inanimados quanto animados só podem agir quando há motivos que os levem à ação – não há na ordem da natureza, na ordem absolutamente racional do mundo leibniziano, vale reforçar, ser ou acontecer cuja existência se dê sem razões que levem a tanto –, mas que no âmbito das existências esses motivos apenas inclinam, sem impor necessidade. Assim é que tanto a balança quanto a vontade – o mais preciso aqui seria dizer alma ou espírito – agem por força de razões que motivam tal ação. Há, no entanto, uma particularidade importante, capital mesmo, que distingue a ação da alma da ação da balança: é que a alma não é, ou, mais que isso, pode não ser, passiva em relação a seus motivos, mas é sempre perfeitamente ativa, de modo que é a alma que opera em virtude dos motivos, servindo-se deles em vez de ser por eles domada e subsumida. Ao contrário do que se dá na relação entre a balança e os pesos que a inclinam para um ou outro lado, pesos esses que lhe são acrescentados externamente, na conexão estabelecida entre a alma e seus motivos a alma é primeira em relação às razões de sua ação, porque a multiplicidade infinita de percepções que a levam a cada ínfimo momento para um lado ou para outro, e que se constituem como razão e princípio de sua ação, são a alma mesma.

Daí que o modelo mais apropriado para pensar o modo como a alma se relaciona com seus motivos e se serve deles – em lugar de a eles se submeter – não seja o da balança, mas o do pêndulo.

De fato, o pêndulo funciona de tal maneira que, uma vez que lhe seja comunicado um primeiro impulso, uma primeira força para que se mova, ele se impele a si mesmo para um lado e para outro, e de tal sorte que seu movimento, e cada arco desse movimento, é como o pêndulo mesmo, diverso a todo e cada momento de sua oscilação. Se considerarmos, como propõe Deleuze, que para Leibniz a alma funciona como algo de análogo ao pêndulo podemos então conceber que essa alma-pêndulo é tal que cada arco que percorre, cada parte de seu movimento, é a própria alma, diversa a cada amplitude de seu balanceio, conforme as diferenças de suas percepções do mundo, de suas expressões de uma totalidade que, ao fim e ao cabo, constituirá a matéria de suas ações e o alicerce dos motivos a sustentarem essas mesmas ações. Sobre isso, Deleuze escreve, *n'A dobra*:

Mas, na verdade, é a alma que faz seus próprios motivos, e esses são sempre subjetivos. Devemos partir de todas as inclinações que a cada instante dobram nossa alma em todos os sentidos sob a ação de mil “pequenas molabilidades”: inquietude. É o modelo do balanceio, Unruhe, que substitui a balança. A ação é voluntária quando a alma, em vez de sofrer o efeito das somas em que entram essas pequenas solicitações, dá a si tal ou qual amplitude que a faz dobrar-se inteira em tal sentido, para tal lado. [...] Se retornarmos aos motivos, visando a considera-los uma

segunda vez, notamos que não permaneceram os mesmos, à maneira dos pesos sobre a balança, mas progrediram ou regrediram e que a balança mudou conforme a amplitude do balanceio¹¹⁹.

De que modo, portanto, pode-se conceber que a vontade atue, para Leibniz, como fonte da contingência do mundo e dos infinitos acontecimentos que têm lugar no interior de cada mundo? Podemos recuar àquilo que Clarke escrevera na segunda de suas respostas a Leibniz, a saber, à sua questionável afirmação de que a única razão para que esta e aquela porções de matéria tenham uma ou outra organização é a absoluta vontade de Deus para que assim seja. Parece-me que o newtoniano acerta na medida em que confere à vontade – aqui a vontade divina, certamente, mas isso parece poder ser extrapolado para a vontade humana, como argumentarei mais abaixo – o poder de atuar sobre a realidade como força que a forja e a molda em alguma medida. O erro do pensador está em afirmar que possa haver uma vontade dotada de plena autarquia, afirmação contrária ao princípio de razão suficiente a despeito dos esforços do filósofo em negá-lo. Há, no entanto, uma solução para o problema da contingência tal como este se apresenta nos quadros da filosofia leibniziana que à primeira vista se pode extrair da mistura de acerto e erro materializada na posição de Clarke. Trata-se da conclusão de que, sim, o conceito de análise infinita exclui a determinação absoluta do plano dos mundos contingentes e dos acontecimentos que têm lugar em cada mundo, e ao fazê-lo abre caminho para o nascimento de uma vontade que requer o concurso de motivos que embasem seu exercício, mas que, porque é uma vontade inerente a seres capazes de produzir expressivamente suas percepções, e, portanto, uma vontade pertencente a seres que são em sua inteireza as percepções que dão os motivos de sua ação, funda as almas criadas como realidades verdadeiramente mais fundamentais que a série infinita de percepções que conformam sua natureza interna. É, pois, uma tal vontade, enquanto caractere definidor de uma alma primeira em relação às suas percepções, em vez de submissa a elas, que aparece como aspecto definidor da realidade nos quadros da metafísica leibniziana.

Assim é que essa vontade senhora das razões que a inclinam se mostra capaz de atuar sobre a ordem de sua própria existência e do mundo a que pertence. A alma é mais que uma coleção infinita de percepções que a constituem a cada mínimo instante e por força das quais lhe é dado agir no mundo e no departamento que constitui sua existência singular: ela é uma potência ativa que produz dinamicamente essas percepções na medida em que exprime o mundo inteiro, que é, por isso mesmo, esse infinito de percepções, e que em razão da

¹¹⁹ Cf. *A dobra: Leibniz e o barroco*, p. 124, ed. cit.

primazia que adquire em relação aos motivos de sua ação constitui uma das principais faces de sua liberdade: ela se torna, pois, por obra de sua vontade, fonte da construção de sua realidade, e, nessa medida mesma, de sua identidade.

Eis também, e para além do que já foi apresentado até este momento, como a vontade pode se apresentar como resposta à ameaça à contingência representada pelo princípio da identidade dos indiscerníveis: é certo que a menor modificação no rol de predicados que dão forma a uma substância individual é suficiente para mudar-lhe a identidade, o que, num primeiro momento, leva o leitor dos textos de Leibniz a concluir que, embora a necessidade absoluta esteja excluída do ordem dos acontecimentos e das ações humanas, uma ação diversa não é possível porque implicaria, para o agente, a perda de sua identidade. Todavia, a questão adquire um significado diverso na medida em que se abre a possibilidade de que a vontade possa atuar como elemento formador da identidade: esta é efetivamente transformada pela mais ínfima modificação nas circunstâncias que descrevem a existência de uma substância, mas há circunstâncias determinadas pela vontade, de sorte que se pode enfim sustentar que as identidades dos seres completos não são postas em xeque pela possibilidade de escolha por cursos diversos de ação, uma vez que o curso de ação que se realiza no mundo efetivamente existente – e, do mesmo modo, para outras substâncias possíveis em outros mundos possíveis – é, ou pode ser¹²⁰, produto de uma escolha amparada em razões que a alma se deu a si mesma¹²¹.

Ora, afirmar que a alma constitui a cada momento as percepções que serão os motivos a ampararem suas ações não será o mesmo que sustentar que a alma é capaz de *escolher* o que quererá? Não parece ser esse o caso, uma vez que defender que a alma é, a cada momento, e toda inteira, as percepções que constituem os motivos de suas ações significa dizer não que ela escolhe as razões pelas quais age, mas que ao *exprimir* o mundo ela forma

¹²⁰ Em outros momentos deste trabalho, já fiz alusão ao fato de que para Leibniz a maior parte das ações praticadas pelos seres racionais finitos não são praticadas livremente porque não se deixam caracterizar por todos os elementos – contingência, espontaneidade, inteligência – que, para o filósofo, dão forma às ações livres. E o elemento mais frequentemente ausente das ações de criaturas racionais é a razão: em três quartas partes de nossas vidas, como escreve Leibniz na *Monadologia* (cf. § 28, p. 136, ed. cit.), agimos como os animais, isto é, por consecução empírica, sem que ponderemos sobre os motivos e consequências de nossos atos.

¹²¹ Há ainda uma objeção que se pode levantar contra essa conclusão, a qual concerne, em linhas gerais, à dificuldade de atribuir vontade a conceitos. De fato, pode-se alegar que as ações que praticamos – quer seja possível ou não reivindicar que são livres segundo as condições dadas pela metafísica leibniziana – existem já desde sempre em nossas noções completas como predicados ou propriedades lógicas de um conceito. É em algum sentido aceitável afirmar que haja escolha quando existimos na mente de Deus como meros conceitos? A resposta a essa questão, a qual ocupará, ainda, o lugar de terceira base a alicerçar a ideia de contingência na metafísica de Leibniz, será oferecida na conclusão deste trabalho a partir da noção de criação contínua.

espontaneamente seus motivos, em termos mais claros, que, por essa ação, ela *se torna* seus próprios motivos, e, assim se torna quando menos capaz de se servir deles para ancorar tudo quanto pratica.

Há, no entanto, um sentido segundo o qual se torna possível assumir que a alma escolhe o que quer, e que mantém relação com essa concepção da alma, e da vontade que a ela se associa, como instância capaz de produzir os motivos de sua ação e de se servir deles. Num dos anexos da *Teodiceia*, intitulado *Reflexões sobre a obra que o senhor Hobbes publicou em inglês a respeito da liberdade, da necessidade e do acaso*, Leibniz enumera as objeções que Hobbes dirigira ao bispo Bramhall por ocasião da querela que os opusera, muitos anos antes, acerca da necessidade, da contingência, e da possibilidade ou não de defender que a necessidade admite graus. Nesse texto, o filósofo alemão organiza as reflexões de Hobbes contra Bramhall em tópicos, um dos quais, o terceiro, afirma: “Que a vontade pode escolher se quer ou não”, ao que Leibniz responde que se trata de proposição mal formulada quando se tem em vista a *primeira volição*.

De fato, para o filósofo de Hannover, é possível para a vontade determinar o objeto para o qual tende, ou sobre o qual se exerce não no caso de escolhas imediatamente feitas e sobre objetos sobre os quais a alma não pôde ainda se debruçar para os considerar racionalmente. De fato, as interpretações de Leibniz acerca da operação da vontade admitem considerar que esta pode ser educada, isto é, de tal modo exercida que possa, com o tempo, e por meio de reflexões mais e mais minuciosas da alma, acostumar-se a escolher determinados objetos em detrimento de outros. Parece possível concluir que também nesse sentido a alma se serve de suas percepções – ou, o que é o mesmo, dos motivos que a inclinam para um ou outro curso de ação – em vez de se curvar a elas. Assim é que dentre as infinitas molabilidades que movem a alma para um infinidade de lados a cada momento e a cada variação de suas percepções, o espírito pode ensinar a si mesmo a pender, e a escolher, um desses lados em detrimento de todos os demais, pelo que a alma dá a si mesma esta ou aquela amplitude, estes ou aqueles motivos para agir, para suspender a ação, e para fazer uma coisa ou outra com vistas a objetos a cada vez diversos. Vale lembrar, ainda, que agimos sempre em função do que nos parece um bem, embora aquilo que, temporariamente, consideramos como um bem possa ser um mal quando considerado de outra perspectiva. Deus, o maior e mais eminente de todos os espíritos, também age em vista do bem, ou do melhor, com a diferença de que para ele não há nunca, em razão de sua natureza sumamente perfeita, qualquer erro quanto ao

juízo do que é um bem. O que põe a descoberto tanto o que nos aproxima quanto o que nos distancia da divindade.

Nesse momento é interessante, e necessário para arrematar o percurso argumentativo seguido até aqui, remontar mais uma vez ao estudo de Burbage e Chouchan acerca do infinito – e de seus múltiplos significados e esferas de ação – na filosofia leibniziana. Em seu livro os autores assinalam os muitos pontos de contato que se podem estabelecer entre as concepções leibniziana e pascaliana acerca da natureza do infinito. De fato, para um filósofo como para o outro, o infinito é pensado desde o ponto de vista da matemática e então extrapolado para a esfera da ontologia, do que se segue que do ponto de vista das duas filosofias ocorre uma espécie de ruptura em relação à concepção aristotélica de infinito, uma vez que para Aristóteles o infinito, dada sua natureza de ser sempre potencial, não pode ser pensado como realidade separada, efetivamente existente na ordem das coisas, e tampouco como propriedade dessas coisas¹²². Mas há também pontos importantes de descolamento entre as noções de infinito que surgem desses dois pensamentos. Enquanto que para Pascal há vários registros ontológicos, cada qual separado dos outros e em relação a eles incomunicável, para Leibniz há sempre, entre todas as coisas, múltiplas relações de expressão e de entreexpressão, graças ao que se funda uma semelhança¹²³, e, portanto, uma proximidade entre planos de existência profundamente diversos. Nesses quadros é que se pode compreender como para o pensador francês o reconhecimento da infinitude divina e da infinitude da natureza lança o homem num abismo insuperável de ignorância e de pequenez – trata-se, pois, de planos da realidade de cuja existência se pode tomar conhecimento, mas cujas operações, características e propriedades permanecem inacessíveis –, enquanto que para o filósofo alemão há um tão imenso grau de comunicabilidade entre nós e Deus, bem como entre nós e a natureza, que somos, em nosso pequeno mundo, e naquilo que nos afeta de maneira mais próxima, como pequenos deuses, suficientemente potentes para agir nessa parcela da realidade de maneira arquitetônica, análoga à maneira como Deus age ao criar o mundo; e é assim que nos

¹²² Cf. *Leibniz et l'infini*, de Burbage e Chouchan, p. 53, ed. cit.

¹²³ No opúsculo *O que é a ideia*, de 1678, Leibniz tem o cuidado de recusar uma noção de semelhança estrita, ou de semelhança material, entre os termos implicados numa relação expressiva como condição para que esta relação mesma ocorra, mas não exclui por isso toda noção de semelhança desse conceito. Parece possível compreender que o filósofo transforma a noção de semelhança, para com ela significar algo como uma semelhança estrutural ou de relações entre expressão e coisa expressada. Uma discussão aprofundada dessa questão demandaria um estudo da origem e do significado do termo semelhança – tal origem parece remontar à matemática –, das relações que este estabelece com a matemática que se encontra na base do conceito leibniziano de expressão, bem como, por último, das relações que há entre a própria noção de expressão e a de semelhança. Uma tal análise escapa ao tema imediato desta dissertação, e, portanto, não foi realizada aqui.

estendemos a tudo, exprimimos o mundo inteiro, contendo em nós todas as outras criaturas, embora só possamos nos aperceber – isto é, tomar consciência – de uma pequeníssima porção desse infinito.

Ora, não será possível extrapolar essa analogia também para o que diz respeito ao exercício da vontade, e conceber, sem ferir os princípios sobre os quais repousa a metafísica leibniziana, que nossa vontade atua de maneira análoga, semelhante ou expressiva em relação à vontade de Deus? Imaginar-nos submetidos às nossas percepções, algo como joguetes dos acontecimentos, das ações e das paixões que fazem nossa alma não nos apequena diante de uma filosofia que tão profundamente constrói pontes, intervalos de conexão entre o finito e o infinito?

Pois é uma interpretação comum entre comentadores a afirmação de que é admitido conceber que para Deus há real possibilidade de escolha entre uma infinidade de mundos possíveis, de modo que para a divindade pode-se corretamente falar de exercício de uma vontade livre. Como, no entanto, e para retomar mais uma vez os termos do debate tantas vezes traçado e retraçado neste trabalho, pode-se admitir que haja no interior de cada mundo a real possibilidade de escolha – sem a qual não se pode verdadeiramente falar de contingência – se toda e cada criatura que uma vez viveu neste universo tem desde sempre determinado cada miserável detalhe de sua existência? Ora, mas se exprimimos Deus tão profundamente e em tantas coisas – vale remontar, ainda uma vez, àquilo que Leibniz escreve nos parágrafos finais do *Discurso de metafísica*, sobre sermos como Deus, e exprimirmos a divindade melhor do que o mundo¹²⁴ – não seremos tais que podemos de fato agir por força de uma vontade livre, ainda que isso nem sempre ocorra, ainda, de fato, que em três quartas partes do tempo sejamos como os animais? Não será possível assumir aqui como hipótese viável, porque atenta aos princípios fundantes da ontologia e da metafísica leibnizianas, que nossa

¹²⁴ Cf. *Discurso de metafísica*, § 35, p. 74-5: “Pois, sem dúvida, são os espíritos os mais perfeitos e os que melhor exprimem a divindade. E, consistindo toda a natureza, fim, virtude e função das substâncias apenas em exprimir Deus e o universo, como já foi devidamente explicado, não cabe duvidar que as substâncias que o exprimem com o conhecimento daquilo que fazem e que são capazes de conhecer grandes verdades acerca de Deus e do universo, o exprimam incomparavelmente melhor do que essas naturezas, que são ou brutas e incapazes de conhecer grandes verdades acerca de Deus e do universo, ou completamente destituídas de sentimento e de conhecimento. [...] E o como o próprio Deus é o maior e mais sábio dos espíritos, fácil é julgar que lhe devem estar infinitamente mais próximos os seres com os quais pode, por assim dizer, entrar em conversação e mesmo em sociedade, comunicando-lhes os seus sentimentos e vontades de maneira particular e de tal sorte que possam conhecer e amar o seu benfeitor [...]”.

vontade e a de Deus em certa medida concorrem na produção dos acontecimentos que têm lugar no mundo, ou que a vontade de Deus concorre com a nossa?

No contexto da série de cartas trocadas entre Leibniz e Arnauld ao longo da segunda metade da década de 1680, há entre o filósofo e o teólogo uma importante discussão acerca das relações que pode ou não haver entre seres meramente possíveis, ou essências, e a vontade. Em termos mais precisos, os dois discutem sobre a possibilidade ou não de assumir que os possíveis, enquanto possíveis, sejam objetos da vontade. Para Arnauld, e num primeiro momento, não há tais relações, porque os possíveis são possíveis antes – isto é, independentemente – dos decretos de Deus. Leibniz responde:

Todavia, direi ainda uma palavra sobre a diferença que há aqui entre as noções das espécies e as noções das substâncias individuais, mais em relação à vontade divina que em relação ao simples entendimento. É que as noções específicas mais abstratas compreendem apenas verdades necessárias ou eternas, que não dependem dos decretos divinos (apesar do que dizem os cartesianos, do que vós mesmos não pareceis estar convencido); mas as noções das substâncias individuais, que são completas e capazes de distinguir seu sujeito, e que envolvem, por consequência, as verdades contingentes ou de fato, e as circunstâncias individuais do tempo, do lugar e outras, devem também envolver em sua noção, tomada como possível, os decretos livres de Deus, também tomados como possíveis, porque esses decretos livres são as principais fontes das existências ou fatos, enquanto que as essências são no entendimento divino antes da consideração da vontade¹²⁵.

Para Leibniz, assim como para Arnauld, não se pode considerar que os possíveis sejam objetos da vontade no sentido de que poderiam ser criados, enquanto possíveis, por um ato de vontade. Isso, no entanto, não interdita toda relação entre as essências e a vontade, desde que essa vontade seja concebida como decretos que existam, também como possíveis, no interior das noções individuais das substâncias e na noção de cada mundo possível, e sejam tais que se constituam como leis a ordenarem os acontecimentos que têm lugar em cada universo. Vejamos.

Nos sete primeiros parágrafos do *Discurso de metafísica*, Leibniz expõe aquela que considera ser a definição mais comum que se tem de Deus, e elenca as consequências que derivam dessa definição. Uma dessas consequências cabe bastante bem na afirmação de que, dada a suma sabedoria da natureza de Deus, tudo quanto resulta de sua ação é atravessado de racionalidade. Essa racionalidade se expressa em diferentes ordens e graus de generalidade: assim é que os princípios de contradição e de razão suficiente se constituem como as leis máximas e necessariamente observáveis em qualquer que seja a organização do universo:

¹²⁵ Cf. carta de Leibniz a Arnauld de 4/14 de julho de 1686, p. 115, ed. cit.

para voltar à discussão entre Leibniz e Clarke acerca do significado e da universalidade do princípio de razão suficiente, quaisquer que sejam a forma e a disposição da matéria em diferentes partes deste universo aqui e em outros mundos, tal organização tem sempre de responder a esses princípios, isto é, tem sempre de ser logicamente coerente e admitir uma razão por força da qual é antes assim que de outra maneira. Há, no entanto, outras regras a formarem o rol de leis que conformam cada mundo, regras estas menos gerais e, em verdade, associadas ao que concorre para singularizar cada mundo: trata-se das leis da natureza, para Leibniz decretos livres ou costumes de Deus, atos de sua vontade. Sobre elas, o filósofo se expressa assim:

As vontades ou ações de Deus dividem-se, comumente, em ordinárias e extraordinárias. Mas é bom considerar-se que Deus nada faz fora da ordem. Assim, aquilo que é tido por extraordinário o é apenas relativamente a alguma ordem particular estabelecida entre as criaturas, pois quanto à ordem universal tudo está e conformidade com ela. É tão verdadeiro isto que, não só nada acontece no mundo que seja absolutamente irregular, mas que nem sequer tal se poderia forjar [...]¹²⁶,

Ao que se pode acrescentar o que o filósofo escreve no § 7 do *Discurso*

Ora, visto nada se poder fazer fora da ordem, pode-se dizer que os milagres também estão na ordem como as operações naturais, assim denominadas porque estão em conformidade com certas máximas subalternas, a que chamamos natureza das coisas; pois se pode dizer que esta natureza é um costume de Deus do qual pode dispensar-se, por causa de uma razão mais forte do que a que o moveu a servir-se dessas máximas. Quanto às vontades gerais ou particulares, conforme as encaremos, pode-se dizer que Deus tudo faz segundo sua vontade mais geral, conforme à mais perfeita ordem que escolheu; mas pode-se também dizer que tem vontades particulares, exceções dessas máximas subalternas sobreditas, porque a mais geral lei de Deus, reguladora da ordem geral do universo, não tem exceção¹²⁷.

As vontades de Deus dividem-se em gerais e particulares; as primeiras chamadas também de vontades consequentes, finais ou decretórias nascem como o resultado do concurso de todas as vontades particulares ou antecedentes, que têm em vista realidades singulares independentemente da relação que possam guardar umas com as outras, e é tal que sempre se efetiva. Do cálculo exercido sobre as vontades antecedentes resulta que algumas se realizam enquanto outras são descartadas; assim também, algumas dessas vontades correspondem às máximas subalternas ou leis das naturezas, compreensíveis para as criaturas – daí que Leibniz escreva que há uma ordem particular estabelecida pelas criaturas –, ao passo que outras excedem suas forças, ou, o que é o mesmo, lhes são inacessíveis ou incompreensíveis. Ora, quer essas regras possam ou não ser alcançadas pelos seres criados em algum esforço de

¹²⁶ Cf. *Discurso de metafísica*, § 6, p. 12, ed. cit.

¹²⁷ Cf. *Discurso de metafísica*, § 7, p. 14, ed. cit.

apreensão racional do mundo, são elas aquilo que em boa medida estabelece a armação racional do mundo, e são elas, como Leibniz nos mostra nos trechos do *Discurso* citados acima, atos de sua vontade. Uma vez que o mundo – qualquer um dos mundos, tal como escreve o filósofo em uma das cartas que dirige a Arnauld ao longo da segunda metade da década de 1680 – seja conduzido à existência, essas vontades tornar-se-ão também existentes e afinal efetivas na série de acontecimentos que dá forma à realidade.

Ora, não será possível assumir que algo de análogo tem lugar no que diz respeito às vontades das criaturas, isto é, que também no que diz respeito a elas há algo como atos de vontade contidos como possibilidades em suas noções completas, e que esses atos de vontade são também responsáveis pela conformação de suas ações e por isso mesmo, em alguma medida, do mundo, já que este é uma série de acontecimentos e ações harmonicamente ordenados?

Como ocorreu em todos os outros aspectos da constituição do problema da contingência na metafísica leibniziana, aqui também se levanta uma objeção: Deus é um ser efetivamente existente, o maior e mais eminente de todos os espíritos, donde se segue que em relação a ele aqueles atos, ainda que apenas possíveis, de vontade são produções de um ser realmente existente. O mesmo, no entanto, não pode ser afirmado das substâncias criadas, que existem em primeiro lugar como ideias no entendimento de Deus. Que ações possíveis é autorizado assumir que realidades puramente ideais possam produzir? A presença do infinito na natureza abriu caminho para afirmar uma vontade efetivamente capaz de agir e produzir efeitos no mundo, a possibilidade de uma vontade que opera com base em motivos dos quais ela se serve para embasar suas ações igualmente concorre para oferecer uma resposta à dificuldade colocada pelo princípio da identidade dos indiscerníveis para a afirmação da contingência – cada mínima ação de uma criatura é definidora de sua identidade – já que permite argumentar que, apesar de uma ação diferente engendrar também uma substância diferente, a criatura participa ativamente da formação do conjunto infinito de condições que circunscrevem sua identidade. Apesar de tudo isso permanece o problema de afirmar que conceitos possam querer alguma coisa, sejam capazes de exercer vontade, ainda que esta vontade opere aqui apenas sob a forma de atos *possíveis* de vontade, ou de volições possíveis.

Parece-me, pois, que neste ponto o tema da co-presença entre o plano eterno da criação e o plano do tempo, junto com as noções de análise infinita e de uma vontade que se dá os motivos pelos quais age tem de ser mobilizado como último elemento a fundar a noção de contingência em Leibniz.

Tudo quanto ocorre aqui ocorre ao mesmo tempo em que Deus cria – à guisa de conclusão

O percurso que orientou a construção desta dissertação teve como marco de partida uma retomada e uma reflexão sobre a lógica de Leibniz, naquilo em que esta se relaciona de maneira mais palpável e contundente com a ontologia leibniziana: tratou-se, pois, em primeiro lugar, da reconstrução do problema da contingência desde o tema da concepção leibniziana de verdade e da ligação entre esta e a famosa definição de substância como sujeito de um infinidade de predicados apresentada pelo filósofo no artigo 8 de seu *Discurso de metafísica*, redigido em 1686. Com efeito, é em torno de considerações de natureza mais propriamente lógica que o problema da contingência, e de sua possibilidade num mundo dotado de estrutura lógica, adquire corpo.

No entanto, o aprofundamento nos meandros mesmos da explicação e dimensão lógica dos conceitos logo nos conduziu à metafísica, à dinâmica e à ontologia num testemunho da vertiginosa miscelânea de ciências, doutrinas e campos do saber de que a filosofia de Leibniz se constitui como enclave. E como assinalei na introdução deste trabalho, tal multiplicidade encontra uma espécie de reflexo, talvez mais precisamente, de expressão, naquilo com base em que Leibniz concebe a estrutura mesma da realidade: a variedade de pontos de vista incide não apenas sobre o plano da epistemologia e do saber, mas também sobre o da ontologia. Ora, não será uma espécie de tropeço no cabedal de vertentes que convergem no pensamento e no mundo leibnizianos tomar o plano dos conceitos, em que existem as noções completas – sobre as quais pesa a “responsabilidade”, por assim dizer, de ameaçar a contingência – como estritamente separado daquele outro plano, este atual, verdadeiramente este mundo aqui, em que existem as substâncias propriamente ditas? Vejamos.

Não são escassas as passagens em que Leibniz aborda a noção de criação contínua, embora em nenhum deles haja discussão detida acerca do significado desse conceito. Tendo em vista o rol de textos que embasaram esta dissertação, farei referência de maneira mais imediata, mas também mais detida, ao *Discurso* de 1686 e à *Monadologia*, composta quase trinta anos depois e talvez o que se poderia considerar como a materialização do último esforço de sistematização da filosofia leibniziana para o que resta debater sobre as origens, ou, mais precisamente, as raízes do conceito de contingência em Leibniz.

No artigo 14 do *Discurso de metafísica*, e após expor as consequências que o conceito de noção completa acarreta para a possibilidade ou não da afirmação da contingência do próprio mundo e dos acontecimentos no interior de cada mundo, Leibniz escreve:

Conhecido, de certo modo, em que consiste a natureza das substâncias, temos de explicar a dependência que umas têm das outras e as suas ações paixões. Ora, em primeiro lugar, é bem manifesto que as substâncias dependem de Deus, que as conserva e até continuamente as produz por uma espécie de emanção, como produzimos os nossos pensamentos¹²⁸.

Segundo nota¹²⁹ de Tessa Lacerda que acompanha essa passagem do *Discurso*, Leibniz preconiza uma espécie de continuidade, ou, mais precisamente, de identidade, entre as noções de criação e de emanção, contrariamente ao que tem lugar na tradição filosófica. Em outras palavras, criar, para Leibniz, não é uma ação que tenha fim, e seja circunscrita a um núcleo ou momento temporal bem delimitado e finito. A bem dizer, e para escrever com maior precisão, para Leibniz a criação não é um ato temporal, um ato que se realize no tempo, mas algo externo à ordem temporal e que verdadeiramente a inaugura. E a continuidade que o filósofo de Hannover considera como índice da criação corresponde à percepção, para aqueles que estão imersos na ordem do tempo, de uma ação extra temporal.

Na *Monadologia*, Leibniz escreve isto sobre a ideia de criação contínua:

47. Assim, só Deus é a unidade primitiva ou a substância simples originária, da qual todas as Mônadas criadas ou derivativas são produções; e nascem, por assim dizer, por fulgurações contínuas da Divindade [...] limitadas pela receptividade da criatura, para a qual é essencial ser limitada¹³⁰.

Leibniz afirma em muitos textos, concebidos no curso de um longo espectro temporal, que as substâncias criadas – ou mônadas, segundo a linguagem empregada pelo autor a partir de meados da década de 1690 – dependem apenas de Deus para existir, o que, trocando em miúdos, é o mesmo que dizer que Deus as cria e as conserva na existência. Essa conservação, no entanto, não deve ser entendida como a afirmação de que apenas Deus é capaz de agir efetivamente, e que as substâncias são tão somente veículos ou ocasiões para que a divindade manifeste e exerça sua causalidade. Pelo contrário, e como escrevera o filósofo já no

¹²⁸ Cf. *Discurso de metafísica*, § 14, p. 29, ed. cit.

¹²⁹ Cf. nota 40 de Tessa Moura Lacerda ao *Discurso de metafísica*, pp. 94-5, ed. cit. A comentadora escreve: “A criação por si só não implicaria a dependência constante das criaturas em relação a Deus, mas, uma vez que a criação é contínua, isto é, Deus cria e conserva as criaturas no ser, essa dependência é manifesta. Daí Leibniz falar em “emanção”, embora o termo se oponha tradicionalmente à criação (na *Monadologia*, o filósofo fala de “fulgurações contínuas”). O termo emanção, em sentido leibniziano, visa indicar que a diferença entre criação e conservação é apenas extrínseca (cf. *Teodiceia*, §385), e, assim, marcar a continuidade da ação de Deus”.

¹³⁰ Cf. *Monadologia*, § 47, p. 139, ed. cit.

Discurso de metafísica, às substâncias criadas também competem ação e paixão. Como, portanto, se deve compreender a afirmação de Leibniz de que as substâncias dependem continuamente de Deus, e que nascem por fulgurações contínuas da divindade? Vejamos.

Em primeiro lugar, convém situar a discussão no interior do debate filosófico de que o pensador tomou parte a fim de esclarecer os termos em torno dos quais se organiza a questão. O melhor ponto de inflexão sobre o tema parece ser a interpretação dada por Descartes ao problema: para o filósofo francês, não há continuidade na ordem do tempo, isto é, não há como garantir que haverá, em relação a um momento presente, um momento seguinte, que se estabeleça como continuação desse instante aqui. Na filosofia cartesiana, o mundo não tem autonomia ontológica para assegurar sua própria subsistência através dos infinitos instantes que constituem o tempo, e é Deus quem tem de intervir para a cada momento recriar o mundo inteiro, ligeiramente modificado em relação ao estado que precedera sua morte, ou seu desaparecimento. Assim, nos quadros do cartesianismo, a criação contínua se explica literalmente pelo esforço divino de restituir o universo à existência a cada ínfimo instante em que se pode subdividir o tempo.

Para Leibniz, isso é impensável. No opúsculo de 1694 *Da reforma da filosofia primeira e da noção de substância*, o filósofo finalmente tem em mãos¹³¹ aquilo que, em textos tardios como a *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça* constituirá um caractere indispensável para a definição de substância: trata-se da ideia de que as substâncias criadas são, de maneira fundamental, seres capazes de ação, isto é, seres aos quais pertence, como qualidade primitiva e essencial, um princípio interno de ação por obra do qual lhes é dado produzirem seus próprios acontecimentos e ações na ordem do tempo. Trata-se, pois, de unidades que se constituem como forças primitivas da natureza, capazes, pois, de produzir seus próprios acidentes, propriedades e acontecimentos. Nesse texto, Leibniz escreve:

Para dar uma mostra, direi, a partir da noção de força (*vis* ou *virtus*, em latim, *Kraft*, em alemão), à qual eu consagrei uma ciência especial, a Dinâmica, que oferece muita luz para a compreensão da verdadeira noção de substância. Com efeito, a força ativa se distingue da potência nua que a

¹³¹ Em textos anteriores, como o próprio *Discurso de metafísica* e a correspondência com Arnauld, Leibniz já dava sinais de que compreendia as noções de força ou de uma capacidade intrínseca de ação como caracteres indissociáveis da ideia de substancialidade. É assim que nos artigos 10 a 12 do *Discurso* a noção de forma substancial – compreendida como realidade metafísica inerentemente dotada de ação – é o que permite afirmar dos corpos sua unidade e seu movimento, e é assim também que no parágrafo 8 do mesmo texto o filósofo escreve que as ações e paixões pertencem propriamente às substâncias simples. Essa presença dos conceitos de ação e de força na obra de Leibniz, conceitos que com o passar dos anos se decantam e ganham relevo, dá a entender que o pensamento leibniziano se constitui por uma espécie de esclarecimento paulatino de ideias as quais desde há muito estão, por assim dizer, contidas na alma de Leibniz, e que o filósofo depura e extrai de seu próprio fundo ao longo de toda uma vida de escrita filosófica.

Escola conhece de ordinário; a potência ativa ou faculdade dos Escolásticos nada mais é que a possibilidade próxima de agir, mas que tem necessidade, para passar ao ato, de uma excitação estranha, como que de um estímulo. Ao contrário, a potência ativa compreende uma espécie de ato [...]; ela é um meio termo entre a faculdade de agir e a própria ação e implica esforço; assim, ela é levada por si mesma à ação, e não tem necessidade, para agir, de nenhuma assistência, mas somente da supressão de um obstáculo¹³².

As substâncias são forças ativas da natureza, delas, de sua operação e de sua ação, resultam todos os fenômenos que têm lugar na realidade, uma vez que são elas, como afirma Leibniz em textos como a *Monadologia*, os átomos das coisas, seus elementos primeiros e fontes de tudo quanto há de real nos corpos e nos fenômenos. Ora, dada essa autonomia das substâncias, não há, nos quadros da metafísica leibniziana, a necessidade da intervenção de Deus para assegurar a permanência do mundo através do tempo, e para o autor seria índice de imperfeição do autor do universo que este tivesse de intervir ordinariamente na natureza a fim de garantir sua continuidade.

Coloca-se, então, mais uma vez a pergunta: o que, para Leibniz, é criação contínua? Pode-se perguntar, antes de mais nada: o que, para o filósofo de Hannover, é criação, pura e simplesmente? Em que termos se torna compreensível, tendo em vista o leibnizianismo, a afirmação de que Deus cria continuamente o mundo?

No mesmo opúsculo citado acima, qual seja, *Da reforma da filosofia primeira e da noção de substância*, Leibniz escreve que a substância recebe essa força ínsita não de outras substâncias criadas – o que lança luz também sobre a afirmação de Leibniz de que as substâncias são completamente independentes umas das outras –, mas de Deus. Pode-se mesmo considerar que, para o filósofo, a criação consiste nessa doação primeira de força, que torna as criaturas autônomas para realizarem tudo quanto caracteriza sua existência no tempo. Para voltar ao exemplo de Deleuze de que me vali acima para explicar a relação entre a alma e os motivos que a inclinam para a escolha de um ou outro partido quando prestes a praticar uma ação, a comunicação de força às substâncias quando da criação é o primeiro e único gesto que de uma vez por todas as impele para a existência, do mesmo modo como para o pêndulo o primeiro e único impulso que este recebe o faz mover-se a cada vez segundo arcos e amplitudes diversos – balanceio.

Voltemos: trata-se de um só e único impulso, de um único e mesmo gesto pelo qual se comunica às substâncias a força que daí em diante as definirá inapelavelmente, e trata-se,

¹³² Cf. *Reforma da filosofia primeira e da noção de substância*. In

igualmente, de um só e único ato que se dá na eternidade e que basta mesmo para inaugurar a ordem do tempo.

Não se trata, pois, de uma ação que se repete a todo e cada instante com vistas a restaurar a existência do tempo, do mundo e das substâncias mesmas, mas de uma ação única que tem lugar num plano ontológico distinto daquele instaurado por essa ação, e que, enquanto tal, contém a totalidade do tempo. Revela-se, pois, o sentido do conceito de criação contínua em Leibniz: pode-se afirmar que Deus está criando neste exato momento não porque a ação de criar se repete a cada instante, mas porque este momento-aqui, em que se faz essa afirmação, está tão contido na ação (única) de criar quanto todos os momentos que o antecederam e que se seguirão a ele. Deus está criando aqui e agora porque a totalidade do espaço e do tempo estão contidos no ato criador, único e externo à ordem do tempo e do espaço, embora para nós, que percebemos as coisas no registro da criação, esse ato pareça contínuo porque para nós se coloca como realidade desdobrada ao longo de instantes.

Há um conjunto de parágrafos na *Teodiceia* em que Leibniz escreve com especial clareza sobre o conceito de criação contínua¹³³, não apenas em sua filosofia, mas em várias outras, e em que compara esses outros pensamentos a seu próprio. Dentre essa série de parágrafos, é especialmente interessante o artigo 389 da parte III da obra, uma vez que nesse trecho o autor escreve sobre a diferença entre nossas operações intelectuais, com base em que conhecemos as coisas de maneira temporalmente desdobrada, ou discursiva, e as de Deus, que se realizam de uma só vez, numa espécie de totalidade simultânea:

Essa anterioridade de natureza é comum em filosofia; é assim que se diz que os decretos de Deus têm uma ordem entre eles. E quando se atribui a Deus, como é justo, a inteligência dos raciocínios e das conclusões das criaturas, de tal modo que todas as suas demonstrações e todos os seus silogismos lhe são conhecidos e se encontram eminentemente nele; nota-se que há, nas proposições ou verdades que ele conhece, uma ordem de natureza sem nenhuma ordem ou intervalo de tempo que o faça avançar em conhecimento e passar das premissas à conclusão¹³⁴.

Esse trecho do escrito de 1710 é interessante por mostrar a independência das ações de Deus em relação ao tempo. Se para nós o conhecimento é estabelecido segundo encadeamentos de raciocínios que nos fazem passar das premissas à conclusão, encadeamentos esses que se desdobram temporalmente, para Deus todo o exercício de inteligência da realidade se dá sem

¹³³ Tessa Lacerda, organizadora e autora das notas das traduções do *Discurso de metafísica*, da *Monadologia* e dos *Princípios da natureza e da graça* publicadas pela Martins Fontes em 2004, alude a esses parágrafos no parágrafo 47 da *Monadologia*. Foi a partir dessa alusão que cheguei a consultar esse trecho da parte III da *Teodiceia* a fim de embasar uma análise do conceito de criação contínua.

¹³⁴ Cf. *Teodiceia*, parte III, § 389, p. 400, ed. cit.

necessidade dessas transições, sem o transcurso de intervalos de tempo, para dizer da maneira mais precisa, sem tempo. Ao escrever sobre o modo como Deus concebe as noções completas, as quais, em seu entendimento, correspondem às ideias das substâncias individuais, escrevi que esse exercício de concepção é análogo ao modo como nós mesmos operamos sobre nossas ideias de modo a revelar, paulatinamente e de maneira cada vez mais perfeita, as verdades que elas contêm. Assim é que inventamos a linguagem para com ela apreender as relações entre ideias e seres e simplificar nosso raciocínio; e assim é que Deus forma¹³⁵ em seu intelecto as ideias que conformam todas as coisas, tanto as existentes quanto as meramente possíveis. Nosso cálculo e nós mesmos somos, pois, primeiro, uma imagem do cálculo divino e uma expressão do grande calculador que é Deus.

Todavia, se é verdade que calculamos de maneira análoga àquela como Deus o faz, não se pode dizer que essa analogia vá ao ponto de se transformar em identidade. Dito de modo mais direto, nós pensamos no tempo, através do tempo, estamos, em todas as nossas ações, entranhados de tempo, ao passo que Deus existe fora da ordem temporal e calcula, escolhe e cria o melhor dentre os mundos possíveis num nível ontológico independente do tempo. Assim é que seus atos de conceber os vários possíveis, escolher um deles para trazer à existência e executar o objeto de sua escolha não são distintos no tempo, não são, parece possível dizer, vários atos que ocorrem uns na sequência dos outros, mas um só e único ato perfeito e unitário.

Ora, mas que relação há entre essa indistinção e essa unidade da ação de Deus que produz este universo aqui e o tema da contingência? De que modo tais unidade e indistinção contribuem para afirmar e assegurar a contingência de cada mundo e dos acontecimentos que têm lugar em seu interior?

Os ganhos teóricos para o esforço de garantir a contingência no mundo leibniziano assegurados pelas noções de infinito e de análise infinita, de uma parte, e pelo conceito de vontade que nasce dos escritos de Leibniz, de outra, permanecem frágeis ou facilmente ameaçáveis dada a dificuldade de afirmar, com base em razões sólidas, a possibilidade real de as substâncias racionais criadas produzirem efeitos no mundo pela ação da vontade, dada a dificuldade em conceber como conceitos ou ideias sejam capazes de vontade e de atos de vontade. No entanto, a existência de uma espécie de paralelismo ou co-presença entre o plano

¹³⁵ Sem, obviamente, a necessidade de esclarecer aos poucos, ou paulatinamente, qualquer conteúdo cognitivo. Deus conhece o infinito sem a necessidade de transições temporais.

das existências e o das essências cria algo como uma abertura no mundo logicamente estruturado que surge do trabalho filosófico de Leibniz. Com efeito, a inexistência de uma diferença estrita entre o registro da realidade em que as substâncias existem atualmente e aquele outro registro em que são apenas pensadas por Deus – e são, por isso, ideias no entendimento divino –, bem como o fato de que todo o exercício realizado por Deus de conceber os possíveis, organizá-los em mundos, escalonar esses mundos em uma espécie de lista ordenada segundo graus de perfeição, de exercer sua vontade na escolha de um deles e de, por último, produzir o universo escolhido se dá, ou, antes, se explica por um único ato parece abrir um canal de comunicabilidade entre esses vários estratos do real: as noções completas que habitam o mundo escolhido não existem nunca apenas como noções completas, mas são já seres realmente existentes, portanto, instâncias dotadas de força que exercem uma vontade apta a dar a si mesma os motivos pelos quais age¹³⁶.

E é essa abertura o que permite enfim atribuir valor efetivo à presença do infinito na natureza e à existência de uma vontade primeira em relação aos motivos que a inclinam como fontes da contingência no mundo leibniziano. Pois é ela – uma abertura que organiza mundos, que produz mundos a partir de caminhos alternativos de ação adotados pelas substâncias que exercem sua vontade, já que em torno de cada ação diversa se constitui um mundo, tanto quanto uma substância que se deixa caracterizar pelo predicado a que corresponde esse ato diferente – o que permite, sobretudo, afirmar o conceito de vontade sobre o qual Leibniz escreve em sua quinta carta a Clarke. Se parecia absurdo atribuir vontade a conceitos, ainda que essa vontade seja pensada sob a forma de atos possíveis de uma vontade livre, o fato de

¹³⁶ Há, quanto a este ponto, uma questão bastante pertinente: das substâncias meramente possíveis, e que subsistirão sempre no estado de mera possibilidade, será possível dizer que seriam capazes de exercer uma vontade livre, já que há algo de estranho em afirmar de conceitos que são capazes de vontade? Dito de modo mais direto: nas noções completas jamais instanciadas em substâncias há predicados que designam ações livres, no sentido em que Leibniz emprega essa expressão? Ora, a vontade implica a ideia de ação e de dinâmica, donde que a resposta seria, à primeira vista, negativa, o que, no entanto, é negado por Leibniz – em qualquer mundo possível, os seres racionais criados são, para o filósofo, seres livres ou aptos à liberdade. Para fazer frente a essa dificuldade, mobilizo um argumento que já utilizei ao final do capítulo 3, na seção intitulada “Expressão: expressão e exprimido; proporção e analogia; ação”, e que é inspirado na tese de Boutroux de que as noções completas são dotadas de algo como uma existência infinitesimal na medida em que competem entre si com vistas à existência. Não seria possível afirmar que as noções completas são capazes de algo como uma ação infinitesimal, ou, quando menos, que são infinitesimalmente dinâmicas? Nesse sentido, não seria possível dizer que são capazes, portanto, de atos possíveis de vontade? Essa é a hipótese que assumo aqui, ao menos provisoriamente. Cabe ainda esclarecer que essa hipótese se constitui como uma resposta possível também para o problema da afirmação da existência de vontade para os seres completos possíveis que *são atualizados* por Deus neste mundo-aqui. A hipótese que privilegiei quanto a isso neste texto consiste em defender que o plano em que Deus concebe os possíveis é copresente ao plano em que as coisas existem efetivamente, de modo que os possíveis que são trazidos à existência não existem nunca apenas como meros possíveis. Apesar disso, a hipótese delineada nesta nota, e já apresentada brevemente no cap. 3, oferece uma resposta e uma interpretação alternativas.

as substâncias – ao menos as criadas – existirem atualmente ao mesmo tempo, por assim dizer, em que são pensadas, lhes confere a efetividade, a realidade e a força que tornam mais plausível falar em exercício da vontade.

Feitas essas considerações, o conceito leibniziano de contingência – que é afirmado sempre em conjunto com a estrutura lógica do mundo que emerge das reflexões de Leibniz – parece encontrar, primeiro, nas noções de infinito e de análise infinita, segundo, numa compreensão da vontade que a coloca como instância que requer o concurso de motivos para sua atuação mas que é ativa e primeira em relação a esses motivos, e, terceiro, no conceito de criação contínua as suas bases de sustentação.

Todavia, afirmar que as substâncias criadas tomam parte, por atos de vontade, na estruturação do mundo – uma vez que em torno de suas ações, inclusive daquelas praticadas com base no exercício de uma vontade livre, organiza-se não apenas sua identidade, mas a deste mundo aqui e a de mundos alternativos – não é o mesmo que conferir a esses seres uma potência de criação análoga àquela que pertence a Deus enquanto autor do mundo existente e entidade capaz de conceber os universos que permanecem como puros possíveis? Leibniz é enfático em afirmar que às substâncias finitas é dado produzirem seus próprios acontecimentos na ordem do tempo, mas lhes é vedada uma capacidade de criação tal qual a de Deus. Parece-me que há aqui, como em tantos outros momentos da construção da ontologia e da metafísica leibnizianas, analogia, mas não identidade. É característico do pensamento de Leibniz, tal como assinalei acima, estabelecer semelhanças, conexões, pontos de contato, em suma, relações de expressão, entre planos ontológicos distintos. Assim é que somos pequenos deuses na ordem da natureza, capazes de conhecer as regras em virtude das quais Deus pensa e ordena os mundos, e, portanto, aptos a agir arquitetonicamente, como escreve o pensador na *Monadologia*:

83. Entre outras diferenças entre as Almas ordinárias e os Espíritos, algumas das quais já assinalei, há ainda esta: as almas em geral são espelhos vivos ou imagens do universo das criaturas, enquanto os espíritos são ainda imagens da própria divindade, ou do próprio autor da natureza, capazes de conhecer o sistema do universo e de imitar algo dele mediante amostras arquitetônicas, pois cada espírito é como uma pequena divindade em seu âmbito¹³⁷.

O exercício de nossa vontade parece ser, ele também, análogo ao exercício da vontade divina. Não temos a capacidade de criação que pertence a Deus, não somos capazes de originar algo a partir do nada e nem de comunicar a outros seres aquela força ínsita que tão intimamente

¹³⁷ Cf. *Monadologia*, § 83, p. 147, ed. cit.

caracteriza a realidade das substâncias, dois dos caracteres mais fundamentais da ação divina de criar. A despeito disso, à primeira vista nos cabe o poder de agir sobre os acontecimentos de nossa existência por atos de vontade, de maneira análoga àquela como Deus opera, por gestos possíveis de sua vontade, na ordenação de todo e cada mundo possível – trata-se, como discutimos acima, das leis da natureza, decretos livres de Deus contidos em cada mundo como decretos possíveis. Com efeito, no que diz respeito aos acontecimentos que descrevem nossa existência, no que diz respeito, pois ao nosso pequeno âmbito, ao nosso pequeno departamento, como escreve Deleuze, nossa vontade parece apta a se constituir como fonte ou princípio ordenador do que para nós tem lugar. E, mais uma vez, não se trata aqui de dizer que criamos, no sentido forte dessa palavra: os atos de nossa vontade se submetem aos de Deus, estão subsumidos aos da divindade, uma vez que, e em primeiro lugar, a efetividade de nossas ações depende do Fiat divino, por meio do qual nos é conferida a força para produzirmos nossas ações e acontecimentos. Se as ações que concernem a nós são organizadas em função de nossa vontade, e não à nossa revelia, isso se dá na medida em que a vontade de Deus concorre com a nossa para que assim seja, como Leibniz o afirma nos textos em que escreve sobre as vontades antecedentes e consequente de Deus, como o próprio *Discurso de metafísica*.

É certo que essa pesquisa, na medida em que se constitui como estudo meramente preliminar de assunto tão complexo, o qual atravessa a filosofia de Leibniz e acompanha as transformações conceituais que caracterizam o percurso intelectual do autor, não foi capaz de dar conta de todas as questões e temas relacionados ao problema da contingência na metafísica e na ontologia leibnizianas. Algumas das principais lacunas parecem ter sido a ausência de uma discussão mais aprofundada dos conceitos de compossibilidade e impossibilidade e de sua relação com a contingência que se pode ou não afirmar das ações divinas, bem como das conexões que há entre essas duas ideias e a noção de possibilidade. Há, do mesmo modo, uma discussão bastante limitada dos sentidos do conceito de infinito na filosofia leibniziana, ainda que tenha sido assinalado que tal análise teria como escopo apenas a relação mais imediata entre essa ideia e a de substância individual – assim como de mundo – em Leibniz.

Apesar de tais limitações, o trabalho analisa as relações entre as dimensões lógica e dinâmica da contingência em Leibniz, aparentemente indissociáveis, e nessa medida mesma se apresenta como pelo menos atento à multiplicidade de perspectivas constituidora do

pensamento do filósofo de Hannover. Com efeito, que ganho para a afirmação da contingência há em simplesmente assegurar a exclusão da necessidade absoluta do mundo, se essa exclusão não se deixa acompanhar pela possibilidade de que os agentes racionais implicados nas ações que têm lugar no interior de cada universo possam efetivamente agir de modo diverso daquele como agem? A noção de vontade que nasce da querela entre Leibniz e Clarke acerca do princípio de razão suficiente oferece uma resposta, mesmo que preliminar e ainda problemática, a essa questão.

Mas voltemo-nos, uma vez mais, àquilo que constituiu o coração desta pesquisa, sua camada mais fundamental: quais são os conceitos ou o arcabouço conceitual graças aos quais se torna possível a Leibniz recorrer à ideia de análise infinita como ponto de apoio ou pedra de toque de sua defesa da contingência do mundo e no mundo?

Deleuze é considerado por comentadores um leitor heterodoxo da filosofia de Leibniz, à primeira vista por extrair das ideias que perfazem o edifício conceitual leibniziano conclusões que distorcem alguns de seus pressupostos. Isso se dá com a tese de Deleuze de que em Leibniz, dado o infinito que existe nas noções completas das substâncias individuais, ocorre uma certa distância entre o sujeito a que corresponde o conceito completo que define uma substância e a série inteira de seus predicados. Essa distância tem lugar porque, no caso de uma proposição que afirme a ligação entre um sujeito substancial e um de seus predicados circunstanciais¹³⁸ nunca se estabelece uma identidade total. Nesse sentido, o sujeito substancial jamais é perfeitamente idêntico a si mesmo, não há, entre César e sua vida inteira uma relação equacionável, redutível à forma $A=A$.

Foi uma ideia semelhante a essa que deu norte a esta investigação. É, pois (ou ao menos assim nos parece) essa distância entre o eu e o eu mesmo o que permite a ele exercitar-se ativamente na construção da série de predicados que não o define, afinal, em termos absolutos. É isso o que lhe abre caminho para exercer a vontade, é isso o que lhe permite ser em alguma medida diferente de si mesmo, é isso o que o torna livre. Eis o coração da pesquisa, a tese mestra sobre a qual repousam todas as conclusões obtidas neste trabalho.

¹³⁸ Aqueles que versam sobre circunstâncias de tempo e de espaço, e a que tantas vezes se fez referência neste texto.

Anexo

Projeção e isomorfismo na fundação da concepção leibniziana de proposição verdadeira¹³⁹

Introdução

Determinar a gênese de um conceito em filosofia requer, para além do exame das exigências teóricas e do contexto histórico que impõem sua criação e da tarefa de circunscrever as ideias as quais, num âmbito mais propriamente filosófico, se articulam para dar-lhe origem, um esforço de compreensão da maneira como conhecimentos oriundos de áreas estranhas à filosofia concorrem para sua invenção. No que diz respeito ao conjunto de pensadores pertencentes à modernidade filosófica, a matemática adquire uma importância privilegiada na construção de suas teses, no método empregado para a realização daquele que foi por muitos assumido como um trabalho de refundação da filosofia, e na resolução de problemas legados por outros pensamentos.

Embora tenha começado a estudar matemática relativamente tarde, Leibniz não constitui exceção a essa regra. A amplitude e o peso da disciplina na formação de sua filosofia podem ser aquilatados pela inspiração infinitista¹⁴⁰ que percorre seus escritos, pelos esforços recorrentes do autor em tomar a noção de infinito como centro de uma concepção original da natureza, e ainda por seus estudos, empreendidos desde a década de 1670, dirigidos à constituição de uma linguagem simbólica a ser empregada em seus trabalhos de geometria e capaz de exprimir por meio das relações entre os sinais que lhe dão forma as conexões vigentes entre as entidades geométricas sob análise, linguagem esta que daria os meios para a criação de uma geometria das relações, que tem precisamente nas situações ou posições relativas de pontos, retas e superfícies seu objeto de estudo.

É também nos anos 1670 que Leibniz entra em contato com os primeiros desenvolvimentos teóricos de um ramo da matemática que apenas no século XIX encontraria uma expressão mais acabada para alguns de seus conceitos-chave. Tal como se apresenta nos Seiscentos, a geometria perspectiva, que levaria à geometria projetiva do XIX, tem numa abordagem

¹³⁹ Trata-se de uma interpretação para o tema da definição leibniziana de verdade alternativa àquela que corresponde ao segundo capítulo desta dissertação, fundada não mais no conceito de expressão, mas naquilo que constitui, segundo comentadores como Valérie Débuiche e Javier Echeverría, a estrutura matemática desse conceito.

¹⁴⁰ Essa expressão é recorrentemente utilizada no livro *Leibniz et l'infini*, de Frank Burbage e Natalie Chouhan.

inovadora ao clássico problema sobre a geração das seções do cone o ponto de articulação de seus desdobramentos ulteriores. Os trabalhos de Pascal e do engenheiro francês Girard Desargues estão dentre aqueles que renovam a interpretação das seções cônicas, e, apesar das diferenças que marcam a leitura dos dois pensadores, seus pontos de vista convergem na medida em que propõem um método de análise da gênese das seções do cone que permite tratar a todas de maneira unificada, segundo uma abordagem universal fundada naquilo que Leibniz chamaria de harmonia das cônicas, e no fato de as formas geradas a partir dos cortes do cone partilharem um núcleo comum de propriedades.

Baseada numa técnica pictórica empregada já há pelo menos duzentos anos quando Desargues escreve alguns de seus mais importantes trabalhos, a abordagem arguesiana das cônicas, a qual tomarei como fio condutor de minha análise, se distingue pela explicitação das propriedades comuns e da relação analógica vigente entre as seções do cone e sua forma geratriz, o que torna possível conhece-las umas pelas outras, bem como pelo fato de que põe a descoberto a combinação entre multiplicidade e unidade que opera na conexão entre o círculo gerador e as figuras geradas. Projetado sobre um plano, e ligado pelas retas geratrizes a um ponto fixo localizado no infinito, o círculo gerador dá origem às seções cônicas na medida em que atua sobre ele uma lei constante apta a determinar sua modificação nessas formas, de modo que o círculo inicial aparece como uma realidade que, submetida ao exercício de uma regra que opera de maneira contínua e gradual – isto é, através de graus ou transições infinitesimais, e de modo que a cada uma dessas transições corresponda uma entidade geométrica individual –, dá origem a uma multiplicidade de outras naturezas – as cinco espécies de cônicas – as quais, por sua vez, contêm sob si uma infinidade de figuras ou seres individuais, os quais reenviam ao círculo gerador na medida em que permanecem análogos a ele.

Na projeção perspectiva, a estrutura¹⁴¹ e as propriedades do círculo gerador determinam os constituintes e as relações de outras figuras geométricas, as quais preservam em maior ou menor grau a estrutura e as características originais do círculo, e de modo que, quanto mais próximas as figuras geradas estiverem da figura de origem no interior do intervalo formado pela transformação contínua desta, mais se mostrem capazes de preservar as relações e as

¹⁴¹ Estrutura, aqui e ao longo de todo o texto, designa o conjunto complexo de relações entre os elementos constitutivos de alguma coisa.

propriedades da forma geométrica original. E, por mais que a semelhança¹⁴² entre as formas geradas e a forma geratriz diminua com o progresso da operação da lei de transformação, o fato de as seções do cone e sua forma geratriz terem sempre um conjunto de propriedades em comum basta para afirmar que são análogas, analogia esta que, todavia, não suprime sua singularidade ou unicidade, uma vez que para além desse grupo de propriedades partilhadas, as cônicas apresentam entre si propriedades diversas, residindo precisamente nisso o critério ou a condição graças à qual se instituem como seres particulares e irreduzíveis uns aos outros.

Embora até hoje tenham sido descobertos poucos textos sobre geometria perspectiva escritos por Leibniz, e ainda que não seja possível ter certeza de que ele conheceu diretamente os escritos de Desargues, o impacto dessas ideias na construção do pensamento leibniziano é importante, como o demonstram os trabalhos de comentadores como Valérie Debuiche e Javier Echeverría e a referência recorrente do próprio filósofo a elementos definidores desse campo da matemática com vistas a constituir e fundamentar alguns de seus conceitos, como os de harmonia e de expressão.

Meu objetivo neste texto é mapear o modo como a concepção moderna das cônicas incide sobre a filosofia de Leibniz a fim de explorar a hipótese de que o autor se apropria desse modelo matemático constituindo-o como eixo de uma dada concepção da maneira como o intelecto de Deus dá origem aos seres e universos possíveis, e, em particular, às substâncias racionais finitas, que oferece o arcabouço conceitual apto a constituir e sustentar a definição leibniziana de proposição verdadeira pela relação de inclusão do predicado no sujeito, relação esta que, nas palavras de Leibniz, “não é mais que aquela que existe *a parte rei* entre os termos de uma afirmação verdadeira”¹⁴³. Trata-se, de um lado, de sustentar a ideia de que é possível, nos quadros da filosofia leibniziana, tomar o intelecto divino como algo de análogo ao círculo gerador, e, de outro, de defender que essa filosofia também autoriza considerar que, no interior do intervalo formado pelas transformações do intelecto divino, as inteligências finitas se comportam, em particular no que concerne àquele aspecto da transformação projetiva que se traduz na estrutura formal de suas ideias e noções, como o

¹⁴² É necessário precisar o significado de semelhança. Como ficará mais claro ao longo do texto, por semelhança não se deve entender apenas a semelhança visual entre duas figuras geométricas, por exemplo, mas também, e sobretudo, a semelhança gerada pelo compartilhamento de propriedades e relações, bem como aquela relacionada ao fato de que, no caso da geometria perspectiva, e, como espero conseguir mostrar, também na maneira segundo a qual Deus pensa os possíveis, existe uma lei precisa em virtude da qual os seres gerados, num caso como no outro, são derivados do ser que se comporta como forma geratriz, e também graças à qual é possível relacionar as propriedades e relações das entidades que resultam da transformação projetiva

¹⁴³ Carta de Leibniz a Arnauld de 14 de julho de 1686.

equivalente às projeções mais diretas do entendimento de Deus tomado em toda a sua complexidade, isto é, como projeções que, mais vizinhas à forma geratriz no interior do conjunto formado pelos seres resultantes da projeção, estão dela suficientemente próximas para preservar todas as suas relações, embora outras propriedades mudem¹⁴⁴. Provada essa hipótese, ver-se-á como é próprio às nossas ideias exibirem o mesmo conjunto de relações que determina a forma da realidade, e, portanto, como pertence às noções que ocorrem num enunciado afirmativo verdadeiro, o qual afirma a presença de um predicado num dado sujeito, manterem a mesma relação de inerência que existe, no plano das coisas, entre o objeto designado pelo conceito do sujeito e a propriedade que se concebe por meio do conceito do predicado. Esta relação se torna estrutura e natureza universal das proposições afirmativas verdadeiras, e abre caminho para que se defenda a tese de que a verdade atribuída a uma afirmação é função dessa sua estrutura.

Há, enfim, dois aspectos significativos da natureza da análise a ser realizada neste trabalho a que é preciso dar relevo: de um lado, vale ressaltar que a ênfase da investigação recairá sobre o modo como a geometria das cônicas concorre para a construção de uma tese leibniziana na medida em que delinea a armação conceitual capaz de dar-lhe forma e fundamentação, mas não tratará das razões que porventura tenham levado Leibniz a adotar essas noções como modelo da concepção dos possíveis, e tampouco das exigências teóricas que possam tê-lo impellido a repensar o modo como se opera o vínculo entre o pensamento e as coisas. Em outras palavras, trata-se menos de reconstruir os problemas legados por outras filosofias os quais possam ter se imposto ao pensador de modo a determina-lo a forjar uma dada interpretação da gênese dos possíveis e a inventar uma concepção singular de verdade, que de determinar como aquele paradigma matemático dá as condições conceituais para a realização desse trabalho de invenção. Em segundo lugar, convém notar que a relação analógica que parece existir entre o entendimento de Deus e o círculo gerador, bem como aquela que quero defender existir também entre as cônicas e os seres e mundos possíveis, e mesmo a noção de analogia em sentido mais amplo, não pressupõe, à primeira vista, que tenha de haver uma correspondência estrita ou exata entre os elementos constitutivos dos termos implicados na analogia para que se institua a pertinência desta, por exemplo, como se a cada característica do círculo gerador tivesse de corresponder uma propriedade equivalente no entendimento de

¹⁴⁴ Aqui, como no caso da transformação do círculo gerador nas cinco espécies de seções cônicas, os resultados da projeção não são cópias da natureza que lhes dá origem, há sempre características que mudam, e que constituem a singularidade ou unicidade do ser gerado.

Deus sob pena de que a analogia já não seja válida ou plausível, e como se, portanto, a inteligência divina tivesse de ser em tudo semelhante ao círculo para que efetivamente ocorresse a relação analógica. Diferentemente disso, parece-me que para estabelecer a analogia basta que exista um conjunto determinado de pontos de contato, por assim dizer, entre os termos em relação, exigência essa que, à primeira vista, é cumprida aqui. Assim, basta que o entendimento de Deus tenha um grupo dado de características as quais encontram uma contraparte no círculo gerador para que se possa sustentar que o intelecto divino se comporta de maneira análoga a este. Dito isso, parece-me ser possível defender que se estabelece uma relação homomórfica, ou de correspondência mais geral, entre a inteligência de Deus e o círculo gerador, enquanto que, do ponto de vista da conexão entre os seres racionais finitos, tomados desde a perspectiva de suas ideias e processos cognitivos, e o conjunto do entendimento divino, ocorre uma relação isomórfica: assim é que a construção complexa de conexões vigente entre as ideias de Deus – ou, o que é o mesmo, entre as coisas, uma vez que estas existem, em primeiro lugar, como possíveis no intelecto divino – se reflete numa construção complexa de conexões entre nossas ideias, constituindo-se esta construção como uma propriedade de nosso entendimento.

O texto está organizado como segue: em primeiro lugar, há uma exposição mais extensa da interpretação arguesiana das cônicas, em segundo lugar, e ainda na seção imediatamente subsequente do trabalho, uma discussão das conexões que existem entre as intuições centrais desse modelo matemático e a noção de possível em Leibniz, a fim de circunscrever as consequências de sua incidência sobre esse aspecto da realidade para a constituição formal de nossas ideias e noções, ao que se seguem por último, algumas considerações acerca da definição leibniziana de afirmação verdadeira com o objetivo de determinar, de maneira ainda bastante superficial e preliminar, os modos segundo as quais ela se apresenta como devedora daquele modelo matemático.

A projeção perspectiva no pensamento de Leibniz

O *Brouillon Projet* de Girard Desargues, escrito em 1636, expõe e desenvolve os termos de uma técnica geométrica já utilizada no século XV por pintores e escultores a qual, quando retomada por Desargues, é empregada para o estudo da geração e das propriedades das seções cônicas. No contexto da apropriação arguesiana da técnica perspectiva, esta consiste em tomar um círculo, e, em relação a ele, um ponto fixo localizado no infinito, projetar o círculo sobre um plano e considerar as figuras que se obtêm a partir do cone gerado pelo ponto e pelo

círculo conforme os diferentes ângulos de inclinação que o plano de projeção do círculo pode assumir em relação ao eixo do cone. Ao círculo projetado dá-se o nome de círculo gerador, enquanto que o ponto fixo constitui o vértice do cone; as retas que unem a base do cone a seu vértice são chamadas de retas geratrizes; enfim, às figuras geradas a partir do cone, cujas espécies são a hipérbole, a elipse, a parábola, o círculo e a reta, dá-se o nome de seções cônicas, precisamente porque sua origem é determinada pelas diferentes maneiras segundo as quais o plano de projeção do círculo pode cortar o cone.

É bastante consensual entre comentadores e historiadores da matemática a afirmação de que são duas as principais inovações de Desargues em sua abordagem aos problemas das cônicas, cuja origem remonta à matemática grega antiga, e ambas as inovações estão fundamentadas na mobilização de algum tipo de analogia. A primeira inovação está em homogeneizar o tratamento e as propriedades das retas paralelas e concorrentes, uma vez que, do ponto de vista da técnica perspectiva usada nas pinturas e construções do Quattrocento, e explorada por Desargues no *Brouillon Projet*, é possível admitir que também as retas paralelas têm um ponto de concurso, com a diferença de que, ao contrário do que ocorre com as retas concorrentes, as quais convergem num ponto localizado a uma distância finita, o ponto de interseção das paralelas está localizado no infinito. Com efeito, a técnica pictórica que dá ensejo à interpretação arguesiana das cônicas prevê a possibilidade de tomar um grupo de retas paralelas como se fosse um feixe de retas concorrentes conforme a posição do quadro em que se pretende fazer uma representação visual em relação ao plano do olho e à disposição dos elementos da situação a ser representada, e é isso o que, a um só tempo, permite desconsiderar a diferença específica que separa retas paralelas de concorrentes e instaurar uma analogia também entre pontos localizados a uma distância finita e pontos no infinito, os quais passam, ambos, a ser considerados como pontos ordinários. Ora, as retas geratrizes do cone, aquelas que unem o círculo que lhe serve de base ao vértice, são tomadas como paralelas uma à outra, do que se segue que seu ponto de concurso só pode estar a uma distância infinita da base. Por sua vez, a possibilidade de tomar um ponto no infinito como se fosse um ponto ordinário, portanto, como um ponto fixo, mas localizado no infinito, bem como a distância infinita entre o ápice do cone e sua base permitem tomar o cone como algo de análogo a um cilindro, o qual pode ser cortado com uma uniformidade que o cone com o

vértice localizado a uma distância finita da base não permite, e esta é a segunda inovação arguesiana¹⁴⁵.

Desargues percebeu que, uma vez que são todas projeções do mesmo círculo e cortes do mesmo cone, às cônicas é próprio que possam ser todas derivadas do círculo pelo emprego de um mesmo método, e segundo um mesmo conjunto de regras, a saber, aquelas que correspondem às propriedades projetivas do círculo gerador, isto é, às propriedades do círculo transformadas na projeção perspectiva¹⁴⁶. Isso, por sua vez, torna possível que pela simples consideração das propriedades do círculo se descubram as propriedades das seções cônicas: a transformação do círculo origina outras entidades geométricas, as quais conservam, como propriedades suas, parte das propriedades da figura de que se originam, do que se segue que pela contemplação das características desta chega-se ao conhecimento das propriedades daquelas. Reciprocamente, o conhecimento das propriedades das seções cônicas reenvia às propriedades do círculo gerador, de tal sorte que também pela simples consideração das cônicas podem-se obter noções sobre a forma geométrica que as engendra.

Dito isso, três dentre as características mais interessantes desse ramo da geometria que encontra no trabalho de Desargues uma de suas expressões teóricas iniciais são, em primeiro lugar, a possibilidade de gerar uma multiplicidade de formas geométricas a partir de apenas três elementos, quais sejam, um ponto fixo no infinito, um círculo e o cone determinado pelos dois, em segundo, a analogia entre as propriedades do círculo gerador e as das figuras que se desdobram dele, e mesmo a permanência de parte de tais propriedades e das construções de conexão entre elas nas figuras decorrentes da projeção, e, enfim, em terceiro lugar, em sentido inverso à primeira característica, e como consequência da segunda, a unificação dessa multiplicidade pela origem comum de todas as suas expressões, bem como pela possibilidade de que pelo conhecimento de apenas uma das figuras geradas ou do círculo gerador se conheçam as propriedades das demais formas geométricas em questão. Dito de outro modo, o fato de todas as seções cônicas serem geradas a partir de um mesmo círculo inicial assegura que os elementos que as constituem e as estruturas de relação que se estabelecem entre tais elementos preservem, ao menos em parte, as propriedades e relações que primordialmente participam do círculo gerador: por mais diferentes entre si que sejam, por exemplo, o círculo

¹⁴⁵ Cf. artigo de Valérie Débuiche, *L'expression leibnizienne et ses modèles mathématiques*. A referência completa consta da bibliografia.

¹⁴⁶ Cf. artigo de Rudolf Bkouche, *La naissance du projectif. De la perspective à géométrie projective*. In *Mathématiques et philosophie de la antiquité à l'âge classique*, p. 8.

e a reta, esta, na medida em que for gerada a partir de um cone, na medida, portanto, em que for uma seção cônica, exhibe propriedades e relações análogas àquelas do círculo que lhe dá origem, e é essa analogia mesma – a qual é ontologicamente relevante para as entidades geométricas geradas, já que está na raiz da determinação de suas propriedades e das conexões entre estas – o que, no plano epistemológico, assegura a possibilidade de conhecer uma figura pela outra. Em suma, a origem comum das seções cônicas, o fato de serem todas transformações de uma mesma curva inicial – o círculo – assegura, nas palavras de Desargues, que possam ser todas estudadas *por uma só e mesma enunciação, construção e preparação, ou, para dizer melhor, por um único e mesmo discurso e sob as mesmas palavras*¹⁴⁷.

Conforme explica Valérie Debuiche numa série de artigos nos quais expõe as relações conceituais que se podem estabelecer entre os pensamentos de Leibniz e de Desargues, é bastante verossímil que Leibniz tenha tomado conhecimento das ideias contidas na obra¹⁴⁸ do engenheiro francês durante o período em que morou em Paris, e que tenha, de uma parte, encontrado nas noções aí expostas recursos para a construção de uma geometria em que fosse possível prescindir de figuras e de grandezas para o conhecimento das formas geométricas, projeto ao qual o filósofo se dedicaria por toda a vida, e, de outra, que tenha visto na obra tanto um modelo de excelência heurística, uma vez que o trabalho de Desargues concilia de maneira exemplar a unidade de um método interpretativo com a complexidade e variedade dos objetos a serem estudados, quanto elementos cruciais que viriam a operar na construção de alguns de seus conceitos filosóficos, como aquele de harmonia, o qual permeia o pensamento leibniziano e que, mesmo ao longo de suas reformulações e refinamentos, sempre guardará analogias com a relação entre unidade e multiplicidade que se verifica entre as seções do cone e a forma geratriz. Além disso, a análise arguesiana das cônicas estabelece que, dentre as cinco espécies de seções do cone, são formas intermediárias entre o círculo e a reta a hipérbole, a elipse e a parábola, de modo tal que parece possível tomar as três últimas, e a infinidade de indivíduos que se agrupam sob essas grandes classes, como transições contínuas e regradas de um extremo a outro, numa explicação da gênese dessas entidades geométricas a qual lembra aquilo que, anos mais tarde, aparecerá na filosofia de Leibniz sob o conceito de lei de continuidade, definida pela necessidade de que toda mudança na ordem

¹⁴⁷ Cf. idem.

¹⁴⁸ Não é possível ter certeza de que Leibniz leu diretamente o *Brouillon Projet*, mas é certo que conheceu as ideias aí veiculadas, quando menos por meio de citações à obra contidas em textos de outros autores.

da natureza se faça por meio de graus intermediários, e de modo tal que, na mudança de um estado para outro¹⁴⁹, haja sempre um conjunto de propriedades que permanece e um conjunto de propriedades que muda¹⁵⁰, de maneira análoga ao que ocorre na transformação de uma seção cônica em outra. Assim é que entre o círculo e a elipse há uma infinidade de formas individuais as quais representam uma solução de continuidade entre uma espécie e outra, o mesmo valendo para a transição de cada uma das espécies mencionadas acima para a seguinte. Ora, a semelhança entre a lei de continuidade leibniziana e essa concepção sobre a gênese das cônicas, bem como a época em que se dá o contato de Leibniz com a teoria de Desargues e a importância que, à primeira vista, esse conhecimento assume para a constituição das teses do filósofo parecem suficientes para ensejar a hipótese da existência de uma conexão entre a lei de continuidade e o modelo arguesiano das cônicas; talvez seja possível mesmo afirmar que tal modelo matemático participa, junto com outras noções, da origem daquele princípio. Esta é uma hipótese que não será diretamente explorada aqui, mas a qual terei em vista apenas na medida em que estiver ligada ao tema central do texto, que concerne ao conceito leibniziano de proposição verdadeira.

Um texto escrito por Leibniz provavelmente em 1676¹⁵¹ sobre a nascente geometria perspectiva contém alguns elementos que sugerem o impacto das teses de Desargues sobre o pensamento leibniziano:

Desargues e Pascal [...] completaram a demonstração universal das Cônicas, e por seu método aparece a harmonia das seções do Cone e suas propriedades comuns; ademais, as construções dos problemas que seria possível propor a partir dessas linhas se tornam universais¹⁵².

Ao que o filósofo acrescenta,

¹⁴⁹ No artigo *Percepção, autoconsciência e continuidade em Leibniz*, Edgar Marques salienta o fato de que há vários planos ou registros de vigência da lei de continuidade em Leibniz. Assim, há continuidade no plano dos fenômenos físicos, de modo que, no movimento, nunca há a passagem do repouso para o movimento a não ser por graus intermediários entre um estado e outro, nem há, propriamente falando, repouso absoluto, mas apenas movimento infinitamente lento; no plano das percepções das substâncias há, entre duas percepções, sempre uma percepção intermediária, que dá a solução de continuidade entre a percepção presente e a seguinte; e, no plano ontológico, naquilo que parece ser possível chamar de cadeia de seres em Leibniz, não há elo faltante, havendo sempre um ser intermediário entre dois pontos subsequentes da série.

¹⁵⁰ Leibniz apresenta essa ideia nos parágrafos 12 e 13 da *Monadologia*: “12. Mas também é preciso que, além do princípio da mudança, haja um pormenor do que muda, que faça, por assim dizer, a especificação e variedade das substâncias simples”. Ao que acrescenta, no parágrafo 13, que “Esse detalhe deve envolver uma multiplicidade na unidade ou no simples, pois, como toda mudança natural se faz gradualmente, algo muda e algo permanece. [...]”

¹⁵¹ Cf. artigo de Javier Echeverría.

¹⁵² Apud Bkouche in *La naissance du projectif. De la perspective à géométrie projective. In Mathématiques et philosophie de la antiquité à âge classique*.

Por meio desse método, as seções cônicas poderiam ser tratadas partindo de uma única figura que seria o gênero (genus) das seções; e a natureza da equação de sua figura seria explicada universalmente, assim como seu centro, seus eixos, seus vértices, seus focos, suas abscissas, suas ordenadas, suas tangentes e suas perpendiculares, sem fazer nenhuma menção às suas espécies (*species*), a Hipérbole, a Parábola, a Elipse, o Círculo e a Reta; donde seria possível tirar inúmeros teoremas universais, o que daria os meios de encontrar soluções compreensíveis para todos os problemas das equações das Cônicas¹⁵³.

Cada mínima mudança na inclinação do plano de projeção do círculo em relação ao eixo do cone dá origem a uma forma geométrica nova, cuja identidade corresponde à mudança operada na inclinação do plano, e diversa da figura anterior e da seguinte também por uma diferença mínima ou infinitesimal, mas irreduzível, uma diferença que, ainda que tenda a zero, é suficiente para instituir a realidade de uma figura geométrica única em relação a todas as demais¹⁵⁴. Por outro lado, todas as seções cônicas estão como que contidas no cone – ou rolo, segundo a nomenclatura empregada por Desargues, e como consequência da localização do vértice do cone a uma distância infinita de sua base – o qual, por conseguinte, se constitui como gênero ou origem comum de todas essas formas, de modo que as propriedades destas podem ser derivadas das do cone de maneira ordenada e proporcional a cada figura, segundo a regra que determina a transformação do círculo que serve de base ao cone. Não parece de todo incorreta mesmo a afirmação de que o cone, por conter todas as seções cônicas, contém também suas propriedades, não, todavia, como características imediatamente suas – exceto pelas propriedades projetivas do círculo gerador, de que participam tanto o círculo quanto o cone e as seções cônicas –, mas como propriedades que decorrem de sua natureza pelo desdobramento ordenado desta na infinidade de formas de que ela pode se constituir como origem. Em relação a isso, parece igualmente possível considerar que o círculo em projeção perspectiva também contém as propriedades do cone e das seções cônicas, uma vez que é por sua transformação regradada que são engendrados um e outras: não se trata, como no caso do cone, que contém as cônicas, de propriedades imediatamente pertencentes ao círculo – com exceção das propriedades deste preservadas na projeção perspectiva, as quais são, ao menos em parte, comuns às formas geradas e à forma geratriz – mas de propriedades que decorrem de sua natureza pela modificação ordenada desta em todas as formas às quais é capaz de dar origem na projeção.

Assim, tomadas desde a perspectiva de seu pertencimento comum ao cone e de sua origem comum pela transformação regradada de uma só e mesma curva, as cônicas aparecem como

¹⁵³ Tratado *De Constructione*, de 1676.

¹⁵⁴ Cf. Valérie Débuiche, *L'expression leibnizienne et ses modèles mathématiques*.

todas idênticas pelas propriedades que compartilham¹⁵⁵, como análogas umas às outras na medida em que se considere o conjunto de todas as suas propriedades, e são esses sistemas de semelhança – uma semelhança a qual, todavia, não suprime a diferença – o que permite tratá-las segundo uma abordagem universal. Como bem nota Debuiche, ao escrever sobre a ideia bastante profícua da transformação de uma única realidade em uma infinidade de seres individuais, os quais se agrupam sob uma variedade de classes ou gêneros, bem como sobre a possível origem matemática do conceito leibniziano de expressão,

Na projeção perspectiva, a lei de transformação pode ser vista como o que regra uma certa relação entre as propriedades de uma coisa e as propriedades de outra. ora, essas propriedades são elas mesmas relações que existem entre os elementos no seio de cada uma dessas coisas. Também a projeção perspectiva se concebe como uma transformação que preserva relações e funda, por consequência, entre essas relações, uma analogia. Surge então, no coração mesmo da geometria projetiva, esse modelo perspectivo pelo qual Leibniz explicita muito frequentemente como uma coisa exprime uma outra: por uma “analogia de relações” que permite o conhecimento de uma coisa por outra, do expressado pela expressão, ou da expressão pela coisa expressada [...]¹⁵⁶.

Do ponto de vista matemático, a congruência ou relação regrada vigente entre as relações e propriedades do círculo gerador, do cone que resulta deste e das seções cônicas engendradas a partir do cone, a qual torna possível conhecer as figuras geradas e geratriz umas pelas outras representa, aos olhos de Leibniz, um significativo ganho em relação, por exemplo, ao que propunha Descartes, cujas pesquisas sobre o tema previam a obtenção de uma equação diversa para a consideração de cada seção cônica. Eis a descoberta, por Desargues, assim como por Pascal, cujo Tratado das cônicas Leibniz estudou no mesmo período, de um meio de tratar de maneira unificada todos os tipos de cônicas. Do ponto de vista da apropriação filosófica que Leibniz faz dessas ideias, a relação entre multiplicidade, unidade e analogia, a afirmação da existência de uma natureza que, tal como o círculo gerador, se diversifica infinitamente ao mesmo tempo em que é preservada, por menos que seja, em todos os seus desdobramentos, atravessa o pensamento e as teses metafísicas do filósofo alemão, como já foi em alguma medida exemplificado acima.

No *Discurso de metafísica*, texto escrito por Leibniz dez ou onze anos depois do início de seus estudos em geometria projetiva, e também após a redação de alguns de seus mais importantes trabalhos sobre uma geometria fundada apenas no uso de caracteres, e que dispensa, portanto, o recurso a figuras, a combinação entre analogia, multiplicidade e unidade que caracteriza a geração e o conhecimento das cônicas – engendra-se uma infinidade de

¹⁵⁵ Cf. idem.

¹⁵⁶ Cf. artigo de Valérie Débuiche, *L'expression leibnizienne et ses modèles mathématiques*.

formas pelo emprego rigoroso de um único método, ao mesmo tempo em que se unifica essa multiplicidade justamente por sua origem comum e pela possibilidade de conhecer todas as suas expressões pelo conhecimento da forma geratriz, ou da mais simples das formas geradas – será tomada pelo filósofo como índice de perfeição, e aparecerá recorrentemente neste e em outros escritos como princípio orientador da ação divina na criação do mundo, bem como fonte da ordem e da infinita multiplicidade de seres e acontecimentos presente no universo. De fato, Deus realiza uma matemática de máximos e mínimos ao criar, a qual o leva a produzir o máximo de variedade possível pelo emprego de um mínimo de leis ou regras, leis estas que, a exemplo do que ocorre com as cônicas, as quais são transformações de uma mesma e única curva, funcionam como um núcleo mínimo de elementos que se desdobram numa infinidade de efeitos, os quais preservam em si, como propriedades suas, e ao menos em parte, as propriedades dos elementos de que derivam sua realidade. Assim é que essas poucas regras produzem o acordo de todas as substâncias entre si ao mesmo tempo em que são responsáveis pela variedade mesma de todos os eventos e conceitos completos que perfazem a série de cada mundo possível.

Todavia, parece possível assumir que a ascendência do modelo perspectivo sobre a filosofia de Leibniz vai mais longe, e que a analogia é mais ampla. A tríade conceitual que preside a geração e o conhecimento das cônicas, quer dizer, a relação entre multiplicidade, unidade e analogia que se verifica entre as formas geradas e geratriz, e de que Leibniz se apropria na construção de suas teses filosóficas, incide sobre outro aspecto da concepção dos mundos possíveis e da determinação de um deles à existência além daquele que circunscreve a ação normatizadora de Deus sobre as séries infinitamente compostíveis de seres e acontecimentos: trata-se, pois, da relação entre o intelecto de Deus, enquanto forma e matéria dos possíveis, e esses possíveis mesmos tomados como desdobramentos da natureza divina. Com efeito, embora Leibniz não explique com todas as letras nos termos que seguem o modo como o intelecto de Deus se desdobra nos possíveis, e, em particular, para os propósitos dessa análise, nos seres racionais finitos, há elementos que autorizam que se amplie o alcance do modelo. Vejamos.

Em sua análise da noção de possível¹⁵⁷ no pensamento de Leibniz, Martine de Gaudemar mostra como o filósofo suprime o tratamento heterogêneo que fora dado por Platão e Aristóteles à forma e à matéria na maneira como compreende a concepção das noções

¹⁵⁷ Cf. *Leibniz, de la puissance au sujet*, capítulo 1, pp. 31-41.

completas e das séries de eventos em que consistem os mundos. Para a comentadora, em Leibniz Deus é a um só tempo forma e matéria de tudo aquilo que existe nele ainda como mera possibilidade, uma vez que ele é tanto o material lógico de cuja combinação resultam as substâncias possíveis e os universos a que estas pertencem quanto o entendimento que organiza essa matéria em mundos e séries individuais segundo a agência do princípio de contradição e das leis que presidem a ação de combinar. Para a autora, a distinção entre os atributos simplíssimos sobre os quais Deus efetua a combinatória e o exercício mesmo de combinação não incide sobre a realidade do ato divino de conceber os possíveis, mas concerne ao modo humano, essencialmente limitado e incapaz de um ato perfeito de intelecção intuitiva, de apreender esse ato. Sendo assim, a ação divina de pensar os universos possíveis compreende, numa unidade, o ato pelo qual se organizam os predicados simples de Deus em conceitos complexos e esses predicados e conceitos mesmos, de modo que estes constituem a natureza de Deus como ideias que existem na razão divina e lhe dão forma. Dito isso, cada universo possível, tomado como resultado singular da combinatória que Deus opera sobre seus atributos, pode ser entendido também como uma perspectiva singular do entendimento divino, isto é, a exemplo da relação que se estabelece entre as cônicas e o círculo inicial de que são geradas, como uma transformação particular daqueles atributos pelo exercício de uma lei determinada: o intelecto de Deus, como o círculo gerador na projeção perspectiva, se constitui como origem de uma multiplicidade infinita de naturezas engendradas por sua transformação ordenada, e cada qual dessas naturezas é como uma projeção particular do entendimento divino. É necessário esclarecer o sentido de ‘transformar’ aqui: assim como no caso do círculo em projeção perspectiva as figuras que decorrem dele não são totalmente estranhas à forma que lhes dá origem, mas, pelo contrário, mantêm como propriedades suas parte das propriedades da figura original, e se constituem como representações possíveis desta, também no caso da projeção transformadora do entendimento de Deus nos mundos possíveis, estes, tomados em conjunto, não consistem na instituição de uma natureza totalmente outra do intelecto de Deus, mas são apenas a natureza originária da inteligência divina desdobrada em todas as formas ou expressões de que ela é capaz. Assim, os universos possíveis podem ser todos considerados como desdobramentos diversos de uma mesma e única natureza, que vem a ser precisamente a inteligência de Deus, a qual, ademais, eles constituem atualmente, do mesmo modo como as cônicas – a variedade das espécies e a infinidade dos indivíduos contidos sob essas espécies – derivam todas de um só e mesmo círculo.

Essa origem comum de todas as coisas por seu pertencimento comum à natureza de Deus as unifica a todas, une-as sob a agência de um mesmo conjunto de princípios, preserva nessa infinita variedade conjuntos de relações e propriedades que se repetem de um mundo a outro, e mesmo de um ser a outro no interior de cada universo possível. Com efeito, o modelo perspectivo que opera no engendramento das cônicas, e que parece poder ser aplicado à relação entre os universos possíveis e o entendimento de Deus, se estende também ao vínculo entre as substâncias possíveis e o conjunto do intelecto divino. Uma vez que cada universo possível se apresenta como uma projeção perspectiva da inteligência divina, como um desdobramento ordenado dessa natureza, e dado que as substâncias são a realidade última a fundamentar o contínuo de fenômenos em que consistem os mundos, as substâncias possíveis são, elas também, perspectivas singulares do entendimento de Deus. Na filosofia leibniziana, as substâncias individuais, tanto as existentes quanto as meramente possíveis, contêm em si o universo a que pertencem; no que diz respeito àquelas que existem atualmente, é correto dizer que é por sua atividade intrínseca, na medida em que desenvolvem suas séries individuais de acontecimentos, que realizam a história do mundo. Ora, a realidade própria das substâncias individuais e a natureza concreta do mundo a que dão forma pelas relações ideais e constantes que mantêm entre si constituem o que se poderia considerar como a primeira dimensão da projeção do entendimento divino nas substâncias individuais. Um segundo aspecto dessa relação projetiva, e o que mais interessa desenvolver daqui por diante, é aquele que concerne à conexão entre as inteligências finitas, entendidas desde o ponto de vista de suas ideias e processos cognitivos, e a totalidade do entendimento de Deus.

Vimos que o círculo gerador em projeção perspectiva engendra uma infinidade de figuras geométricas cujas propriedades e relações são determinadas pelos constituintes e pela estrutura da forma de origem. Há, pois, uma lei de transformação que incide sobre o círculo projetado desdobrando-o em outras figuras, as quais em parte preservam as propriedades do círculo e em parte são dotadas de características distintas daquelas da forma original, e é nessa preservação de relações que repousa a possibilidade de afirmar sua analogia. Do círculo à reta, passando pelas figuras intermediárias, a regra que preside a transformação do círculo gerador atua de maneira constante, produzindo diferenças progressivamente crescentes conforme se amplia o intervalo de sua operação, de modo a gerar figuras irreduzíveis entre si, cada vez mais diversas em aparência, mas análogas, harmônicas, ainda partilhando um núcleo comum de propriedades, e, portanto, passíveis de serem conhecidas umas pelas outras.

Ao escrever, acima, sobre a relação entre a lei de continuidade e o paradigma das cônicas – parece verossímil considerar que na origem desse princípio leibniziano, para além de outros fatores, está esse modelo matemático –, assinalei que, sob a vigência dessa lei, tal como o próprio Leibniz o afirma em textos como a *Monadologia*, e a exemplo do que se dá com as cônicas na transição de uma espécie para outra, tem-se que, uma vez que toda mudança acontece gradualmente, há um conjunto de propriedades que permanece e outro que muda. Assim, tendo em vista que a lei de transformação age sobre o círculo gerador de maneira contínua e gradual, parece correto dizer que, embora haja, dentre as propriedades preservadas, um núcleo duro de características comuns a todo o intervalo de transformações e à forma geratriz – trata-se das propriedades invariáveis por projeção –, há também, para além desse núcleo, outras propriedades que se conservam. Tais propriedades correspondem àquele conjunto de características que permanecem de um momento para outro da operação da lei de transformação, propriedades estas que, ao menos no começo do espectro de resultados da projeção, estão mais presentes do que aquelas outras que mudam, já que as mudanças são infinitesimais e a cada mudança corresponde um ser individual. Daí a pertinência de dizer que as figuras mais vizinhas à forma geratriz lhe sejam mais semelhantes, e partilhem com ela mais propriedades que aquelas outras que se localizam em pontos do intervalo de transformações mais distantes, por assim dizer, da figura de origem.

De maneira análoga ao círculo gerador, a inteligência de Deus se desdobra num amplo arco de naturezas cujas relações e propriedades são determinadas pela estrutura e pelos constituintes do intelecto divino. Perfaz essa cadeia de desdobramentos toda a gama de seres que habita o universo leibniziano, das substâncias das quais, uma vez conduzidas à existência, deriva a realidade dos corpos, tanto dos formados por simples agregação quanto dos orgânicos, às almas humanas e aos anjos, que entram em comunhão com Deus na república dos espíritos, passando pelas almas dos animais, dos mais simples aos mais complexos.

No caso da projeção transformadora do círculo gerador, a relação entre ele e as formas geradas é tal que estas se assemelham mais ou menos à figura de origem, e preservam em maior ou menor grau suas propriedades, conforme a amplitude do arco de atuação da lei que rege a transformação: quanto mais próxima da forma geratriz estiver a figura gerada, quanto menor for o intervalo de atuação da lei de transformação, mais fielmente a forma resultante corresponde à figura de origem, melhor preserva suas propriedades. Aqui, no caso do

entendimento de Deus, parece ocorrer uma operação análoga: os resultados de sua transformação são mais ou menos diversos entre si e em relação à forma geratriz, bem como participam, em maior ou menor grau, das mesmas relações e propriedades. Que lugar ocupam nessa cadeia ontológica as substâncias racionais finitas?

Leibniz encerra o *Discurso de metafísica* com considerações relativas àquilo que seria capaz de distinguir as almas racionais das outras formas ou substâncias que ele acredita constituírem o mundo. Após ter apresentado, no começo do opúsculo, sua teoria eminentemente lógica da substância individual, de ter acrescentado, ao fazer considerações sobre o corpo, que a essas substâncias, enquanto existentes, pertence também um princípio interno de ação, e de ter afirmado, enfim, que nessas unidades fundamentais repousa a realidade de tudo quanto há no mundo, o filósofo sustenta que, embora as substâncias possam ser todas definidas em termos da completude do conceito que lhes corresponde e de sua imperecibilidade, não se deve misturá-las como se fossem todas dotadas de um mesmo grau de perfeição e em tudo semelhantes. Para Leibniz, os espíritos estão infinitamente mais próximos de Deus do que as outras substâncias, uma vez que lhes é dado conhecerem a si e ao mundo, bem como agir em seu pequeno departamento¹⁵⁸ de maneira semelhante àquela como Deus age ao conceber e criar o universo, enquanto que às outras almas compete uma percepção significativamente menos acurada e menos ampla do universo e da natureza que lhes dá origem. Para o autor, essas últimas formas percebem Deus e preservam suas perfeições apenas através da percepção que têm do mundo, enquanto que às almas racionais é possível conhecerem a essência divina para além do que dela se faz presente no universo a que pertencem. Sobre isso, o pensador escreve, no parágrafo 35 do Discurso:

[...] e a diferença entre as substâncias inteligentes e as que não o são é tão grande quanto a que há entre o espelho e aquele que vê. E como Deus mesmo é o maior e o mais sábio dos espíritos, é fácil julgar que os seres com os quais ele pode, por assim dizer, entrar em conversação e mesmo em sociedade, comunicando-lhes seus sentimentos e suas vontades de uma maneira particular, e de tal modo que eles podem conhecer a mar seu criador, devem tocá-lo infinitamente mais que o resto das coisas, que passam apenas por instrumentos dos espíritos [...]¹⁵⁹,

Ao que acrescenta, no parágrafo, 36, que

[...] apenas os espíritos são feitos à sua imagem [de Deus], e quase da sua raça e como filhos da casa, pois só eles podem servir livremente e agir com conhecimento à imitação da natureza divina; um único espírito vale um mundo inteiro, pois não só o exprime, mas também o conhece

¹⁵⁸ Expressão recorrentemente empregada por Deleuze em sua análise da filosofia leibniziana empreendida no livro *A dobra: Leibniz e o barroco*.

¹⁵⁹ *Discurso de metafísica*, § 35, p. 75, ed. cit.

e aí se governa à maneira de Deus, de tal forma que, embora toda substância exprima o universo, parece, no entanto, que as outras substâncias exprimem melhor o mundo do que Deus, mas os espíritos exprimem melhor Deus do que o mundo¹⁶⁰.

Ora, o fato de as almas racionais imitarem Deus ao serem capazes de reflexão, ao terem aptidão para agir, naquilo que as toca mais de perto, de maneira análoga àquela como Deus age ao criar o mundo, bem como, enfim, ao guardarem a memória do que são e do que fazem, o que as constitui, e apenas a elas, verdadeiramente, como imagens de Deus, todas essas características, digo, na medida em que assinalam que, no interior do intervalo formado pelas projeções do intelecto divino, as almas racionais são as naturezas mais próximas à forma de origem, apontam também para a possibilidade de afirmar que os espíritos são capazes de preservar, integralmente, a estrutura do entendimento divino, por consequência, as conexões que há entre as ideias de Deus. É precisamente o que afirma Leibniz, ao escrever, nos Novos ensaios, contra a tese lockeana de que a verdade depende dos signos, mentais ou nominais:

Mais vale colocar as verdades na relação entre os objetos das ideias, por causa da qual uma está ou não compreendida na outra. Isso não depende das línguas, e o temos em comum com Deus [...] pois ainda que exista uma infinita diferença entre suas ideias e as nossas no que diz respeito à perfeição e à extensão, sempre resultará certo que concordam em uma mesma relação¹⁶¹.

Para remontar mais uma vez à analogia já admitida entre o modelo moderno das cônicas e o modo como Deus dá origem aos mundos e seres possíveis, temos que, no intervalo das formas geradas pela transformação contínua e gradual do círculo gerador, as figuras que resultam de uma transformação mais direta são mais semelhantes à forma de origem, melhor preservam suas propriedades, semelhança essa que, no entanto, paulatinamente se dilui, por assim dizer, conforme aumenta a distância que separa a forma geratriz da forma gerada. No caso do intervalo formado pelas transformações do entendimento divino, as almas racionais, feitas, nas palavras de Leibniz, à imagem de Deus, filhas de sua casa e como que de sua raça, tão próximas a Deus quanto podem estar meras criaturas, se comportam em relação à divindade tal como as projeções mais vizinhas ao círculo gerador se comportam em relação a ele, e, além disso, de modo tal que são capazes de preservar toda a complexidade estrutural que a natureza divina compreende: daí a afirmação de que, em comparação com as outras formas, os espíritos exprimem melhor Deus do que o mundo, enquanto que aquelas almas vão a Deus apenas na medida em que este se exprime no mundo a que tais substâncias pertencem.

¹⁶⁰ *Discurso de metafísica*, § 36, p. 76, ed. cit.

¹⁶¹ Cf. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, IV, V, p. 472, ed. cit.

Portanto, sim, as inteligências finitas se desdobram do intelecto divino tal como as seções cônicas se desdobram do círculo gerador, isto é, como parte de todo o intervalo de possíveis que constituem as ideias de Deus, do mesmo modo como cada cônica se apresenta como parte do intervalo formado pelas transformações do círculo, mas se distinguem no interior desse conjunto de desdobramentos, se singularizam em comparação aos outros seres que constituem o grupo das formas geradas, na medida em que, mais próximas que as outras de sua forma geratriz, são capazes de preservar todas as relações presentes no intervalo considerado, ou seja, como se sua forma geratriz fosse o intelecto divino tomado em toda a complexidade que compreende, e como se os espíritos finitos equivalessem a uma das projeções mais diretas da inteligência de Deus assim considerada, portanto, capaz de preservar integralmente a estrutura da forma de origem. O fato de que o intelecto de Deus se desdobra continuamente, por infinitos graus, em todos os possíveis, de modo que, ademais, estes o constituem atualmente, basta para afirmar que ele pode se comportar como forma geratriz quando considerado em toda a amplitude das ideias que lhe dão forma; de outra parte, que as substâncias racionais finitas se comportem como o equivalente às transformações mais diretas da natureza divina, ou seja, como aquelas que permanecem mais próximas, por assim dizer, à forma geratriz no interior da gama de seres que decorre da projeção dá a outra metade das condições, por assim dizer, para que se singularizem no interior daquele arco de projeções por terem em comum com Deus, integralmente, as mesmas relações.

Desse modo, para Leibniz as relações que existem entre nossas ideias são as mesmas que há entre as ideias de Deus, isto é, a estrutura das noções que constituem nosso entendimento, as cadeias complexas de relações que existem entre elas e em seu interior, coincidem com a construção complexa de conexões que há entre as coisas, possíveis e existentes, uma vez que as ideias de Deus constituem a realidade. Desse modo, o desdobramento da natureza de Deus dá origem a tudo aquilo que se pode conceber sem contradição, e esse intervalo infinito de possibilidades é o plano ontológico que constitui atualmente o intelecto divino, plano este de que, a um só tempo a nossa razão participa, e cujas relações são todas preservadas na organização ou no encadeamento de nossas ideias. Nosso intelecto é, portanto, tal qual a razão divina, e a diferença existente entre um e outra concerne ao grau de perfeição, maior em Deus do que em nós, bem como ao fato de que, ao exercer sua inteligência, Deus constitui toda a realidade, enquanto que, para nós, esse mesmo exercício conduz ao conhecimento da

natureza sem que seja necessário consultá-la para obter noções verdadeiras a seu respeito, já que nossas ideias contêm, por assim dizer, seus objetos.

Assim é que a inteligência de cada substância possível se apresenta como uma realidade singular, única desde o ponto de vista constitutivo do ser a que pertence, mas ainda assim dotada de uma estrutura que convém com a das coisas, do mesmo modo como, no paradigma moderno das cônicas, as seções do cone permanecem congruentes e análogas, ainda que irreduzíveis entre si. As operações em que consiste o exercício do entendimento de cada ser racional singular, possível e existente, bem como suas ideias, emergem como propriedades intrínsecas a ele e definidoras de sua identidade, mas submetidas a um registro universal de ordem que percorre toda a realidade e deriva da própria estrutura da inteligência divina, fonte ou origem comum das coisas e das substâncias finitas. Nesse sentido é que Leibniz pode afirmar que a razão consiste no encadeamento das verdades e das objeções. Quer se trate da razão divina, quer da humana, são sempre os mesmos o encadeamento ou a articulação de seus constituintes e as leis que regulam sua operação, o que torna possível tratar a razão sob um só e mesmo sentido, sem ter em conta a maneira como se exprime particularmente nas substâncias finitas e na substância infinita. Tomados como algo de análogo a uma das projeções mais diretas do entendimento de Deus considerado em toda a sua complexidade, ou seja, tendo em conta todo o intervalo de seus desdobramentos, os seres racionais finitos preservam todas as relações que determinam a estrutura desse intervalo, e seu entendimento se constitui como uma espécie de modelo da realidade, menos perfeito que os possíveis porque menos complexo e menos extenso, mas coincidente com eles em sua estrutura, do mesmo modo como num mapa as localidades são representadas por pontos ou desenhos incapazes de as exprimir em toda a sua complexidade, mas cujas relações preservam tantas relações quanto as que realmente existem entre as regiões. De maneira análoga é que as conexões que determinam estados de coisas possíveis e existentes se traduzem em ligações equivalentes entre as ideias constitutivas das inteligências finitas.

Considerações finais – isomorfismo e afirmação verdadeira

A definição leibniziana de afirmação verdadeira em termos de inclusão do predicado no sujeito se consolida dentre as teses mais fortes do filósofo ao menos desde a década de 1680. Ela está presente na série de cartas trocadas entre Leibniz e Arnauld de 1686 a 1690, e comparece sistematicamente em quase todos os escritos do filósofo daí até o final de sua vida. As reflexões realizadas acima acerca da coincidência formal vigente entre o plano de

nossas ideias e o plano das ideias de Deus – que constitui todo o intervalo ontológico que conforma os mundos e os seres em si mesmos concebíveis – parece ser capaz de conduzir naturalmente à tese de que a relação de inerência do predicado ao sujeito se torna estrutura e natureza de toda sentença afirmativa verdadeira. Pois pertence aos conceitos que ocorrem em tais afirmações, na medida em que preservam as relações das realidades que designam, exibir a mesma conexão de inerência que existe entre o objeto designado pelo sujeito e aquele a que corresponde o conceito do predicado. O erro ocorre quando, por desconhecimento do que as noções contêm, portanto, das relações que as constituem, toma-se um dado conceito como parte da noção do sujeito sem que, todavia, haja realmente uma conexão de inerência entre um e outro.

Esse isomorfismo oferece também os meios para que se sustente a ideia de que a verdade das afirmações verdadeiras seja dita função de sua estrutura, isto é, da relação que se estabelece entre seu termo sujeito e seu termo predicado. Com efeito, e como Leibniz deixa claro nos Novos ensaios, precisamente no trecho citado acima, é essa relação que constitui o vínculo, o laço entre o pensamento e as coisas, aliás requerido pelo filósofo para estabelecer a verdade de uma afirmação. É na medida em que apresenta entre os termos que a constituem a mesma conexão de inerência que ocorre entre um objeto e outro no plano das coisas que a afirmação verdadeira alcança a realidade. É essa relação que temos em comum com Deus e com os anjos, e é nessa estrutura que está a verdade do discurso racional verdadeiro. Há, pois, uma certa estrutura ou conexidade de ideias que se constitui como propriedade de nosso entendimento tanto quanto do entendimento de Deus, de modo que nosso conhecimento da natureza se realiza nos termos de uma espécie de semelhança estrutural entre o plano formado pelos conceitos os quais habitam nossa inteligência e o plano das coisas. É por meio dessa semelhança estrutural, enfim, que se realiza a harmonia entre o mundo e o que se diz e pensa sobre ele.

Apesar de poder apontar apenas conclusões ainda muito preliminares acerca das questões sobre as quais versou este trabalho, há dois pontos que é preciso, se não debater, delimitar e destacar dentre todos aqueles que se deveriam constituir como conclusão deste texto. Passemos a eles.

Dizer, de um lado, que o estudo realizado acima leva naturalmente à afirmação de que a relação de inclusão do predicado no sujeito se torna estrutura ou natureza de toda sentença afirmativa verdadeira, e, de outro, que dá também os meios para que se sustente a tese de que

nessa relação está fundada a verdade que se atribui a tais sentenças é ter em vista, na definição leibniziana de verdade, dois momentos distintos: em primeiro lugar, significa dizer que a relação de inclusão de um termo no outro é a estrutura de toda afirmação verdadeira, e, em segundo, significa dizer também que nesta estrutura é que repousa a verdade das afirmações verdadeiras. A primeira conclusão é relativamente natural, dada a reflexão conduzida até aqui, porque, se for mesmo correto dizer que Deus dá origem aos possíveis tal como o círculo gerador o faz em relação às cônicas, e, além disso, que as almas racionais finitas estão mais próximas a Deus no interior do espectro formado pelos seres que decorrem da natureza divina, de modo que são capazes de preservar todas as relações do entendimento divino, pertence-lhes terem ideias cujas relações convêm com as relações vigentes entre e no interior das ideias da divindade. Passar para o segundo elemento da definição, parece-me, requer a consideração de outras questões.

Dentre essas questões, é necessário mencionar a mudança de paradigma epistemológico promovida pela filosofia cartesiana e a primazia que, a partir desse modo de compreensão da natureza, o sujeito de conhecimento passa a ter sobre o objeto. Nas *Meditações de filosofia primeira*, bem como em outros escritos, ao estabelecer a verdade inabalável do cogito, a única a resistir ao expurgo da dúvida absoluta, Descartes exclui como duvidosa a existência de toda realidade outra que não a do eu que pensa, e funda numa inspeção das ideias deste o conhecimento das coisas. Dito isso, é a partir de análise de suas próprias ideias que o sujeito cartesiano chega, inclusive, à demonstração da existência de Deus, tanto por meio do princípio de causalidade – encontro em mim a ideia de um ser sumamente perfeito; eu mesma não posso ser a causa dessa ideia, uma vez que esta apresenta um grau de perfeição que me ultrapassa e a causa tem de ter tanta perfeição quanto o efeito ou ser ainda mais perfeita – quanto a partir da análise dessa ideia na medida em que tal análise é capaz de mostrar com clareza e distinção que a ideia de existência não se separa da Deus do mesmo modo como a ideia de vale pressupõe a de montanha, e vice-versa.

A dificuldade quanto à possibilidade ou não de afirmar de maneira indubitável a existência do mundo parece ser um dos traços da filosofia cartesiana que atravessam a modernidade filosófica. E está presente no pensamento de Leibniz, explicitando-se, por exemplo, em textos como o opúsculo *Sobre como distinguir fenômenos reais de imaginários*¹⁶², em que a concretude ou realidade dos fenômenos é assegurada por critérios tais como congruência,

¹⁶² In *Escritos filosóficos*. Charcas, 1982.

contiguidade e se prestarem ou não à predição de acontecimentos futuros análogos. Em outras palavras, não há meios de demonstrar, em sentido lógico, a existência de um mundo externo às substâncias simples leibnizianas, embora haja contundentes razões morais aptas a apontar essa existência. Portanto não seria plausível aventar a hipótese de que o caráter duvidoso da realidade dos fenômenos, já presente no pensamento de Descartes, e trabalhada por Leibniz nos marcos de sua própria filosofia, funcionaria ou se imporia ao filósofo como fator limitante para pensar a verdade em termos de uma correspondência tal como a que se encontra no pensamento aristotélico, por exemplo? Não teria essa dificuldade o compelido a pensar que a verdade se constitui nos termos de um sentido expandido de correspondência, que já não requer a comparação do juízo com a coisa sobre a qual ele versa a fim de verificar sua verdade ou falsidade, mas uma espécie de semelhança ou correspondência formal entre os pensamentos e as coisas, passível de ser verificada apenas pela consideração da consistência lógica do enunciado, a qual reflete a relação de inclusão que há entre um objeto e uma propriedade sua? Essa é, todavia, uma hipótese que me parece ser necessário explorar melhor em outra ocasião.

A segunda questão que me parece merecedora de um pouco mais de atenção, embora certamente não seja tratada aqui com todo o pormenor e rigor necessários, diz respeito à afirmação de que as almas racionais finitas são capazes de preservar todas as relações que constituem a estrutura do entendimento de Deus, tomado em toda sua complexidade. Ora, se é assim, o que as impede de serem idênticas a Deus? Quanto a isso, é preciso lembrar que a forma gerada não preserva plena e absolutamente todas as características da realidade que a gera, mas que, pelo contrário, há algo que se transforma, mesmo que essa mudança seja infinitesimal. A relação que se estabelece entre a forma geratriz e a forma gerada nunca parece ser de cópia ou de identidade plena, a forma gerada sempre significa a instituição de algo novo. Resta saber em que consiste essa diferença, sobre o que ela incide, e o que existe para além da estrutura complexa de relações tão cara a Leibniz. Ainda quanto a esse ponto, parece ser importante investigar se é possível dizer que as relações mesmas são complexas, e que cada uma delas contém um certo número de elementos ou propriedades. Se for correto fazer essa afirmação, segue-se que defender que todas as relações são preservadas na transformação do entendimento divino nas substâncias racionais finitas não é o mesmo que dizer que tudo quanto constitui tais relações é preservado. Portanto, suponhamos que de uma coisa X participem as relações a, b, c, d. É possível que X seja submetida a uma transformação que preserve a, b, c, d, sem que, todavia, todos os elementos que perfazem tais

relações sejam conservados através da transformação. Em suma, é preciso ter em conta o que das relações é preservado.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, R. *Leibniz: determinist, theist, idealist*. Oxford University Press, 1998.
- ARISTÓTELES. *As Categorias*. Santa Catarina: Editora UFSC, 2014.
- BELAVAL, Y. *Études leibniziennes – de Leibniz a Hegel*. Paris: Éditions Gallimard, 1976.
- BERLIOZ, D. et NÉF, F. (Éditeurs). *Leibniz et les puissances du langage*. Paris: Vrin, 2005.
- BKOUICHE, R. *La naissance du projectif. De la perspective à la géométrie projective*. In: Rashed, R. (Ed.), *Mathématiques et philosophie*: Paris: CNRS, pp. 239-285
- BURBAGE, F. et CHOUCAN, N. *Leibniz et l'infini*. Paris: PUF, 1993
- BURKHARDT, H. Observações sobre lógica, ontologia e semântica em Leibniz. In *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 18, nº 2, pp. 207-230, 2º semestre de 2014.
- CARDOSO, A. Leibniz segundo a expressão. Lisboa: Edições Colibri, Coleção Fórum de Ideias, 1992.
- CORTESE, J. *Leibniz e o paradigma da perspectiva*. Cadernos Espinosanos: São Paulo, nº 34, pp. 137-162
- COUTURAT, L. *La logique de Leibniz*, 1901.
- DEBUICHE, V. *L'expression leibnizienne et ses modèles mathématiques*. *Journal of the history of philosophy*, vol. 5, nº3 (2013), pp. 409-439.
- DELEUZE, G. *A Dobra: Leibniz e o barroco*. São Paulo: Papyrus Editora, 2013.
- DESARGUES, G. *Brouillon Projet*. Documento encontrado do site *Gallica*.
_____ *Exemple des manières universelles du S.G.D.L touchant la pratique de la perspective sans employer aucun tiers, points, de distance ny d'autre nature*. Documento extraído do site *Gallica*.
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*, Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- ECHEVERRÍA, J. *Leibniz, interpréte de Desargues*. In *Dhombres, J. e Sakarovitch, J. (Eds.) Desargues en son temps*. Paris: Blanchard, pp. 283-293.

FERRO, N. A confusão das coisas e o ponto de vista leibniziano. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Coleção Estudos Gerais – Série Universitária, 2001.

FRÉMONT, C. *Singularités, individus et relations dans le système de Leibniz*. Paris: Vrin, 2003.

GAUDEMAR, M. *Leibniz, de la puissance au sujet*. Paris: Vrin, 1995

HIRATA, C. Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente. São Paulo, São Paulo, 232 páginas. Doutorado em Filosofia, USP.

LACERDA, T. Simplicidade e variedade: um diálogo entre Leibniz e Espinosa. O que nos faz pensar, nº 26, dezembro de 2009, pp. 217-241.

_____ A expressão em Leibniz. São Paulo, São Paulo, 227 páginas. Doutorado em Filosofia, USP.

LEIBNIZ, G.W. Escritos filosóficos, (Olaso, E. ed) Buenos Aires: Charcas, 1982.

_____ Discurso de metafísica e outros textos, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____ *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et autres textes. Édition établie, présentée, e anotée par michel Fichant*. Paris: Éditions Gallimard, 2004.

_____ *L'harmonie des langues et extraits de correspondances*. Paris: PUF, 2000.

_____ *La caractéristique géométrique*. Paris: Vrin, 1995.

_____ *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris: Vrin, 1993.

_____ Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos. Trad. E. Marques. Belo Horizonte: Editora UFMG.

La Monadologie. Édition critique établie par Émile Boutroux. Paris: Librairie Générale Française, 1991.

_____ *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madri: Alianza Editorial, 1992.

_____ “Sulla saggezza”, in: *Scritti di logica*. Roma: Editori Laterza, 1992.

_____ Teodiceia – Ensaio sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

_____ Filosofia para princesas. Madri: Alianza Editorial, 1989.

_____ Discussão com Gabriel Wagner. In *Metafísica*, tomo 2 da coleção G.W. Leibniz – obras filosóficas e científicas. Granada: Editorial Comares, 2010.

_____ Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino. Madri: Tecnos, 1990.

_____ Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LACERDA, T. Leibniz: expressão e Característica universal. In *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, nº 15, pp. 87-109, 2º semestre de 2006.

_____ A expressão em Leibniz, São Paulo, 227 páginas. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, USP, 2006.

_____ Leibniz: a infinitude divina e o infinito em nós. In *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, nº 34, pp. 39-63, 1º semestre, 2016.

MARQUES, E. Observações preliminares sobre a raiz da contingência em Leibniz. In *Metafísica, Lógica e outras coisas mais*: Rio de Janeiro: Nau, 2012.

_____ Percepção, autoconsciência e continuidade em Leibniz. In *Cadernos Espinosanos*, nº 34, pp. 15-38, 1º semestre, 2016.

MOREIRA, V. C. Linguagem e verdade em Leibniz e Hobbes. In *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 10, nº2, pp. 45-87, 2º semestre de 2006.

_____ *Sed quaeritur quid significet tó: existens*. In *O Que Noz Faz Pensar (PUCRJ)*, Rio de Janeiro, vol. 1, pp. 183-215, 2009.

_____ Contingência e análise infinita: estudo sobre o lugar do princípio de continuidade na filosofia de Leibniz. Porto Alegre, 498 páginas. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2001.

OCKHAM, G. Lógica dos termos. Porto Alegre: USF e Edipucrs, 1999.

PINHEIRO, U. Contingência e análise infinita. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, 2001.

RACIONERO, Q. “*Verdad y expresion: Leibniz y la critica del subjetivismo moderno*”. In: Racionero, Q., Roldán, C. (orgs.) *G.W. Leibniz – Analogía y expresion*. Madri: Editorial Complutense, 1994.

RAUZY, J-B. *La doctrine leibnizienne de la vérité – aspects logiques et ontologiques*. Paris: Vrin, 2001.

SANTOS, L.H.L. Leibniz e os futuros contingentes. In *Analytica*, revista de filosofia da UFRJ. Rio de Janeiro, 1998.

_____ Os sentidos da contingência em Leibniz. Conferência proferida no III Congresso Iberoamericano Leibniz, realizado em Curitiba-PR entre os dias 06 e 09 de novembro de 2017.

_____ A harmonia essencial. Disponível em Academia.edu:

http://www.academia.edu/23430285/A_HARMONIA_ESSENCIAL. Acessado em 02 de dezembro de 2018 às 13:34.

SERRES, M. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF, 1961.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 3ª edição, 2010.