

A RELAÇÃO DA NOÇÃO DE PERCEPÇÃO COM A DE SUBSTÂNCIA INDIVIDUAL EM LEIBNIZ

Aluno: Felipe de Andrade e Souza
Orientadora: Déborah Danowski

Introdução:

O objetivo deste trabalho é estudar a função que a noção de percepção desempenha na doutrina da substância elaborada pelo filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz.

Nosso trabalho possui uma primeira parte preliminar, em que discutimos determinadas questões e procuramos estabelecer as diretrizes interpretativas que seguiremos na segunda parte. Nesta última, fazemos uma tentativa de exposição ou reconstrução da doutrina leibniziana da substância, contexto no qual se explicita o papel desempenhado pela noção de percepção.

Parte preliminar:

Gostaria de, na parte preliminar do texto, caracterizar os seguintes pontos:

(1) Há controvérsias interpretativas a respeito de se o sistema de Leibniz, ao longo de seu desenvolvimento histórico e de sua multiplicidade de exposições, possui uma unidade sistemática, em que todos os textos são coerentes com todos os outros. A escolha textual do intérprete da filosofia leibniziana deve refletir um posicionamento sobre a questão.

(2) Existem pontos controversos da doutrina da substância que, mesmo quando referidos a um só texto, sem tentativas de mostrar uma unidade textual entre escritos anacrônicos, nos levam a controvérsias de difícil resolução. Gostaria de selecionar três desses problemas e caracterizar de modo sucinto a opinião de determinados comentadores sobre eles. A partir da opinião desses comentadores, indicarei como estas opiniões vão influenciar o estudo da noção de percepção na doutrina da substância.

Em primeiro lugar, existe o problema da unidade sistemática dos escritos de Leibniz ao longo de sua história. Tomemos as citações a seguir de Jalabert e Fichant, respectivamente:

“Se a *Monadologia* conserva alusões à teoria lógica da substância, o *Discurso de Metafísica* contém virtualmente toda a física das mônadas”. [1].

“Nós sustentamos que do *Discurso de Metafísica* à *Monadologia* uma mudança real se produziu (...) na formação dos conceitos fundamentais a partir dos quais Leibniz se dá os meios de pensar a realidade”. [2].

A reconstrução de uma teoria da substância em Leibniz possui diferentes procedimentos possíveis, de acordo com a opinião sobre a questão de se há unidade sistemática em relação aos diversos textos no qual sua filosofia foi registrada. É preciso adotar um escopo textual de acordo com o posicionamento sobre a questão.

De nossa parte, escolhemos montar a teoria de Leibniz a partir do mais representativo texto do final de sua vida, a *Monadologia*, devido ao fato de tal texto ser um candidato mais natural a ser uma ‘versão final’ de suas idéias, bem como pelo motivo de

não incorrer em problemas presentes em textos do jovem Leibniz, em que figuram opiniões que foram posteriormente abandonadas, prejudicando a reconstrução doutrinal. Esperamos assim escapar de ter que responder à pergunta acerca da existência de um só e mesmo sistema do *Discurso de Metafísica* à *Monadologia*. Seja qual for a resposta, a *Monadologia* não corre o risco de possuir teses abandonadas. Esse risco é apenas do *Discurso*, e de textos anteriores à *Monadologia*, segundo acreditamos.

Em segundo lugar, penso que há três questões que podem ser levantadas acerca da doutrina de Leibniz e que devem ser respondidas antes de procedermos à nossa reconstrução. São elas: há rejeição da noção de substância corpórea na teoria madura de Leibniz? Leibniz admite que as substâncias tenham relações umas com as outras? e, finalmente: os termos apercepção, consciência e reflexão designam ou não o mesmo estado mental e que tipos de substâncias seriam capazes de que tipo de estado mental?

Uma breve descrição sobre o nosso posicionamento com relação às três questões será apontada a seguir. Com relação à primeira questão, existem intérpretes que possuem opiniões distintas sobre se Leibniz possui uma teoria madura acerca da noção de substância corpórea. Alguns o afirmam, outros o negam [3]. Segundo concebemos, está ausente da *Monadologia* uma versão da teoria da substância corpórea, mas isto não significa que tal texto rejeite a teoria. Há compatibilidade com uma e com outra tese, nos parece: há uma certa ambigüidade no texto, pois Leibniz, ao referir-se aos corpos, utiliza apenas o termo ‘compostos’, nenhuma vez qualificando estes compostos como ‘substâncias’. Por um lado, Leibniz nenhuma vez nega que um composto possa ser substancial. Por outro, ele não afirma que assim possa sê-lo. Tal característica textual deixa abertas duas possibilidades mutuamente exclusivas. Se pressupusermos que Leibniz possui uma teoria madura da substância corpórea, não estaremos entrando em contradição com a *Monadologia*, embora esta não afirme explicitamente essa teoria. Se pressupusermos que há uma rejeição do conceito de substância corpórea na ontologia madura de Leibniz, tampouco estaremos indo contra o texto da *Monadologia*, embora esta também não negue explicitamente tal teoria. Segundo Fichant, esta ambigüidade está de fato presente no texto, levando a uma indeterminação quanto à questão de se há ou não tal teoria na versão madura da filosofia de Leibniz [4]. Segundo o comentador, entretanto, não deixa de haver uma teoria da substância corpórea madura em Leibniz em outros textos [5]. Não obstante, devido à ausência dessa teoria especificamente na *Monadologia*, gostaria de propor uma interpretação fiel e simples ao texto, que não se preocupasse em buscar os elementos dessa teoria que se encontra ausente. Suponho que, sendo a *Monadologia* sem referência ao tema, uma exposição com completude do escrito pode ser feita ignorando a teoria da substância corpórea desenvolvida em outros escritos.

Quanto à questão de saber se Leibniz rejeita que as substâncias possuam relações, esse é um problema que vem a ser muito bem explorado por D’Agostino, comentador que nos guiará a respeito da controvérsia. Uma interpretação muito célebre da filosofia de Leibniz, proposta por Bertrand Russell, afirmava que as teses fundamentais da metafísica leibniziana derivavam da assunção feita por Leibniz de que toda proposição possuía a forma lógica da atribuição de um predicado a um sujeito e de sua teoria lógica sobre a verdade. Segundo Russell, essas teses implicavam a rejeição de que as proposições relacionais fossem genuínas proposições. Desse modo, Leibniz teria, com esta concepção em mente, buscado reduzir todas as proposições relacionais a proposições da forma ‘S é P’. No entanto, segundo Russell e outros intérpretes, a tentativa leibniziana foi fracassada, deixando tal filosofia com certas inconsistências. [6]. Segundo D’Agostino, embora a tese

de Russell tenha sido muito aceita no passado, as evidências que dão suporte a ela podem ser lidas sem que seja preciso se comprometer com a opinião por ele elaborada, que rejeita as relações [7].

A análise de D'Agostino é minuciosa, e considerá-la aqui nos levaria muito longe. Se confiamos, entretanto, nos seus resultados, poderemos tentar propor uma interpretação da *Monadologia* de acordo com ela. Acredito, seguindo o comentador referido, que a *Monadologia* não apresente evidências em favor da tese que rejeita que as mônadas possuam relações umas com as outras. Assim, proporemos a seguir uma interpretação que assuma que haja relações entre as substâncias. Caso a elaboração dessa interpretação não se mostre contraditória, acredito que teremos uma boa indicação da correção do comentário de D'Agostino à questão.

Passo finalmente à terceira questão, acerca da interpretação dos termos 'apercepção', 'consciência' e 'reflexão' na filosofia de Leibniz. Há uma tese tradicional a respeito dos usos desses termos, que identifica apercepção, consciência e reflexão [8]. Essa interpretação, como se sabe, incorre no famoso 'problema dos animais', segundo o qual há uma contradição nas distinções entre tipos de substâncias elaborada a partir desses termos. Segundo diz o problema, a capacidade dos espíritos para a apercepção é uma marca suficiente da distinção entre estes e a classe dos animais. Somente as mônadas capazes de apercepção / reflexão / consciência seriam consideradas substâncias espirituais. Entretanto, alguns textos dão a entender que os animais também se aperceberiam, na medida em que alguma apercepção está envolvida na capacidade que se atribui a eles para a sensação. Desta maneira, a distinção proposta por Leibniz, diz-se, colapsaria em uma contradição. [9] [10]. Entretanto, apesar deste problema, creio que é possível propor uma versão da *Monadologia* que não embarque nesta contradição e que esteja de acordo com a tese de McRae, segundo a qual os três referidos termos se identificam. Segundo acredito, e como pretendo mostrar adiante, não há evidências na *Monadologia* para se afirmar cabalmente que os animais sejam capazes de apercepção ou consciência ou apercepção. Caso eu esteja correto, a distinção entre os tipos de mônada não se tornaria contraditória. Assim, um dos nossos objetivos é propor uma interpretação da doutrina da substância conforme à tese de McRae e que não incorra no 'problema dos animais'.

2. Desenvolvimento:

Segundo me parece, é possível conceber a *Monadologia* como composta de um conjunto de partes. Apresentarei a seguir as divisões que concebo no texto e as comentarei uma a uma, interpretando-as de acordo com as diretrizes acima definidas. Naturalmente, nem todas as partes da *Monadologia* são tão importantes para o nosso tema como outras o são. Por isso, não dispenderei a mesma atenção para cada uma delas.

A primeira série de parágrafos se estende das seções 1 a 18, e pode ser subdividida da seguinte forma: os parágrafos 1 e 2 compõem uma primeira unidade, à qual se segue uma segunda, dos parágrafos 3 a 18, que pode ser subdividida do 3 a 9 e depois do 10 ao 18.

O parágrafo 1 estabelece três teses: uma definição do termo 'mônada' como 'substância simples'; uma definição do termo 'simples' como 'sem partes'; e o postulado de que 'as substâncias simples compõem os compostos'.

Por sua vez, a seção número 2 da *Monadologia* estabelece primeiramente duas teses e depois apresenta um argumento que conclui uma terceira tese: uma definição do termo 'composto' como 'reunião ou agregado de simples'; uma asserção existencial: que existem

compostos; um argumento que infere uma asserção existencial de simples da asserção existencial de compostos: se existem compostos e compostos são a mera reunião ou agregado de simples, então existem simples.

Segundo Michel Fichant, em seu estudo sobre a teoria da substância corpórea [11], a tese fundamental da *Monadologia* (denominada por ele de a ‘tese monadológica’) vem a ser a noção de que ‘sem os simples não pode haver os compostos’, proposição que permite a inferência da afirmação existencial dos compostos para a afirmação existencial das mônadas.

Tendo definido a mônada, dos parágrafos 3 até 18 Leibniz basicamente deduzirá propriedades desta definição. Sendo que as propriedades deduzidas dos parágrafos 10 em diante se relacionam às propriedades perceptivas das mônadas, o que permite de certo modo dividir estes parágrafos do 3 ao 9, que se referem a propriedades não diretamente relacionadas ao caráter perceptivo das mônadas, e do 10 ao 18, onde este caráter é tematizado.

Três propriedades das mônadas são assim deduzidas na seção 3 da *Monadologia*, com raciocínios que poderiam ser expressos assim: aquilo que não tem partes não tem extensão, isto é, a mônada é inextensa; aquilo que não tem partes não tem figura, isto é, a mônada é sem figura; aquilo que não tem partes não tem divisibilidade possível, isto é, a mônada é indivisível.

Além disso, Leibniz caracteriza as mônadas com duas expressões que frisam seu caráter elementar, primeiramente referido no parágrafo 1, no postulado de que ‘as substâncias simples compõem os compostos’. Tais expressões são que as mônadas são os ‘verdadeiros átomos da natureza’ e que são os ‘elementos das coisas’.

Os parágrafos 4, 5 e 6 podem também ser tomados como constituindo uma pequena unidade, na medida em que neles se deduzem propriedades estritamente relacionadas. Primeiramente, a possibilidade de dois acontecimentos é negada às mônadas: a ‘dissolução’ e o ‘perecimento natural’, por um lado, e o ‘começo natural’ e o ‘formar-se por composição’, por outro. Em compensação, estas duas coisas são afirmadas dos compostos: atribui-se a eles a possibilidade de ‘começar por partes’ e de ‘acabar por partes’. Assim, segundo o texto, a única opção que resta à mônada é que, se ela existe, só pode ‘começar instantaneamente’ ou ‘começar por criação’ e, por outro lado, só pode ‘acabar instantaneamente’ ou ‘acabar por aniquilamento’. Um argumento pode ser entrevisto nestes parágrafos em favor destas teses. Não considero o texto muito claro, e a construção deste argumento não deixa de ser um tanto hipotética: há dois processos que são possíveis nos compostos e não são possíveis no que é simples. Tais processos chamam-se (primeiro) ‘começar por partes’, ou ‘começo natural’, ou ainda ‘formar-se por composição’ e (segundo) ‘acabar por partes’, ou ‘dissolução’, ou ‘perecimento natural’. Tais processos envolvem que o começo da existência de uma coisa aconteça por meio de uma agregação das partes, que, então, passam a compor tal coisa, ou que o fim da existência de uma coisa aconteça por meio de uma desagregação das partes que antes compunham esta coisa. Ora, tais processos envolvem que a coisa produzida ou decomposta tenha partes, mas como a mônada não tem partes é impossível atribuí-los a elas.

No sétimo parágrafo, sob a forma de uma das mais famosas expressões de Leibniz aparece uma espécie de síntese de todas as teses avançadas nesta seção: ‘as mônadas não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair.’ Creio que o fundamento do que está dito nessa seção é que ‘uma mônada não pode ser transformada em seu interior por alguma outra criatura’. Tal proposição pode ser expressa como ‘coisas externas não podem influir

no interior de uma mônada' e equivale a negar uma influência causal externa à mônada. O argumento em favor desta tese é um tanto quanto confuso e proponho a seguinte reconstrução hipotética: dado que 'é inconcebível que no interior de uma mônada algo se possa introduzir e que não se pode conceber na mônada nenhum movimento interno que pudesse ser excitado, dirigido, aumentado ou diminuído em seu interior' (há um argumento em favor dessa proposição, como veremos a seguir), então se conclui que a mônada não pode ser alterada ou transformada em seu interior por outra criatura (proposição que se queria demonstrar). Em favor da proposição a partir da qual se deduziu a última conclusão ('é inconcebível que no interior de uma mônada algo se possa introduzir e que não se pode conceber na mônada nenhum movimento interno que pudesse ser 'excitado', dirigido, aumentado ou diminuído no interior da mônada'), há um argumento cuja reconstrução feita por mim não deixa de ser hipotética, devido à confusão no texto, mas sugerida por este: nos compostos é possível que algo venha a se introduzir do exterior, é possível conceber um movimento interno que pudesse ser 'excitado', 'dirigido', 'aumentado' ou 'diminuído' por algo exterior, mas isto só é possível por meio da mudança entre as partes do composto. Assim, sendo tal processo possível apenas 'por meio da mudança entre as partes do composto', as mônadas são impedidas de participarem de tal, pois estas não têm partes.

Além disso, o sétimo parágrafo apresenta algumas afirmações em conexão com a tese de que 'as mônadas não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair'. Embora não constem argumentos em favor das teses a seguir no texto, elas são importantes, pois não são redutíveis à negação da possibilidade de as mônadas participarem do processo de troca de partes com coisas exteriores, negação feita no argumento acima, sendo, portanto complementar àquele argumento. Tais teses são a negação da possibilidade de que acidentes possam entrar do exterior na mônada, negação da possibilidade de que acidentes possam sair da mônada, ir para fora das substâncias, e negação da possibilidade de que substâncias possam entrar do exterior na mônada.

Algumas teses conexas são enunciadas nos parágrafos 8 e 9, que correspondem à noção de diferença entre as mônadas. Não obstante, a seção oito inicia formulando uma proposição que não versa sobre o conceito dessa diferença. Tal proposição vem a ser: 'É necessário que as mônadas tenham qualidades'. Há um argumento avançado em favor desta proposição que vem a ser o seguinte: aquilo que não tem qualidades não é um ser, mas a mônada é um ser, então ela deve possuir qualidades. Em seguida, entra-se no tema da diferenças entre as mônadas. Uma primeira proposição afirmada é a de que as mônadas diferem por suas qualidades, ou seja, é porque as mônadas possuem qualidades diferentes que elas diferem entre si. Há, de novo, um confuso argumento em favor desta tese. Eu o reconstruiria assim: dado que 'o que está nos compostos só pode provir do que está nos simples', se todos os simples fossem indiscerníveis uns dos outros, aquilo que eles compõem não seria discernível do que fosse composto por outras substâncias simples, e desse modo todo estado de coisas seria também indiscernível um do outro. Creio que um tal argumento visa convencer, mais do que por uma razão *a priori*, por um apelo à experiência, que constata a diversidade entre os estados de coisas.

Também consta a afirmação famosa de que não há dois seres que sejam iguais um ao outro e nos quais não seja possível encontrar uma diferença interna ou fundada em uma denominação intrínseca. Segundo consta, uma denominação intrínseca vem a ser um predicado ou qualidade possuído por uma coisa e que é possuído por essa coisa apenas em virtude dela mesma, independentemente de qualquer coisa fora dela [12].

Tendo deduzido essa série de propriedades, a saber, o caráter inextenso, elementar, imperecível, incomponível, a ‘ausência de portas ou janelas’ (negação da causalidade exterior), posse necessária de qualidades, diferenciação feita pelas qualidades que mônadas possuem, então no texto acontece uma virada: das seções 10 à 18, passa a entrar em jogo a noção de percepção.

Com efeito, de modo mais geral, as propriedades deduzidas nas seções seguintes (11 a 18) têm como origem a admissão feita por parte de Leibniz na seção 10 de que todo ser criado está sujeito à mudança, e que a mônada, assim, também está, e que a mudança ocorre de forma contínua. Com efeito, não há argumento presente em favor dessas asserções. No entanto, a partir desse caráter temporal das mônadas, recém admitido, deduzem-se suas propriedades apetitivas (11 e 15, 17, 18) e perceptivas (12, 13, 14, 16, 17 e 18), mais fundamentais e gerais, no sentido de serem as propriedades compartilhadas por todas as mônadas, independentemente de seu grau de complexidade.

A seção 11 diz respeito à causa que opera as mudanças a que estão sujeitas as mônadas, segundo o que foi admitido (especialmente nos parágrafos 7 e 10). Devido à tese relacionada à expressão ‘sem portas ou janelas’, há uma negação de qualquer influência causal do exterior para explicar a mudança que ocorre nas mônadas. Dessa maneira, deduz-se que um princípio interno de causalidade pertença à mônada.

Na seção 12, é introduzida a tese de que é necessário haver na mônada um ‘pormenor do que muda’. A expressão “pormenor do que muda”, apesar de ser estranha, é, se estivermos corretos, muito importante. Este pormenor do que muda possui a função de produzir a especificação e variedade das substâncias simples, uma condição necessária para que as mônadas possam mudar continuamente.

Na seção 13, associa-se a esse ‘pormenor do que muda’ que há na mônada à noção de que ele deve envolver uma multiplicidade na unidade ou no simples. Assim, o ‘pormenor do que muda’, além de possuir a função de produzir a especificação e variedade nas substâncias simples, deve envolver uma multiplicidade na unidade ou no simples. O argumento para que esse ‘pormenor’ envolva tal multiplicidade vem a ser o seguinte: deve haver o envolvimento dessa multiplicidade no simples para que, em uma mudança natural, que se faz gradativamente (e toda mudança natural assim se faz), algo possa mudar enquanto algo permanece. Um outro passo em seguida é deduzido, embora não seja muito claro o argumento para tal: da necessidade de que o pormenor deve envolver tal multiplicidade na unidade ou no simples infere-se que na substância simples há uma pluralidade de afecções e relações.

No parágrafo seguinte, segundo meu entendimento, ocorre a identificação desse ‘pormenor do que muda’ que há na mônada com o estado passageiro que envolve e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples, e por sua vez tal estado é identificado à percepção da mônada.

Depois de identificada a percepção da mônada com esse pormenor que há nela, para tentar compreender um pouco melhor como, no parágrafo 13, da existência desse pormenor na mônada deduz-se que haja na mônada uma pluralidade de afecções e relações, pode-se adiantar o seguinte: no parágrafo 21, identificam-se as percepções da mônada com suas afecções. Assim, o ‘pormenor’ (identificado com a percepção) e as afecções da mônada são uma e a mesma coisa. Não há elementos, até aqui ao menos, para se dizer algo sobre a existência das relações que a existência do pormenor também deve implicar. Sabe-se apenas que a existência das percepções (identificadas ao pormenor) devem, de alguma maneira, ser responsáveis também por implicar que as mônadas tenham relações.

Ainda na seção 14, complementam-se as teses até aqui avançadas com o seguinte comentário: ‘Deve-se distinguir a percepção da apercepção ou da consciência’. Esta frase de Leibniz é ambígua e pode significar duas coisas. Em um caso, apercepção e consciência podem ser a mesma coisa, mas isto não é necessariamente o que está dito e a frase pode ser compreendida de outra forma. Conforme anunciamos anteriormente, optarei por interpretar esta frase, e o que se segue a ela, de acordo com a tese de McRae referida acima, em que se identificam tais termos.

Leibniz afirma que a ausência dessa distinção (entre mera percepção e apercepção / consciência) fez os cartesianos cometerem dois erros, que por sua vez acabaram por engendrar outros. Primeiro erro, acreditar que só os espíritos eram mônadas, de modo a não haver almas nos animais, por exemplo. Segundo erro, confundir um longo atordoamento com a morte no sentido rigoroso, o que em última instância os levou a acreditar em almas inteiramente separadas de corpos e na mortalidade das almas.

Dada a importância dos parágrafos 12, 13 e 14, gostaria de resumi-los de modo mais sintético do que o que foi dito até aqui: em virtude do caráter mutável das mônadas, deduz-se que nelas deve haver um ‘pormenor do que muda’, cuja função é produzir a especificação e variedade das substâncias. Devido ao fato de toda mudança ser feita gradativamente, esse pormenor envolve uma multiplicidade na substância simples, de modo a algo poder mudar e algo poder permanecer. Assim, existem na mônada uma pluralidade de afecções e relações. O pormenor é o estado passageiro que há na mônada, chamado percepção, e que envolve e representa uma multiplicidade na substância simples.

Na seção 15, retoma-se o tema da apetição, estabelecendo que o princípio de causalidade interno à mônada (deduzido no parágrafo 11) ao agir faz a passagem de uma percepção a outra. E a ação desse princípio interno chama-se apetição. O mesmo parágrafo ainda complementa dizendo que o apetite tende a novas percepções, e que, embora nem sempre possa alcançar inteiramente as percepções a que ele tende, mas sempre obtém algo delas, chegando a percepções novas.

Com relação ao parágrafo 16, ele é um recurso a um fato empírico feito para ilustrar o seguinte: experimentamos uma multiplicidade na substância simples, na medida em que o menor pensamento de que nos apercebemos envolve uma variedade no objeto. Seu intuito, creio, não é afirmar nenhuma proposição nova, apenas tornar palatável o que foi dito até o momento. Este parágrafo mostra de que forma a percepção da mônada envolve uma multiplicidade na substância simples: a multiplicidade que a percepção envolve é, sabemos agora, uma multiplicidade no objeto da percepção.

Os parágrafos 17 e 18 relacionam-se tanto com as propriedades perceptivas da mônada como com as apetitivas. Tais parágrafos elaboram a concepção de causalidade aplicável às mônadas.

O parágrafo 17 avança um argumento para mostrar que as percepções e o que depende delas é inexplicável por razões mecânicas, isto é, por figuras e movimentos. O argumento é razoavelmente claro e creio que seu objetivo é mostrar que, por razões mecânicas, só se podem explicar como partes materiais extensas podem se empurrar reciprocamente, mas que isto não é suficiente para explicar uma percepção.

Por ocasião desse argumento, Leibniz enuncia também as seguintes proposições: tudo o que há na substância simples são suas percepções e suas mudanças. E as percepções são as ações internas das substâncias simples.

O parágrafo 18 designa as mônadas como enteléquias e apresenta como razão para isso o fato de que as mônadas são as próprias fontes (por possuírem um princípio interno de

causalidade, pela rejeição da causalidade exterior) de suas ações internas, que são suas percepções. Para resumir esta característica das mônadas, Leibniz as designa como autômatos incorpóreos.

A série seguinte de parágrafos vai das seções 19 a 30. Nessa série se distinguem três tipos de substâncias de acordo com suas capacidades mentais. Além disso, podem-se conceber mais ou menos três subdivisões nesta série, cada uma correspondente a um tipo de substância — embora essa divisão não seja absolutamente precisa, porque existem algumas interseções em que em um mesmo parágrafo se falam coisas importantes com relação a um e outro tipo de mônada.

Com exceção de uma citação *en passant* sobre a noção de apercepção no parágrafo 14, aqui se tematizam pela primeira vez propriedades e características que não são comuns a todos os tipos de mônadas, diferentemente do que foi feito majoritariamente nos parágrafos antes comentados.

Do parágrafo 19 ao 24, as duas primeiras classes de mônadas são discernidas; é caracterizado um tipo de estado mental, o aturdimento, característico das mônadas da primeira classe (mônadas não almas); é caracterizado também o estado da sensação, em função do qual as mônadas capazes desta se distinguem das mônadas da primeira classe, incapazes de tal.

Primeiramente distinguem-se dois sentidos que a palavra ‘alma’ pode tomar. Segundo o primeiro, alma é tudo o que é capaz de percepção e apetite. Nesse sentido, todas as mônadas são almas. Mas, em um segundo sentido da palavra ‘alma’, que será preferido com relação ao anterior, esta designaria apenas uma classe de substâncias, capazes de um certo tipo de percepção, a sensação (que por vezes é caracterizada como um estado de percepção mais distinta e acompanhada de memória). A partir desse segundo sentido da palavra ‘alma’, discerniríamos entre mônadas que são capazes apenas de percepções simples, e mônadas que são capazes de sensações (um estado de percepção mais distinta e acompanhada de memória).

Em seguida, passa-se a uma caracterização do estado mental que as mônadas que não são almas (a partir desse parágrafo, sempre no segundo sentido em que essa expressão pode ser tomada) experimentam. Esse estado é caracterizado por duas propriedades: ele é desacompanhado de memória e sem nenhuma percepção distinta. Dois exemplos são dados de estados desse tipo: o desmaio e o sono sem sonhos.

Recorre-se à experiência que temos de estados desse tipo (sono profundo e sem sonhos, desmaio) para ilustrar o estado que as mônadas não almas experimentam. No entanto, ao mesmo tempo, lembra-se que, embora a alma do homem, no estado do desmaio, não difira sensivelmente de uma simples mônada, nela esse estado não é duradouro; o homem se subtrai desse estado, mostrando ser algo mais do que uma mônada não alma.

A partir daí, no parágrafo 21, tenta-se explicar por que o estado que é caracterizado como desacompanhado de memória e sem nenhuma percepção distinta, que tem como exemplos os estados de sono sem sonhos e o desmaio, não é um estado onde cessaria qualquer forma de percepção. Leibniz retoma razões já mencionadas nos parágrafos em que se deduz o caráter perceptivo das mônadas (12, 13 e 14). Sua razão é a seguinte: a mônada não poderia perecer, nem tampouco subsistir sem alguma afecção, que outra coisa não é senão sua percepção.

Em seguida, neste mesmo parágrafo, procede-se a uma nova caracterização do estado que as mônadas não almas experimentam e que nós, homens, apenas às vezes experimentamos. Essa descrição é a única na *Monadologia* a fazer alguma alusão à noção

de pequenas percepções, que aparece em textos mais antigos de Leibniz. O estado das mônadas não almas, que possuem aquelas já referidas duas características (desacompanhado de memória e sem nenhuma percepção distinta), e que tem como exemplos já mencionados o sono sem sonhos e o desmaio, é aqui designado pelo nome de ‘aturdimento’. O aturdimiento é um estado em que há uma grande multiplicidade de pequenas percepções em nossa alma e nada de distinto nelas. Este estado ocorre, por exemplo, ‘quando se gira continuamente e nos sobrevém uma vertigem, que pode fazer-nos desmaiar e que não permite distinguir nada’. Outro exemplo deste é o estado produzido pela morte.

Segundo Leibniz admitira anteriormente, o homem é capaz de experimentar o estado de atordoamento / sono sem sonhos / desmaio e dele se subtrair. Uma justificativa para esse acontecimento é então mencionada, e relaciona-se à causalidade presente nas percepções. Segundo o trecho, todo estado presente de uma substância é uma conseqüência natural do seu passado (e não, por exemplo, de algo exterior à mônada, mas algo que advém de seu apetite, ou a ação do seu principio interno de causalidade, que faz a passagem de uma percepção a outra). De modo análogo, o presente carrega a capacidade de causar o estado futuro e efetivamente o causa, na medida de sua potência (isto é, nem sempre o apetite atinge aquilo a que tende, mas sempre atinge algo da percepção a que tendia).

De acordo com essa análise da causalidade envolvida no processo pelo qual o homem é capaz de voltar do aturdimiento, Leibniz nos diz: quando acordamos, por exemplo, e voltamos do aturdimiento / sono sem sonhos / desmaio, nós nos apercebemos de percepções que já possuíamos embora sem delas nos apercebermos. Tínhamos tais percepções quando atordoados, mesmo sem nos apercebermos delas, porque, pretende justificar Leibniz, uma percepção só pode provir de outra percepção, assim como um movimento só pode provir de outro movimento (acerca dessa tese, de que uma percepção só provém de uma percepção e um movimento somente de um movimento, seu registro aparece primeiramente no parágrafo 17).

Este trecho acima é extremamente difícil de ser lido de acordo com a tese de McRae sobre o uso dos termos apercepção / consciência e etc. Primeiro, porque no trecho parece ocorrer uma equação entre qualquer estado não atordoadado e o estado em que se apercebe de suas percepções. Se esta equação for correta, e os animais não puderem se aperceber, então eles estariam impedidos de experimentar estados não atordoadados, o que entraria em conflito com o texto, na medida em que Leibniz diz que os animais experimentam o estado não atordoadado da sensação. Dessa maneira, de acordo com as diretrizes interpretativas enunciadas na parte preliminar do trabalho (seção 1.3.3), rejeitamos interpretar o texto como igualando qualquer estado não atordoadado com estados em que há apercepção de nossas percepções e compreendemos que o estado não atordoadado em que apercebemo-nos de nossas percepções é apenas um dentre outros casos de estados não atordoadados (sendo, assim, a sensação um outro caso de estado mental não atordoadado).

Outra dificuldade que o texto oferece a quem queira interpretá-lo de acordo com a tese de McRae vem a ser o fato de que Leibniz, quando escreve, está se incluindo na classe das almas, quando na verdade ele, segundo a terminologia da *Monadologia*, é um espírito ou alma racional. Isto gera uma dificuldade, porque o texto não parece implicar que a capacidade para voltar do aturdimiento por meio de um estado em que haja apercepção de suas percepções seja uma capacidade exclusiva dos espíritos ou almas racionais (coisa que a tese de McRae exigiria). Embora o texto não diga isso explicitamente, ele é compatível com tal suposição. Em tal caso, os animais (que só possuem almas não racionais) podem

experimentar estados não aturdidos de uma forma, enquanto nós homens podemos experimentar certos estados (no caso a apercepção ou consciência) que são casos exclusivos desta classe de substâncias.

Para retomar o fio da meada, Leibniz, no parágrafo 24, enuncia a função que a noção de distinção exerce no que tange à variedade de estados mentais aqui distinguidos. Leibniz nos diz: Se em nossas percepções não tivéssemos nada de distinto, então só conheceríamos o atordoamento, que é o estado mental das mônadas não almas. Lembrando que uma característica do estado de atordoamento / desmaio / sono sem sonhos, além da ausência de memória, é a ausência de qualquer percepção distinta, lembrando também da caracterização do estado não atordoado da sensação como um estado acompanhado de memória e em que se percebe algo com distinção, podemos então formular a proposição de que o que caracteriza um estado como um estado não atordoado é a presença de alguma distinção na percepção experimentada.

Os parágrafos seguintes, de número 25, 26 e 27, caracterizam propriamente os animais, que não se incluem na classe das ‘mônadas não almas’, mas na classe das almas (ainda que almas não racionais).

O parágrafo 25, segundo meu entendimento, introduz a noção de que os animais não possuem apenas percepções como as possuídas pelas mônadas não almas, mas que a natureza lhes deu percepções mais aprimoradas. Leibniz apresenta uma evidência para esse fato: ‘A natureza lhes deu tais percepções, pelo cuidado que teve em lhes fornecer órgãos que reúnam vários raios de luz ou várias ondulações do ar, para que pela sua união tivessem mais eficácia.’ Leibniz postula que algo semelhante ocorre com os outros sentidos, como o odor, o gosto e o tato, isto é, segundo me parece, a presença de órgãos elaborados que amplifiquem a capacidade perceptiva. Leibniz promete aqui explicar mais adiante como o que se passa nos órgãos representa o que se passa na alma (este tema só é retomado por Leibniz nos parágrafos 78 a 81).

Os parágrafos 26 e 27 explicam um pouco a capacidade que têm os animais para a memória. A função da memória é assim explicitada: quando um ser capaz dela tem uma percepção de algo que o incomoda e de que já teve antes uma percepção semelhante, associa-o, pela representação de sua memória, àquilo que estava ligado a esta percepção precedente, e é levado a sensações semelhantes às que então havia experimentado. Assim, ela fornece às almas uma espécie de consecução que imita a razão, mas desta deve-se distinguir. O exemplo de Leibniz é o seguinte: quando se mostra um pau aos cães, eles se lembram da dor que aquele lhes causou, e ganem e fogem. Sua percepção posterior, assim, provém ou da magnitude ou da multiplicidade de suas percepções anteriores.

Poder-se-ia dizer que a memória está, assim, ligada a um mecanismo psíquico vinculado à capacidade da mônada à apetição, na medida em que a memória intervém na passagem de uma percepção a outra.

Leibniz também dá exemplos de como a memória está presente no homem. Segundo ele, quando a consecução de nossas percepções se efetua pelo princípio da memória, procedemos meramente como os animais, como quando esperamos que amanhã raie o dia, porque sempre foi assim até hoje. (naturalmente o exemplo é dado com a ressalva de que o astrônomo pode conhecer tal coisa com a razão, mas não é sempre isto que ocorre).

Nos parágrafos 29 e 30, Leibniz fala especificamente sobre os espíritos. Sua principal característica, segundo a *Monadologia*, é a capacidade para o conhecimento das verdades eternas e necessárias, isto é, é a posse da razão e das ciências, que eleva o homem ao seu conhecimento reflexivo e também ao conhecimento de Deus.

A próxima série de parágrafos (seções 31 a 48) vem a ser uma explicação do modo pelo qual, a partir dos atos reflexivos e pela atividade da razão, o homem pode pensar em si mesmo e em Deus e nas verdades eternas. Não nos demoraremos muito sobre esta série de proposições, por sua falta de afinidade temática com o nosso objeto de estudo.

Com relação ao tema da percepção, o que deve ser mencionado aqui é o seguinte. Leibniz parte do princípio de que deve haver uma razão suficiente mesmo nas verdades contingentes: com relação a uma verdade contingente, sua resolução em razões particulares pode chegar a um detalhamento infinito, na medida em que, por exemplo, ‘uma infinidade de movimentos e figuras presentes e passados entram na causa eficiente de meu ato presente de escrever’ e ‘uma infinidade de pequenas inclinações e disposições de minha alma, presentes e passadas, entram na sua causa final’. Desse modo, há um detalhamento extremamente complexo com relação à resolução das verdades de fato em suas razões particulares, isto é, em suas causas eficiente e final. Além disso, cada movimento que entra em sua causa eficiente e cada inclinação que entra em sua causa final podem ser infinitamente analisados de novo; desse modo, a série de explicações jamais se completa com suficiência, devendo-se, como faz Leibniz, recorrer a algo fora desta série para explicá-la, no caso Deus. O que nos interessa aqui é a caracterização da causalidade que ocorre na mônada. Embora já tenha aparecido antes uma elaboração desse tipo (parágrafo 17), deve-se notar a sobreposição de dois tipos de séries causais, uma eficiente e outra final, na explicação dos fenômenos.

Outra coisa notável aqui é a asserção de que há na mônada um certa imperfeição. No parágrafo 42, ocorre uma espécie de dedução de que há uma imperfeição nas mônadas, sendo que a exigência da presença dessa imperfeição em todas as mônadas se deve ao fato de que é pela posse de imperfeição que a mônada pode se distinguir de Deus.

A série seguinte se constitui dos parágrafos 49 a 60 e é bem mais importante para as nossas considerações do que o foi a série anterior. Algumas subdivisões adicionais nela podem ser concebidas: dos parágrafos 49 a 52; em seguida do 53 ao 55; e por fim do 56 ao 58 (ou 60). Do ponto de vista temático, a primeira subdivisão tem como tema a noção da ligação entre as substâncias, e suas ações uma sobre as outras. A segunda subdivisão explicita o tema da necessidade de razão suficiente para a existência do mundo e da tese acerca da existência do melhor dos mundos possíveis como resposta a esse problema. Por fim, a terceira seção explicita como a noção da ligação das criaturas umas com as outras dará a resposta para qual é o melhor mundo possível.

Assim, no parágrafo 49, relaciona-se a posse de perfeição por parte de uma criatura com o exercício de sua ação e, conversamente, sua posse de imperfeição com o exercício de sua paixão. Numa segunda parte do parágrafo, estabelece-se que a atribuição de ação a uma criatura, e assim a sua posse de perfeição, ocorre quando esta mônada percebe com distinção. Também se estabelece que a atribuição de paixão a uma criatura, e assim a sua posse de imperfeição, se dá quando a criatura percebe confusamente.

No parágrafo seguinte, relaciona-se a comparação entre, de um lado, uma criatura mais perfeita e, de outro, uma menos perfeita, com a proposição de que a criatura mais perfeita encontra nela aquilo que serve para dar razão *a priori* daquilo que se passa com outra criatura menos perfeita. Assim, quando uma mônada percebe com distinção (e assim, como vimos, ela está fora do atordoamento, ver parágrafo 24), ela age sobre outra criatura menos perfeita, e esta percepção distinta serve para dar razão de algo que se passa nesta outra criatura menos perfeita e que padece, percebendo o fato que se passa com ela apenas confusamente.

Deve-se lembrar, diz-nos o parágrafo 51, que esta influência de uma mônada sobre outra é apenas ideal, e só se efetua pela intervenção de Deus. Esta ressalva decorre como influência da tese em que se nega a causalidade exterior às mônadas (no parágrafo 7). Essa influência ideal estaria determinada antes da criação, quando o todo do universo seria pré-regulado por Deus de modo às mônadas serem tomadas não isoladamente, mas em conjunto. Assim, uma dependeria da outra porque o todo do universo foi pré-regulado e ordenado por Deus, de acordo com a exigência imposta por cada mônada.

O seguinte parágrafo, 52, estabelece que as ações e as paixões entre as criaturas são mútuas. Considero este trecho um pouco difícil e sua reconstrução não deixa de ser hipotética. Segundo o que concebo dele, este parágrafo postula que as mônadas são ao mesmo tempo ativas com relação a certas mônadas e passivas com relação a outras. Assim, como vimos, uma substância é ativa quando o que é percebido distintamente nela serve para dar razão do que se passa em outra e é passiva quando o que acontece em outra distintamente serve para dar razão do que acontece com a referida primeira mônada. Assim, ao perceber algo distintamente, a mônada está agindo sobre outras mônadas, e dando razão do que se passa em outras mônadas. Entretanto, a mônada não é inteiramente ativa ou passiva, mas ao mesmo tempo age e padece com relação a diferentes mônadas, isto é, a mônada ao mesmo tempo percebe coisas distintamente (e, portanto, age sobre determinadas mônadas, dando razão do que se passa nestas) e percebe coisas confusamente (padecendo a ação de outras criaturas, que dão razão do que se passa nela). Tal processo acontece porque, segundo Leibniz, a comparação que Deus faz entre duas substâncias simples o leva a encontrar razões em cada uma delas para acomodar uma à outra, e assim o todo do universo é pré-regulado desta forma. Fica assim explicitada a função que o conceito de percepção distinta e percepção confusa desempenha na teoria da ligação das mônadas entre si.

Nos parágrafos seguintes, 53 a 57, avançam-se as teses que caracterizam o problema da escolha de Deus e da razão da existência do mundo. Tal problema pode ser caracterizado da seguinte forma: em primeiro lugar, declara-se haver nas idéias de Deus uma pluralidade infinita de mundos possíveis. Embora tais mundos sejam *existentes possíveis*, a eles é atribuída a impossibilidade de existir conjuntamente. De modo que a atribuição de existência a um destes mundos não é compatível com a atribuição de existência a qualquer outro mundo possível. Assim, segundo Leibniz, destes infinitos mundos possíveis, porém impossíveis, aos quais poderia ser atribuída a existência, *Deus escolhe um único para existir*. Esta escolha por Deus de um mundo em preferência a outro ocorre porque há uma razão suficiente para esta escolha. Cada mundo possuiria mais ou menos razão para existir e, havendo um mundo que possuísse razão maior para existir, este seria o escolhido por Deus e por isso existiria. Ora, segundo Leibniz, cada possível envolve mais ou menos perfeição e tende tanto mais a existir quanto mais perfeição envolver, isto é, tem tanto mais razão de existir quanto mais perfeito for. Ora, há um mundo mais perfeito nas idéias de Deus. E, assim, Deus escolhe tal mundo, o mundo mais perfeito. Tal é em resumo o conteúdo dos parágrafos 53 a 57.

Nos parágrafos seguintes, Leibniz retoma o tema desenvolvido na explicitação da função das noções de percepção distinta e confusa (nos parágrafos 49 a 52) na ligação das mônadas entre si. E tenta mostrar como algum mundo pode ser melhor do que outro. Tal explicação, de como a noção de ligação entre as mônadas dá a conhecer o modo como um mundo pode ser melhor do que outro, pode ser assim expressa:

No parágrafo 56, diz-se que a tese da ligação das mônadas umas com as outras (por meio das ações e paixões que umas exercem sobre as outras ao possuírem percepções

distintas e confusas) e a acomodação das mônadas umas às outras (pelo fato de que Deus pré-regulou o universo como um todo, levando em consideração cada mônada nele contida) implica que cada mônada tenha relações que expressem todas as outras; sendo assim, as mônadas são caracterizadas como um espelho vivo e perpétuo do universo. Como se vê, este parágrafo 56 remete à questão dos predicados relacionais. Conforme dissemos anteriormente, sobre as diretrizes interpretativas deste trabalho, aceitaremos sem problemas a noção introduzida por Leibniz de que as mônadas possuem relações umas com as outras, sendo este parágrafo uma das mais fortes evidências de que Leibniz não rejeita as relações intermonádicas.

Os parágrafos 57 e 58 respondem à questão sobre como a ligação das mônadas entre si pode explicar que um universo seja melhor que outro, postulando o seguinte: devido à multiplicidade infinita de mônadas, parece haver tantos outros universos diferentes, que não são senão perspectivas de um só, que foi multiplicado perspectivamente, segundo os diferentes pontos de vista de cada mônada. Por meio dessa multiplicação perspectivística do universo, obtém-se a maior variedade possível do modo mais ordenado possível e, assim, o universo mais ligado entre si e mais bem acomodado entre si acaba por ocupar o lugar do mundo mais perfeito, pois é em um tal universo que há maior variedade associada com a maior ordem possível.

Segundo a hipótese que avanço para interpretar estas passagens, como um mundo possível poderia ser mais ou menos ligado e suas substâncias mais ou menos acomodadas entre si, os mais perfeitos seriam os que possuíssem uma maior ligação. Tal seria o papel que a noção de ligação entre as substâncias desempenharia como resposta à questão sobre como um mundo pode ser melhor que outro.

Os dois parágrafos seguintes, 59 e 60, qualificam a hipótese de que o mundo mais perfeito é aquele mais bem ligado e acomodado entre si. No 59, tal hipótese é nomeadamente chamada de ‘hipótese da harmonia universal’, segundo a qual cada substância expressa todas as demais mediante as relações que possui com elas e segundo a qual, no meu entender, o mundo mais perfeito é aquele em que há a melhor acomodação das mônadas entre si. No parágrafo 60, por sua vez, relembram-se as razões *a priori* que levaram à conclusão da hipótese da harmonia universal. Além disso, explicam-se como as mônadas exprimem diferentemente certas coisas de acordo com o modo pelo qual percebem as coisas, ou distintamente ou confusamente. Neste parágrafo, portanto, explicitam-se mais as funções das percepções distintas e confusas.

Leibniz nos diz que Deus, ao regular o todo do universo, considerou cada mônada em particular. Desse modo, como vimos (nos parágrafos 51 e 52), por essa pré-regulagem, as mônadas podem agir e padecer umas sobre as outras, ao perceber confusamente ou distintamente. Como vimos no curso do texto anterior, retira-se a natureza expressiva das mônadas da teoria a respeito das noções de paixão e ação das mônadas umas sobre as outras (parágrafo 56). Segundo o parágrafo 60, a natureza expressiva ou representativa da mônada se estende ao todo do universo, ainda que haja uma diferença no modo como a mônada exprime as coisas deste universo, pois umas são expressas apenas confusamente, quando percebidas confusamente, enquanto outras são expressas distintamente, quando percebidas distintamente. A razão pelo qual a mônada não exprime todas as coisas de mesmo modo é a sua limitação, pois se não houvesse esta limitação, ela expressaria todas as coisas como Deus as expressa e seria como uma divindade, tudo expressando distintamente.

Assim, segundo Leibniz, todas as mônadas exprimem confusamente todas as outras, isto é, o todo, mas distinguem-se porque suas percepções distintas as diferenciam das

outras. Segundo creio, esta diferenciação das mônadas por meio de suas percepções distintas, aqui mencionada, pode ser explicada porque as percepções distintas pertencentes a uma dada mônada envolvem um diferenciado campo de ações e paixões pertencentes a esta bem como uma diferente posse de perfeição com relação ao que possuem as outras mônadas. Essas funções desempenhadas pelas percepções distintas, atribuir a uma mônada um determinado campo de ações e paixões e atribuir a uma determinada mônada um diferente grau de perfeição com relação às outras mônadas, tem suas formulações realizadas, como vimos, nos parágrafos 49, 50, 51 e 52 da *Monadologia*.

A série seguinte de parágrafos corresponde aos parágrafos 61 até 70 do texto. Seu tema geral é o desenvolvimento da teoria da ligação das mônadas umas com as outras, inicialmente desenvolvida no parágrafo 49, mas, agora, relacionando o mundo físico a tal ligação, especialmente à noção de corpo próprio de uma mônada.

Assim como as outras séries, esta também é passível de uma certa subdivisão, de acordo com o tema desenvolvido em seus parágrafos componentes. Uma primeira unidade pode ser concebida nos parágrafos 61 e 62, em que se explicita a função que a noção de corpo próprio de uma mônada desempenha na teoria da ligação das mônadas entre si; mais especificamente, como a noção de corpo próprio se relaciona com as noções de percepção distinta e com a natureza expressiva das mônadas.

O parágrafo 61 avança um argumento para mostrar como todo corpo ressent-se do que se faz em todo o universo. A idéia desse argumento é mostrar que, como a matéria é plena e inteiramente ligada, os corpos são afetados não só por aqueles que os tocam, mas também, por meio destes, por todos os outros corpos que se tocam uns aos outros e que comunicam seus movimentos entre si. Esta idéia, relacionada a uma interação causal universal entre os corpos, implicaria, segundo Leibniz, que cada corpo expressaria todos os outros.

No parágrafo 62, explicita-se como a noção de corpo próprio se vincula à noção de percepção distinta. Sabemos que a mônada expressa com maior distinção aquilo que ela percebe distintamente (esta tese foi avançada no parágrafo 60). Leibniz agora declara que o que mônada expressa mais distintamente é o seu corpo próprio. E como se viu, segundo o parágrafo anterior, que os corpos expressam o todo do universo pela conexão da matéria no pleno, a alma, diz Leibniz, representa o todo do universo ao representar o corpo que lhe pertence de maneira particular. Desse modo, pode-se estabelecer que a expressão confusa de que é capaz a mônada é uma expressão de segunda ordem, que ocorre em virtude da mônada expressar seu corpo de maneira distinta.

A partir daí o tema passa a girar em torno da noção de enteléquia, termo que já foi empregado no parágrafo 18, significando que a mônada é fonte de suas ações internas. Algumas proposições são associadas a tal termo: a mônada constitui a enteléquia de seu corpo próprio; o corpo próprio de uma mônada do tipo que não seja alma (e que seja a enteléquia desse corpo), constitui com ela um vivente; o corpo próprio de uma mônada do tipo alma (e que seja enteléquia desse corpo) constitui com ela um animal.

Um segundo elemento da caracterização desse corpo próprio de uma mônada vem a ser a sua designação como um corpo orgânico. Segundo Leibniz, todo corpo de uma mônada é orgânico. Leibniz oferece um estranho argumento para a validade de tal designação. Segundo o conceito, o argumento pode ser expresso do seguinte modo: como a mônada é um espelho do universo (proposição deduzida no parágrafo 56), e como o universo está regulado em uma ordem perfeita, é preciso que o próprio representante (isto é, a mônada) possua uma ordem em si mesmo, de acordo com a qual o universo seria

representado ou exprimido. Assim, é necessário que nas percepções de uma mônada haja uma tal ordem que permitiria a expressão do objeto representado, o universo ordenado, e também é necessário que no próprio corpo da mônada haja uma ordem similar, que também permitiria a expressão do objeto representado, o universo com sua ordenação. Pela presença de tal ordenação no corpo da mônada, se bem compreendo o trecho, o corpo da mônada é dito orgânico.

Os parágrafos 64 e 65 constituem a próxima unidade na qual pode ser subdivida a série de parágrafos agora analisada. Seu tema é a designação do corpo próprio de uma mônada como uma máquina da natureza. Segundo Leibniz, uma máquina construída segundo a arte humana não é uma máquina em todas as suas partes, isto é, não são todas as suas partes que são concebidas como possuindo uma organização também funcional, em que reconheceríamos o fim para o qual foi destinada a máquina maior. É o caso, diz Leibniz, dos dentes de uma roda de latão, ‘que possui partes que não são mais para nós algo de artificial, em que não reconhecemos mais algo que identifique a máquina para o uso ao qual foi destinada’. No entanto, as máquinas da natureza (os corpos de um vivente ou de um animal), construídas pela arte divina, possuem partes ao infinito dentro de partes ao infinito que são ainda máquinas, isto é, corpos *orgânicos* de viventes ainda menores.

O parágrafo 65 estabelece que o envolvimento de viventes dentro de viventes ainda menores, e assim ao infinito, que foi deduzido do papel que o corpo próprio, sob a designação de orgânico, desempenha com relação ao caráter expressivo das mônadas (deduzido, por sua vez, da teoria da ligação das mônadas entre si, no parágrafo 56), possui como condição o fato de que a matéria está subdividida atualmente e sem fim, cada parte em mais partes. Os parágrafos 66 a 70, em minha opinião, simplesmente retomam, de modo um tanto quanto poético, a tese do panorganicismo, segundo o qual todo corpo de uma mônada é orgânico (isto é, possui uma determinada ordem, que é condição para o exercício da natureza expressiva da mônada com relação ao universo como um todo) e possui envolvido em si o corpo de outros viventes dentro do corpo de outros viventes ainda menores e assim ao infinito. Sendo assim, não despenderei muito tempo com tais parágrafos.

Com relação ao último parágrafo da série, o 70, ele é uma espécie de conclusão que reafirma alguns pontos interessantes e utiliza uma nova e importante terminologia. Segundo as linhas do que foi dito no parágrafo 63, afirma-se que todo corpo vivo tem uma ‘mônada dominante’ (este é o termo novo aqui empregado), seja o corpo vivo de um animal (cuja mônada dominante é da classe das almas não racionais), seja o corpo vivo de um mero vivente (cuja mônada dominante é da classe das mônadas que não são almas). Afirma-se que os membros de um corpo vivo são outros viventes e que os membros dos membros desse corpo são ainda outros viventes e assim ao infinito, sendo que cada um dos corpos desses viventes possui a sua própria mônada dominante.

Os parágrafos seguintes são um desenvolvimento natural da noção de corpo próprio da mônada. Nesta série de parágrafos se tematizam a duração dos viventes e animais, bem como sua concepção e corrupção.

Nos primeiros dois parágrafos da série, 71 e 72, Leibniz diz-nos que todos os corpos estão em fluxo perpétuo, e as suas partes materiais entram e saem continuamente. Assim, segundo Leibniz, o corpo de uma mônada muda sempre pouco a pouco e gradativamente, a alma nunca é despojada instantaneamente de todos os seus órgãos, suas mudanças são feitas gradativamente de modo a algo permanecer enquanto algo muda. Assim, nega-se a hipótese

da metempsicose, em favor de uma constante metamorfose no corpo dos animais e dos viventes.

Posteriormente, no parágrafo 73, postula-se, de acordo com as proposições até aqui desenvolvidas, que nunca há completa geração ou completa corrupção, seja de um mero vivente ou de um animal. As gerações destes seres são apenas desenvolvimentos e crescimentos, e as mortes, envoltimentos e diminuições.

No parágrafo 74, Leibniz apela para razões empíricas para justificar sua teoria acerca das gerações do tipo em questão de seres (viventes e animais). Segundo Leibniz, os corpos orgânicos dos viventes e animais presentes na natureza nunca são produzidos a partir de um caos ou putrefação, mas a partir de uma semente. Nessa semente, há uma pré-formação do ser gerado, diz Leibniz. No interior dessa semente já existe o próprio animal que concebemos estar sendo gerado, seu corpo orgânico e a alma dominante desse corpo. Mediante a concepção, tal animal não é verdadeiramente gerado mas disposto a passar por um processo em que ocorre uma grande transformação do seu corpo orgânico e de suas capacidades perceptivas, que se tornam mais potentes e mais distintas.

Com relação à noção de morte dos viventes e animais, no parágrafo 77 diz-se que não só a alma é indestrutível, mas o próprio animal o é, ainda que seu corpo passe por constante metamorfose e às vezes pereça em parte. Aquilo que pensamos ser a morte do animal e de um ser vivo é, na verdade, um processo pelo qual o animal ou o vivente passam por uma grande transformação na complexidade de seus corpos orgânicos e em suas capacidades perceptivas.

A próxima sequência de parágrafos é a menor das séries por nós concebida e seu tema é a união da alma com o corpo orgânico. Diz Leibniz que ‘a alma segue suas próprias leis e os corpos também as suas, e eles se encontram em virtude da harmonia preestabelecida entre todas as substâncias, pois todas são representações de um mesmo universo.’

Gostaria de avançar uma hipótese para explicar como as leis da alma correspondem às leis do corpo e como isto ocorre em virtude de uma harmonia pré-estabelecida. Minha hipótese remonta à consideração feita no parágrafo 63, onde se deduz que haja uma ordem na alma que é conforme a uma ordem que há no corpo, pelo qual a alma pode expressar o universo.

A hipótese pode ser assim explicada: no parágrafo 63, como vimos, é deduzida a necessidade de uma ordem nas percepções da mônada. E, por conseqüência, como o que a mônada percebe com distinção é o corpo e é por meio do corpo que ela expressa o universo (segundo o parágrafo 62), o fato de que há tal ordem nas percepções da mônada implica em haver uma ordem correspondente naquilo que é distintamente representado nessas percepções, isto é, que deve haver uma ordem no corpo da mônada. A exigência de que haja essa ordenação nas percepções da mônada e uma ordenação no seu corpo percebido deriva, assim, do fato de que, no parágrafo 56, deduziu-se a natureza expressiva universal das mônadas.

Assim sendo, assumo que as leis da alma, referidas na citação acima, são as leis que regulam a ordenação de suas percepções, ordem que foi deduzida como existindo necessariamente na mônada para que sua natureza expressiva fosse eficaz. Do mesmo modo, as leis que regem o comportamento dos corpos implicam que haja uma ordem específica em cada corpo, em relação às suas partes e com relação ao seu exterior. Assim, quando se deduz que deve haver uma ordem no corpo da mônada, assumo que esta ordem seja de acordo com a ordenação de todos os outros corpos do mundo físico, e, portanto, de

acordo com suas leis. Assim, pode-se conceber que a ordenação que há na alma e que é conforme à ordenação que há no corpo (deduzidas no parágrafo 63, do caráter expressivo da mônadas), implicaria, se estou certo, que as leis que regulam a ordenação na alma sejam conformes às leis que regulam as ordenações nos corpos.

Se lembrarmos que tal ordem foi deduzida do caráter expressivo universal das mônadas (como vimos no 56), e que esta, por sua vez, foi deduzida da tese da ligação das mônadas entre si por meio de suas ações e paixões (como vimos no 56); se lembrarmos então que a ligação só ocorre porque Deus pré-regulou o todo do universo (51 e 52); então podemos conceber que a harmonia e a concordância das leis e ordenações dos corpos e das mônadas entre si é pré-estabelecida antes da criação, como já se afirmava, se estou certo, embrionariamente nos parágrafos 51 e 52.

O parágrafo 79 explicita a tese de que existem dois regimes de leis causais autônomos, que não obstante se correspondem: as leis que regem as almas, os apetites, e as leis das causas eficientes, que regem o movimento dos corpos.

Segundo Leibniz, os corpos interagem causalmente uns com os outros de acordo com leis, as almas causam suas próprias percepções de acordo com leis, e embora haja correspondência entre os dois domínios de leis causais, entre uma série causal e outra não há influência causal. Esta série é o último lugar na *Monadologia* em que se desenvolve algo sobre o tema da percepção, de modo que não tematizarei os parágrafos posteriores a partir do 82.

3. Conclusão:

Esperamos até aqui ter elaborado de modo objetivo a doutrina da substância tal como ela aparece na *Monadologia*, tendo em mente a função que a noção de percepção nela desempenha.

Gostaria de fazer um rápido resumo das funções da noção de percepção que são desenvolvidas de acordo com a estrutura do texto monadológico.

Primeiramente, a noção de percepção aparece no texto quando se estabelece o caráter temporal das mônadas (10) e passa-se a deduzir o caráter monádico perceptivo e apetitivo de modo estritamente relacionado (11 a 18). A percepção monádica é uma exigência imposta pela afirmação de seu caráter mutável. Três características são associadas à percepção: Sua função de produzir a especificação e variedade das mônadas; Que ela deve envolver uma multiplicidade na substância simples, por meio de uma multiplicidade em seu objeto; e, em terceiro lugar, que ela deve ser responsável por implicar que haja nas mônadas uma pluralidade de relações (12, 13, 14 e 16). A percepção é identificada com a ação interna da mônada e o seu mecanismo causal é explicado, culminando com a designação da mônada como autômato espiritual na medida em que esta é a fonte de suas próprias percepções (17 e 18).

Depois, a percepção das mônadas é distinguida em tipos e de acordo com essas distinções uma série de tipos de substâncias são também distinguidas (19-30). Caracterizam-se as mônadas que não são almas, as almas irracionais e os espíritos (ou almas racionais). Caracterizam-se os estados mentais do atordoamento, da sensação e da apercepção. Caracteriza-se a primeira função da noção de percepção distinta, como marca distintiva dos estados não atordoados, cujos exemplos dados no texto são a sensação e a apercepção (24). Caracteriza-se também o mecanismo apetitivo de consecução de percepções da memória. Além de se mencionar a capacidade dos espíritos para a razão.

Nos parágrafos seguintes faz-se a dedução do caráter imperfeito das mônadas (42), relacionado com a doutrina da percepção por meio da teoria sobre as ações e paixões entre as mônadas desenvolvida posteriormente (49), e retoma-se também a caracterização do mecanismo causal presente na sucessão das percepções monádicas (36 e 37).

Em seguida, foram apresentados os modos pelos quais, por meio da percepção distinta e confusa, as criaturas estão ligadas umas com as outras (49 a 50). Caracterizou-se o modo pelo qual as mônadas agem umas sobre as outras e padecem suas ações, por meio de suas percepções distintas e confusas (49 a 50). Caracterizou-se como essa influência é ideal e ocorre apenas porque o universo foi perfeitamente pré-regulado por Deus (51-52). Caracterizou-se o modo pelo qual a natureza expressiva das mônadas e a posse de relações das mônadas umas com as outras se inferem por meio da suposição da tese das ações e paixões entre as criaturas (56). Caracterizou-se como, a partir da natureza expressiva das criaturas, é possível pensar em uma multiplicação perspectivística de um mesmo universo, obtendo-se assim, dessa capacidade expressiva das mônadas, derivada da tese da ligação das criaturas entre si por meio de suas ações e paixões, um modo de compreender como um universo, por ser mais bem ligado e acomodado entre si, pode ser mais perfeito que outro, isto é, pois envolveria um máximo de variedade com um máximo de ordem (57-58). Como um complemento, caracterizou-se de que maneira a natureza expressiva das mônadas se estende a todo o universo, ainda que haja diferentes modos de expressão, de acordo com o modo pelo qual a mônada percebe tal ou qual coisa (confusamente ou distintamente) (60). Ofereceu-se uma sugestão de como compreender a tese de Leibniz de acordo com a qual as mônadas se diferenciam pelas suas percepções distintas (60).

Nas seções seguintes explora-se em detalhes a teoria da ligação das mônadas entre si com a noção de corpo próprio (61-81). Mostra-se a relação da noção de corpo próprio com a de percepção distinta e confusa (61-62). Mostra-se a caracterização do corpo próprio da mônada como orgânico (63) e como máquina da natureza (64). Depois, explora-se a relação da noção de corpo orgânico e do panorganicismo com o caráter expressivo das mônadas (63-70).

O último grande tema em que a noção de percepção figura na ordem do texto é o estabelecimento do modo pelo qual a alma está unida ao corpo (78-81). Sobre estas seções, formulamos um argumento para compreender como, a partir da organicidade do corpo e do caráter expressivo das mônadas, deduzida em parágrafos anteriores, a tese da união se inferia.

Tais são, do ponto de vista do itinerário do texto, os momentos mais marcantes em que aparecem a noção de percepção. Creio ter desenvolvido com alguma completude tais temas ao longo dos comentários à *Monadologia* realizados no texto.

Com relação aos problemas interpretativos mencionados na parte preliminar do estudo, creio que conseguimos seguir as diretrizes por nós estabelecidas, oferecendo uma interpretação da *Monadologia* coerente com elas.

Apresentamos uma versão completa, acredito eu, da doutrina da substância, sem precisar supor algo referente à doutrina da substância corpórea, respeitando, assim, a indeterminação textual presente na *Monadologia*.

Mostramos também, segundo creio, que é inteiramente possível uma leitura do texto monadológico que seja fiel à tese interpretativa já mencionada anteriormente de McRae sobre as noções de apercepção / consciência e etc. Procedemos com uma tal interpretação especialmente onde interpretamos passagens particularmente ambíguas do texto, parágrafos

14, 19, 21 e 23, sem nos enredar em contradições e incompatibilidades entre as próprias seções da *Monadologia*.

Realizamos também uma leitura da *Monadologia* condizente com a assunção da tese interpretativa de que Leibniz não rejeita as relações de sua ontologia, muito pelo contrário. Creio termos indicado que um procedimento de tal tipo, aliado a uma leitura que favoreça o lado relacional das mônadas, não se mostrou inviável ou contraditório ao longo de todo o nosso texto. E no que diz respeito à suposta rejeição das relações monádicas, creio que o comentário do texto mostrou ser possível ler a *Monadologia* sem apontar nela qualquer evidência em favor da rejeição das relações entre as mônadas, como espero ter ficado claro, no comentário aos parágrafos 7 e 49 a 70 (especialmente no 56).

Referências bibliográficas:

Observação: ao longo de todo o nosso estudo, para facilitar a consulta do leitor, citamos a *Monadologia* pela numeração em parágrafos presente em todas as versões do texto. Utilizamos entretanto a edição preparada por Lacerda, referida abaixo [13].

1 - Fichant, M. **G.W. Leibniz, Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes**. 1ª ed. Paris: Gallimard, 2004, p. 19.

2 - Fichant, M. **G.W. Leibniz, Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes**. 1ª ed. Paris: Gallimard, 2004, p. 20.

3 - Fichant. Constitution du concept du monade. In: Pasini, ed. **La Monadologie de Leibniz: Genèse et Contexte**. 1ª ed. Paris: Mimesis, 2005, pp. 42-45.

4 - Fichant. Constitution du concept du monade. In: Pasini, ed. **La Monadologie de Leibniz: Genèse et Contexte**. 1.ed. Paris: Mimesis, 2005, p. 33.

5 - Fichant. Constitution du concept du monade. In: Pasini, ed. **La Monadologie de Leibniz: Genèse et Contexte**. 1ª ed. Paris: Mimesis, 2005, pp. 42-54.

6 - Russell, B. **A filosofia de Leibniz: Uma exposição crítica**. 3ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1968, pp. 14-17.

7 - D'Agostino. Leibniz on compossibility and relational predicates, In: Woolhouse, ed. **Leibniz: Critical assessments**, v. 2, London: Routledge, 1994, p. 258.

8 – McRae. **Leibniz: Perception, apperception, and thought**. 1ª ed. Toronto: University of Toronto Press, 1878, p. 33.

9 - McRae. **Leibniz: Perception, apperception, and thought**. 1ª ed. Toronto: University of Toronto Press, 1878, p. 33.

10 - Kulstad. **Leibniz on Apperception, Consciousness and Reflection**, München: Philosophia, 1991, pp. 16-53.

11 - Fichant. Constitution du concept du monade. In: Pasini, ed. **La Monadologie de Leibniz: Genèse et Contexte**. 1^a ed. Paris: Mimesis, 2005, pp. 31-32.

12 - D'Agostino. Leibniz on compossibility and relational predicates, In: Woolhouse, ed. **Leibniz: Critical assessments**, v. 2, London: Routledge, 1994, p. 254.

13 - Lacerda, T.M., ed. **G.W. Leibniz, Discurso de metafísica e outros textos**. 1^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.