

**FACULDADE DE SÃO BENTO**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM FILOSOFIA**

**MESTRADO ACADÊMICO**

**MARIA APARECIDA DOS ANJOS CARVALHO**

**A METÁFORA DO UNIVERSO COMO OCEANO:  
JUSTIFICATIVAS PARA UMA ARTICULAÇÃO  
NEOPLATÔNICA DO APARATO CONCEITUAL  
LEIBNIZIANO**

**SÃO PAULO**

**2013**

# **FACULDADE DE SÃO BENTO**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM FILOSOFIA**

**MESTRADO ACADÊMICO**

**MARIA APARECIDA DOS ANJOS CARVALHO**

## **A METÁFORA DO UNIVERSO COMO OCEANO: JUSTIFICATIVAS PARA UMA ARTICULAÇÃO NEOPLATÔNICA DO APARATO CONCEITUAL LEIBNIZIANO**

Dissertação de Mestrado Acadêmico apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia da Faculdade de São Bento do Mosteiro de São Bento de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Djalma Medeiros

**SÃO PAULO**

**2013**

**MARIA APARECIDA DOS ANJOS CARVALHO**

**A METÁFORA DO UNIVERSO COMO OCEANO:  
JUSTIFICATIVAS PARA UMA ARTICULAÇÃO  
NEOPLATÔNICA DO APARATO CONCEITUAL  
LEIBNIZIANO**

Dissertação de Mestrado Acadêmico  
apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, Área de  
Concentração em História da Filosofia, da  
Faculdade de São Bento, sob orientação do  
Prof. Dr. Djalma Medeiros.

Dissertação aprovada em \_\_ / \_\_ / \_\_\_\_.

**COMISSÃO JULGADORA**

---

Prof. Dr. Djalma Medeiros (Faculdade de São Bento)

---

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (Faculdade de São Bento)

---

Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar (Universidade Federal de São Paulo)

*À vida, em primeiro lugar, que, com seus mistérios, permitiu-me chegar até aqui.*

*A meu pai, Orlando Dórea de Carvalho, in memoriam, e à minha mãe, Walquíria dos Anjos Carvalho, dos quais recebi o dom maior.*

*Ao amado Carlos Alberto Leite de Moura que, com seu carinho e seu companheirismo, não me faltou com estímulo e incentivo.*

*À Faculdade de São Bento e ao silêncio monástico de seus corredores – onde se faz possível depor as armas do senso comum e experimentar a imersão na viagem do pensamento.*

*Ao Professor Djalma – mestre, acima de tudo, de humildade.*

**RESUMO:** A dissertação que ora se apresenta propõe a leitura neoplatônica da metafísica de Leibniz, como o melhor viés de articulação dos seus conceitos. Não obstante o filósofo de Leipzig adote, expressamente, teses da teologia cristã, incompatíveis com tal leitura, é possível desfazer as tensões internas do texto, quando se percebe que, sob a luz do neoplatonismo, há um melhor aproveitamento de todo o arsenal conceitual de que se vale o autor, promovendo a solidez de sua arquitetura conceitual.

**PALAVRAS-CHAVE:** mônadas, harmonia pré-estabelecida, razão suficiente, instanciação, emanção.

**ABSTRACT:** The dissertation that is presented now proposes the neoplatonic lecture of the Leibniz's metaphysics, like the best way of reconstruct the articulation of his concepts. Although the Leipzig's philosopher adopts explicitly some Christian theology's thesis, irreconcilable with this lecture, it is possible undo the internal tensions of the text, when we notice that, on the light of Neoplatonism, there is a better profiting from the concepts that are used by the author, promoting the solidness of his conceptual architecture.

**KEY WORDS:** monads, preestablished harmony, sufficient reason, instantiation, emanation.

## SUMÁRIO:

Introdução .....	08
1 Leibniz – Diálogo com o cenário cultural do século XVII .....	13
1.1 Os dois sistemas de Leibniz, segundo Russel.....	17
2 Leibniz: Diálogos e tensões .....	23
2.1 Leibniz: diálogo com Aristóteles e Descartes.....	23
2.2 Leibniz: tensão ordem lógica x vontade divina.....	31
3 Articulação do aparato conceitual leibniziano: fluências e tensões.....	38
3.1 Tensão: vontade de Deus x verdades contingentes.....	38
3.2 Princípio de razão suficiente.....	43
3.3 Hecceidade .....	45
3.4 Possibilidade, compossibilidade e impossibilidade .....	48
4 Transcendência do divino ou imanência na natureza?.....	56
4.1 Polêmica com Sturm: força criada ativa x atuação divina.....	57
4.2 Tradição cristã x neoplatonismo .....	60
4.3 O problema do princípio passivo.....	67
4.4 O problema da plenitude.....	67
4.5 O problema da realidade.....	68
4.6 O problema metafísico.....	69
5 Teorias neoplatônicas assumidas por Leibniz.....	71
5.1 Teoria da causa por emanção.....	72
5.2 Complexo de inferioridade da criatura .....	72
5.3 Simpatia de todas as coisas criadas .....	73
5.4 Harmonia reflexa.....	73
6 Pampsiquismo e intencionalidade em Leibniz.....	78
6.1 Estrutura inextensa do mundo - natureza mental da realidade.....	78
6.2 Pampsiquismo na filosofia de Leibniz.....	79
Conclusões.....	86
Referências bibliográficas.....	88
Apêndice.....	93

## INTRODUÇÃO

A filosofia moderna – da qual a ciência, nos termos experimentais em que a concebemos atualmente, é consequência - proclamou a independência da razão humana em relação ao Universo, banindo, por via de consequência, o pressuposto de que possa haver, em toda e qualquer manifestação fenomênica, algum projeto a ser realizado. Em outras palavras: proscreeu o finalismo ou a causa final do mundo.

Tal atitude era indispensável, no século XVII, quando Descartes erigiu as suas *Regras para a Direção do Espírito*, visando à formulação dos critérios pelos quais a razão humana poderia assegurar-se quanto ao conhecimento acerca do mundo. Por conta dessa sublevação da inteligência, a atividade do saber logrou êxito em desvencilhar-se das peias dogmáticas da religião, para investigar livremente os eventos e suas causas.

No entanto, o postulado da objetividade - que norteia a ciência até nossos dias - não pôde debelar o desconforto de admitir ( a contragosto), que da própria investigação científica emanavam provas de que subsiste, sim, um caráter teleonômico nos fenômenos investigados; por exemplo, no fenômeno da organização das estruturas biológicas.

Nesse sentido, reproduzo as palavras de JACQUES MONOD<sup>1</sup>, na obra *O Acaso e a Necessidade*:

A pedra angular do método científico é o postulado da objetividade da Natureza. Isto é, a recusa *sistemática* em considerar como capaz de conduzir a um conhecimento “verdadeiro” toda a interpretação dos fenômenos, dada em termos de causas finais, ou melhor, de projeto. A formulação, por Galileu e Descartes, do princípio da inércia não fundava somente a mecânica, mas a epistemologia da ciência moderna, abolindo a Física e a Cosmologia de Aristóteles. (...) A ciência, tal como a entendemos hoje não se podia constituir apenas sobre estas bases. Era necessária, ainda, a austera censura colocada pelo postulado da objetividade. Postulado puro, para sempre indemonstrável, pois é evidentemente impossível imaginar uma experiência

---

<sup>1</sup> Jacques Monod, prêmio Nobel de Medicina e Fisiologia, em 1962, por seus trabalhos na área de Biologia Molecular. A obra *O Acaso e A Necessidade* foi publicada em 1970.

que pudesse provar a não-existência de um projeto, de uma finalidade perseguida, onde quer que seja, na natureza.

E mais adiante, complementa MONOD:

A objetividade, porém, nos obriga a reconhecer o caráter teleonômico dos seres vivos, a admitir que, em suas estruturas e performances, eles realizam e perseguem um projeto. Portanto, existe aí, pelo menos aparentemente, uma profunda contradição epistemológica.<sup>2</sup>

Pode-se mensurar o desconforto de Monod, quando se lê o relato que nos faz Gustavo Caponi, no prefácio da obra acima mencionada, no que tange às conclusões quanto à pesquisa biológica do cientista francês; Monod afirmava ser a vida uma contingência que poderia não ter acontecido, e que o homem é um resultado improvável da evolução biológica.<sup>3</sup>

E, no vai e vem da ciência, CAPONI nos informa quanto às críticas à teoria de Monod, trinta e seis anos após a primeira publicação do livro, trazendo à colação as pesquisas de Stuart Kauffman:

As teorias atuais sobre os fenômenos de auto-organização, como aquelas formuladas por STUART KAUFFMAN, fazem-nos pensar hoje que a origem da vida não é tão contingente, nem tão improvável: a matéria inorgânica parece ter uma tendência a produzir processos espontâneos de auto-organização, capazes, por sua vez, de produzir estruturas autorreplicativas, passíveis, portanto, de ficarem submetidas a processos de seleção natural.<sup>4</sup>

Ora, o que pretendemos demonstrar com esse relato do “estado da arte”, na ciência?

Que os desdobramentos inerentes ao próprio fazer científico parecem fazer ressurgir a suspeita de que o Universo pode não ser tão aleatório e destituído de uma direção, de um caminhar para um determinado sentido como a ciência pretendia. E que a filosofia moderna – acometida por um pudor de

---

<sup>2</sup> MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006, p. 38.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 14-15.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 16.

não se alinhar ao espírito científico – acabou por indispor-se, igualmente, à especulação para além do território do fenómeno.

Ora, se no campo da pesquisa científica estes limites podem e devem ser respeitados, no campo da filosofia, nada pode impedir que o verbo *especular* seja conjugado, mormente quando da própria atividade científica são extraídas perguntas endereçadas à filosofia.

É nesse ponto que o pensamento de Leibniz parece apto a manter a sua atualidade: o filósofo não parece disposto a impor-se a mordaza da proibição metafísica, e busca reposicionar a perquirição da causa final – desprezada desde Descartes - como uma pergunta legítima, da qual a filosofia não precisa se envergonhar. Ele não se furtou ao anseio de integrar os postulados do conhecimento à indagação pelos fundamentos do mundo sensível, antecipando, assim, o movimento pendular que a contradição epistemológica, ventilada por Monod parece sinalizar: herdeiro das ideias cartesianas por um lado, e da tradição neoplatônica e escolástica, por outro, Leibniz trabalha no sentido de resguardar as perguntas que a razão humana possa tecer, no âmbito filosófico, dos limites e da censura que o espírito científico engendra para demarcar o território dentro do qual o estatuto do conhecimento se legitima.

A arquitetura do Universo em Leibniz, assim, tenta contemplar um arcabouço que busque conferir uma totalização e um sentido à existência do mundo. Em princípio, poderíamos afirmar, portanto, que seu sistema de pensamento se impõe a tarefa de conferir respostas a perguntas de vários estratos, de forma que possa haver um discurso sistemático sobre os fundamentos do existir sensível.

Enquanto o conhecimento científico, filho dileto da postura cartesiana, veio a se consolidar como um conhecimento fragmentado, operado em cortes, e visando a respostas pontuais sobre a causa e o evento imediato, Leibniz, ainda que herdeiro dessa tradição cartesiana, não abriu mão da postura grega na forma de constituir o seu pensamento: sua busca é holística, e pretende conferir respostas às perguntas últimas que a razão humana possa formular, sem perder o sentido de inserção no Universo e de pertença ao Todo.

É nosso objetivo, nesse trabalho, expor os pilares do pensamento desse autor, sublinhando o potencial inerente aos seus postulados metafísicos - que

não apenas conferem consistência ao 'fazer científico', mas abrem um toldo sobre todos os aspectos da existência, pretendendo devolver ao pensamento filosófico seu viés totalizante.

Todavia, neste trabalho, estaremos explorando algumas tensões dentro da metafísica leibniziana: não obstante o seu pensamento expressamente filie-se às hostes da tradição cristã, estaremos pontuando que a influência recebida da tradição neoplatônica confere uma melhor articulação ao seu aparato conceitual metafísico, preservando a consistência do raciocínio filosófico.

Nossa proposta, portanto, aponta no sentido de afirmar a preponderância da influência neoplatônica no pensamento de Leibniz, como leitura que robustece a consistência filosófica do seu pensamento, em detrimento de algumas teses da teologia cristã, expressamente assumidas por ele, mas que lhe criam embaraços na articulação fluente de seu aparato conceitual.

E para a consecução deste desiderato, as linhas-mestra de desenvolvimento do texto pressupõem, como axioma básico, que o mundo de Leibniz serve a um propósito de aprimoramento ético, resgatando, portanto, a causa final abandonada.

A liberdade precisa ser admitida, em algum grau, para que possa haver responsabilidade pelas ações e escolhas. Mas quais são os limites dessa liberdade? Como ela se integra à tessitura do mundo, em sua filosofia? Qual o viés de abordagem do pensamento leibniziano que melhor aproveita todo o arsenal de conceitos de que ele se vale, na construção de um mundo que tem um propósito?

Com suporte nos próprios textos do autor e nos comentadores de sua obra, tentaremos operar a análise dos conceitos com os quais ele constrói sua filosofia, tendo como fio condutor o questionamento quanto à consistência lógica da participação da *vontade* de Deus na criação, em contraponto com a leitura neoplatônica, com fito a demonstrar a melhor articulação dos seus pilares conceituais a partir desta última.

A metáfora do oceano, por diversas vezes, utilizada por Leibniz bem sinalizaria esta afiliação predominante, vez que remete a um mundo que deve ser entendido de forma orgânica, onde todas as partes repercutem e interagem umas com as outras.

Porque é um todo indiviso, impõe-se a pergunta quanto à transcendência do divino ou imanência na natureza, em seu pensamento. Em que passagens, Deus poderia ser absolutamente transcendente e em quais outras, poderia apresentar um aspecto imanente? E qual das vertentes melhor atende à articulação do aparato conceitual do nosso filósofo?

Por essa razão, iniciamos com a análise do fragmento 9 da *Teodicéia*, onde o filósofo de Leipzig é expresso em afirmar que *tudo está ligado dentro de cada um dos mundos possíveis*.

Registramos, igualmente, como incompatível com a criação pela vontade divina, a enunciação dos princípios de ordem lógica que presidem a existência de tudo, tais como, o princípio da continuidade e o princípio da não-contradição. O princípio da compossibilidade é um corolário lógico deste último; logo, torna-se difícil sustentar que os existentes são criados pela vontade de Deus, porque a Ele agradou que assim fosse.

Assim posto, trilhamos a seara da reconstrução do raciocínio subjacente a todas as noções criadas por Leibniz para sustentar que as teses da teologia cristã, por ele ventiladas, tornam a configuração do pensamento menos fulgurante, do que quando utilizadas as noções sob a influência da tradição neoplatônica.

## 1 LEIBNIZ: DIÁLOGO COM O CENÁRIO CULTURAL DO SÉCULO XVII

Gottfried Wilhelm Leibniz nasceu em 1º. de julho de 1646, em Leipzig.

Desde muito cedo, dedicou-se ao estudo de assuntos variados, razão pela qual sua produção intelectual é eclética, englobando escritos na área de matemática, direito, filosofia, física, teologia, etc.

Como pensador cristão, sua filosofia pretendeu revestir os dogmas religiosos com argumentos de ordem filosófica, buscando a integração entre a fé e a racionalidade pós-cartesiana. Seu pensamento, portanto, caracterizou-se como uma tentativa de conciliação entre as vertentes culturais antagônicas, reinantes no século XVII - fato que acabou por engendrar algumas dificuldades ao seu sistema de pensamento.

Teve contato com a Escolástica, como aluno de Jacob Thomasius, bem como com as traduções para o latim de Plotino, Hermes Trimegisto, e outros. Tais traduções deram ensejo a uma tradição ocultista, que inclui o Neoplatonismo<sup>5</sup>, como um dos elementos desse amálgama, e que, não obstante tenha merecido críticas contundentes de Leibniz, sem sombra de dúvida, deixou vestígios em sua filosofia. Em abono do que ora afirmamos, transcrevo CHRISTIA MERCER: <sup>6</sup>

Em resumo, estou fazendo duas colocações: uma, quanto ao contexto intelectual no qual a metafísica de Leibniz se desenvolveu, a outra, quanto ao conteúdo desta metafísica. A primeira colocação é a de que a filosofia de Plotino, Proclus, Santo Agostinho, Marcilio Ficino, Pico della Mirandola e, é claro, do próprio Platão era largamente conhecida e profundamente considerada por todo o século XVII e formou a maior parte do contexto intelectual no qual Leibniz despontou. A segunda colocação é a de que as

---

<sup>5</sup> Ver o Apêndice, onde buscamos conferir uma rápida pincelada de algumas correntes de pensamento que se amalgamaram na constituição do pano de fundo intelectual dos seiscentos.

<sup>6</sup> **MERCER**, Christia. *Leibniz's metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 176 (tradução nossa).

mais fundamentais doutrinas da metafísica de Leibniz são inteiramente platonistas.

Leibniz foi influenciado, igualmente, pela Cabala judaica<sup>7</sup>, que tinha como problema central o intercâmbio entre a mente e a matéria extensa: como Deus, na qualidade de puro espírito, imutável e imperecível, pode ser o criador do mundo sensível? A conclusão é de que Deus só poderia criar por emanção, já que o que dele emana mantém a natureza espiritual que lhe é essencial; assim sendo, a mônada - palavra de origem pitagórica e retomada pelos neoplatônicos - seria a unidade metafísica do mundo. A matéria extensa ou não seria real, ou seria derivada por um processo de degeneração. Em resumo: fundamentalmente, o mundo teria uma natureza espiritual.

A noção de mônada – assumida por Leibniz – adveio, portanto, pela via do neoplatonismo e do neopitagorismo: como unidade metafísica primordial, ela é fechada a interações diretas com outras mônadas, mas com todas se entrelaçando por força da harmonia pré-estabelecida. Essa última noção ( a da harmonia) advém das escolas pitagóricas, bem como da filosofia estóica medieval, e encontra-se com muita clareza no fragmento 9 da *Teodicéia*:

Assim, é preciso saber que tudo está ligado dentro de cada um dos mundos possíveis: o universo, qualquer que ele pudesse ser, é um pedaço de um todo, como um oceano; o menor movimento produziria efeitos a qualquer distância, sendo tais efeitos menos sensíveis à proporção da distância (...) e cada uma das coisas existentes contribui idealmente, antes de sua existência, com a resolução para a existência de todas as outras coisas. De modo que nada no Universo pode mudar ( tanto quanto não pode dentro de um nome), salvo sua essência, ou se vós o desejais, salvo sua individualidade numérica.<sup>8</sup>

Essa passagem guarda, a nosso ver, a chave para uma possível interpretação do pensamento leibniziano que articule, de modo fluente, todos

---

<sup>7</sup> Ver estudos recentes sobre a obra de Leibniz, especialmente, as obras de ALLISON COUDERT, entre elas, *Leibniz e a Kaballah*, às quais não tivemos acesso em tempo hábil para aproveitamento no presente trabalho.

<sup>8</sup> LEIBNIZ, G. W. *Essais sur Theodicée*. Paris: Flammarion, 2008, p. 225/226 ( tradução nossa).

os conceitos por ele expostos. E nela é possível divisar vários elementos do pensamento estóico, pitagórico e neoplatônico: os temas da unidade e da coesão do Cosmos e da presença de uma razão divina que o controla, a noção de que o nome, a Ideia, já traz em si todas as propriedades da coisa singular, são exemplos claros dessa influência. Pode-se, ainda, perceber a interface com o pensamento de Spinoza: a metáfora do oceano, de que se vale o filósofo holandês, é repetida por Leibniz, para remeter ao Todo indiviso, onde as gotas seriam partes tendentes a sempre se reamalgamar, de alguma forma, ao conjunto. É de ser, no entanto, registrada uma diferença entre ambos.

Em Spinoza, como a única substância admitida é a divina, a figura de linguagem por ele utilizada, ao comparar o divino a um oceano, deve ser interpretada como: *tudo, na verdade, é manifestação de uma única realidade necessária, sem qualquer possibilidade de admitir a liberdade.*

Em Leibniz, não obstante evidente o intercâmbio com o pensamento spinozista, deve-se ressaltar que a construção do tecido do mundo contempla a pluralidade: a mônada é sempre inextensa, mas ela dá origem a várias substâncias. Enquanto consideradas em sua singularidade, as substâncias são, igualmente, inextensas; mas um agregado delas, em entrelaçamento, compõe um ente singular que possui extensão. Assim sendo, a extensão é produto da pluralidade de substâncias e de suas relações. Ou seja: no oceano de Leibniz, as várias substâncias são gotas que nele têm **participação**; mas como elas, igualmente, são coautoras na estrutura do real ( *e cada uma das coisas existentes contribui idealmente, antes de sua existência, para a existência de todas as outras*), o Universo é produto de *possibilidades combinatórias*. Portanto, este é objeto referente da mesma metáfora, sugerindo que a realidade é o produto de um congraçamento de esforços da Mente Primordial com as mentes criadas.

Daí a razão pela qual, no pensamento leibniziano, não se poderia dizer que há uma estrutura absolutamente determinista, como em Spinoza, sendo preservado algum grau de liberdade.

A coesão do Cosmos é uma doutrina presente em todas as vertentes de pensamento que, no século XVII, compuseram o pano de fundo sobre o qual foi criado o mosaico da cultura do período, algumas delas, inclusive, associadas a tradições ocultistas.

Não raro, por esta razão, tais influências foram expressamente negadas pelo próprio Leibniz; no entanto – e essa é a nossa proposta – todo o arsenal conceitual do nosso filósofo torna-se muito mais fluente e articulado quando lido sob este viés.

Curiosamente, Leibniz desfechou ferozes ataques a Isaac Newton, exatamente, no sentido de desqualificá-lo como adepto de teorias ocultistas abstrusas; por exemplo: aproveitando-se do fato de que Newton havia classificado a força gravitacional como uma força desconhecida que dispensava a interação direta entre os corpos, nosso autor pretendeu submeter o trabalho do pai da mecânica clássica à execração pública, obrigando Newton a defender-se: a gravidade é uma força desconhecida, todavia passível de vir a ser conhecida algum dia. Em abono do que ora asseveramos, reproduzo BRIAN COPENHAVER:

Houvesse Newton (...) pensado que Leibniz pode ter haurido inspiração filosófica dos alquimistas, houvesse ele descortinado que o interesse do jovem Leibniz na arte de Ramon Llull cresceu dentro de uma característica universal com raízes no ocultismo renascentista, Newton poderia ter visto que o ataque à magia era hipócrita.<sup>9</sup>

Registramos, ainda, que o pensamento de nosso autor, expressamente, vincula-se a teses do dogmatismo cristão que perturbam o desdobramento sólido de seu aparato conceitual – circunstância que encontra explicação na intenção de Leibniz de conciliar a fé cristã com os preceitos da racionalidade filosófica, algo bastante comum, igualmente, naquela quadra da História, na Europa. No entanto, se tomadas as noções de sua filosofia em uma leitura neoplatônica, o sistema agrega valor e passa a exhibir a mais límpida fluidez lógica e filosófica.

Encontramos suporte para esta dualidade, na análise crítica levada a efeito por BERTRAND RUSSEL, com relação à filosofia de Leibniz: Russel deixa consignado que Leibniz nem sempre foi fiel ao seu pensamento mais

---

<sup>9</sup> COPENHAVER, Brian. *The occultist tradition and its critics. In The Cambridge History of the Seventeenth Century Philosophy*, vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.499 ( tradução nossa).

profundo e sofisticado, tendo remanescidos inéditos os escritos que pudessem desagradar aos príncipes e princesas para os quais prestou serviços<sup>10</sup>. Segundo Bertrand Russel, a *Monadologia*, *Os princípios da Natureza e da Graça* e a *Teodicéia* seriam as obras da “*filosofia popular*” de Leibniz, nas quais algumas concessões foram feitas.<sup>11</sup>

Diríamos, no entanto, que em todas essas obras, pode-se entrever vestígios de um pensamento mais rigoroso, entre outras proposições, expressamente teológicas.

Sendo esta revelação de B. Russel bastante elucidativa para nossa linha de pesquisa, passamos, no tópico seguinte, ao desenvolvimento do tema, a partir do excerto já colacionado da *Teodicéia*, e buscando uma primeira demonstração possível da melhor articulação dos conceitos de Leibniz a partir da leitura neoplatônica.

### **1.1- Os dois sistemas de Leibniz, segundo Russel – uma demonstração possível a partir da noção de hecceidade:**

Sua melhor filosofia não foi aquela que lhe rendeu popularidade; ele deixou os registros dela inéditos em sua escrivania. O que ele publicou estava destinado a obter a aprovação de príncipes e princesas. A consequência disso é que há dois sistemas de filosofia que podem ser imputados a Leibniz: um, que ele difundia e proclamava, era otimista, ortodoxo e fantástico; outro, que vem sendo paulatinamente desenterrado de seus manuscritos por editores recentemente, é profundamente coerente, claramente espinosista e assombrosamente lógico.<sup>12</sup>

Podemos colacionar, como ilustração dessa ambiguidade detectada no pensamento leibniziano, o tratamento por ele dado à noção de hecceidade que, a rigor, deveria ser tomada em um sentido que não admitiria introduzir a discussão quanto à liberdade de Deus ao criar, posto que ele não criaria, fazendo uso de uma escolha, mas por decorrência de sua própria natureza, ou seja, por emanção contínua do seu ser primordial.

<sup>10</sup> Cf. RUSSEL, Bertrand. *A history of western philosophy*. New York :Simon & Schuster, p. 581.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 583.

<sup>12</sup> RUSSEL, Bertrand. *A history of western philosophy*. New York: Simon &Schuster, p. 581(tradução nossa).

Não obstante isso, nosso autor se submeteu a discutir a liberdade de Deus, no ato criador, produto de sua Vontade, com Antoine Arnauld, teólogo, seu contemporâneo, com quem trocou correspondência.

A polêmica se dava em torno do referido conceito – entendido por Arnauld como a presença de todos os atributos no ser criado, desde sempre, pela vontade de Deus que **escolhe** criar Adão, por exemplo. Mas, após criá-lo, se tudo o que lhe acontece é fruto de sua hecceidade ( todos os acontecimentos de sua vida, incluindo ter filhos), tal fato destituiria a legitimidade de continuar afirmando a liberdade de Deus, ao criar. Daí por diante, todos os fatos seriam desdobramentos naturais da hecceidade deste ser singular. Ao que nosso filósofo responde: tendo Deus **escolhido** a hecceidade de Adão, tudo o mais que lhe acontecer por desdobramento necessário estaria dentro da esfera da previsão divina e, portanto, de **Sua escolha**<sup>13</sup>.

No entanto, assumir que a **vontade** divina possa ter tido participação na eleição de uma ou outra substância, é negar que as mentes criadas igualmente emanam e, portanto, têm algum papel no desdobramento das cadeias causais, como expressamente afirmado na passagem da *Teodicéia*, já colacionada anteriormente. A hecceidade se dá no plano das interações com o Todo: é o desdobramento das cadeias causais produzidas por estas interações, **em consonância com o princípio da continuidade**. Se a natureza não opera em saltos, não pode haver escolhas prontas.

O problema divisado nesta vertente de leitura encontra-se no fato de que é assumido que a Vontade de Deus é diferente de seu entendimento, portanto, a Deus é imputada a criação do mundo por uma escolha. Ao contrário, a concepção grega do divino, retomada pelo neoplatonismo, estoicismo e outros, dissolve o problema engendrado pela interpretação teológica: já que o divino é o UNO, não se concebe um deus em feição antropomórfica, dividido em vontade e entendimento. O divino, para o grego, manifesta-se por uma **racionalidade imanente** a todas as manifestações fenomênicas, razão pela qual a hecceidade da substância singular é produto do desdobramento das

---

<sup>13</sup> Cf. **SILVA**, Antonio Felipe Araújo. *Leibniz X Arnauld: uma discussão em torno da Liberdade Divina*. <[http://www.flch.usp.br/df/site/publicacoes/primeirosescritos/04.Antonio\\_Felipe\\_Silva.pdf](http://www.flch.usp.br/df/site/publicacoes/primeirosescritos/04.Antonio_Felipe_Silva.pdf)> - acesso em 17/02/2013.

cadeias causais decorrentes da degeneração da Natureza Primordial do Uno, e essas cadeias causais guardam relação de interconexão entre si. Sua previsibilidade é possível à mente de Deus que acessa, de forma total, todas as possíveis cadeias causais interconectadas – o que vale dizer: todos os mundos possíveis virtualmente.

Assim, em resumo, em uma leitura do problema colocado, se adotássemos o viés neoplatônico do pensamento de Leibniz, teríamos: a vontade de Deus, na qualidade de Ser Perfeito, deve, **necessariamente, identificar-se com o seu entendimento**. Ora, da Mente Divina (seu entendimento que organiza o mundo) nada pode resultar que seja aleatório, desconectado em partes estanques ou dissonantes. Se a Mente Divina cria por transbordamento do seu Ser, as mentes criadas igualmente têm o mesmo potencial da mente primordial para criar por emanção, ainda que a instanciação das qualidades primordiais fragmente-se e, degenerando em graus diferentes ( hierarquia das mônadas, segundo seu grau de clareza), dê ensejo aos seres particulares.

De qualquer forma, tais seres singulares estão, eles também, imantados por uma lei interna de sintonia com todas as partes e de retorno ao seio do Uno. Nessa perspectiva, o problema da liberdade divina perderia o objeto, porquanto a vontade de Deus não pode ser diferente da Razão Divina, que a tudo comanda e em tudo instila o mesmo apelo de organização, racionalidade e apuro ético.

Assim posto, pela força impositiva da Racionalidade Divina, não se há de falar em uma *escolha de Deus*, mas em uma *lei imanente de razão que se encontra gravada em todas as criaturas*. O Uno, o Ser Perfeito, não pode possuir cisões internas. Exatamente porque é Uno e Perfeito, Vontade e Razão encontram-se integradas, em simbiose.

A degeneração inerente ao mundo fenomênico - complexo pela pluralidade de seres singulares - seria, portanto, uma etapa de um ciclo cósmico que se repete em um ir-e-vir contínuo, até o retorno à simplicidade do Uno.

Enquanto tal retorno não ocorre, na medida em que os seres singulares são instanciações de certos atributos divinos, bem como, a ausência de outros, da configuração conjunta de todos os seres singulares pode a Mente de Deus

extrair qual a resposta que as mentes singulares conferirão à leitura do mundo. A metáfora da cidade que é vista do alto de uma torre, posta bem no seu centro, é bastante elucidativa: apenas na visão panorâmica, é possível aquilatar as relações que todas as partes guardam entre si.

A hecceidade de Adão não seria, portanto, produto de uma escolha de Deus, mas, sim, de uma degeneração da emanção primordial da Mente Divina que, no entanto, carrega a “herança genética” criadora e o anseio pelo retorno ao Si Mesmo. Nesse anseio pelo retorno ao Si Mesmo é que poderia residir a lei que rege a harmonia pré-estabelecida: a lei oculta que comanda a germinação dos possíveis, direcionados à intenção do melhor.

E o que rege a germinação dos possíveis?

A lei da compossibilidade.

Mais adiante, estaremos esmiuçando esse conceito, mas seu indiscutível caráter lógico - que serve à necessidade de otimização ou maximização dos diversos mundos possíveis na consecução de maior aproximação com o Bem - autoriza a qualquer intérprete do pensamento de Leibniz a concluir quão ingênua seria a articulação das noções centrais da filosofia leibniziana a partir de uma vontade divina caprichosa.

Voltemos, pois, à análise dos elementos que podem ser extraídos do fragmento 9 da *Teodicéia*, já reproduzido acima.

### **Tudo está ligado dentro de cada um dos mundos possíveis**

Esse seria o cerne da harmonia pré-estabelecida.

O alcance da palavra harmonia é circunscrito pela noção de ligação: tudo está interligado, entrelaçado, e qualquer movimento, por menor que possa ser, em quaisquer dos mundos possíveis, teria repercussões a qualquer distância, proporcionalmente a ela. A noção de harmonia pré-estabelecida guarda, assim, analogia com a harmonia musical: as mônadas podem **ressoar** em acordes com outras mônadas, à guisa das notas musicais.

Trata-se, portanto, de uma influência marcadamente pitagórica e retomada pelo neoplatonismo.

A metáfora do oceano, igualmente utilizada por Spinoza, traduz, em imagem, a noção do substrato uniforme dentro do qual qualquer movimento pode ser sentido a qualquer distância, proporcionalmente a ela. Remete, assim, a esse tecido comum que subjaz a todo o existente e que lhe é imanente.

Essa consideração do divino como uma presença imanente é a chave para o entendimento do mundo, em Leibniz, sem apelo à criação pela vontade de Deus, tal como ocorre no pensamento de Spinoza em que a própria natureza é manifestação do divino. Com a diferença que, em Leibniz, essa manifestação imanente da racionalidade do divino adquire a participação coadjuvante da emanção das mônadas, de acordo com seu grau de clareza quanto às percepções.

Em contraponto com as passagens em que o nosso filósofo assume o viés da defesa da fé, podemos testemunhar o quanto a construção puramente filosófica seria superior.

**E cada coisa contribui, idealmente, antes de sua existência, com a resolução para a existência de todas as coisas. De sorte que nada dentro do Universo pode mudar, salvo sua essência ou (...) sua individualidade numérica.**

Qual poderia ser o alcance dessa proposição?

As mônadas possuem graus de clareza diferenciados; portanto, suas representações com relação ao que, aparentemente, lhes é exterior induz a uma determinada causalidade. A atividade da mente é criadora e as interligações que se estabelecem entre as representações mentais das várias mônadas, filtradas por diferentes graus de clareza, será determinante para que novas cadeias causais sejam geradas, obedecendo ao movimento deflagrado por elas nesse oceano comum que a tudo harmoniza.

A compossibilidade – como uma lei de ordem lógica – se encarrega de colocar em consonância as possibilidades que não se contradizem a partir dessas representações, e, uma vez que tal tenha ocorrido e se atualizado, todas as cadeias causais daí decorrentes serão eventos determinados. Nesse particular, é que nada pode ser mudado dentro de um universo. Mas a individualidade numérica pode. O que isso significa?

A individualidade numérica seria a representação de mundo constituída pelas relações matematicamente quantificáveis estabelecidas por cada mônada. Uma mônada é um acervo de relações entre vários atributos. As cadeias causais são as relações entre as mônadas e suas representações quanto à realidade, em consonância com seu grau de clareza e com a instanciação que operou dos atributos do ser primordial. Quanto maior o grau de clareza da mônada, maior será a quantidade de relações que ela estabelecerá a partir de suas representações, criando, com base nisso, a possibilidade de mudança qualitativa das próprias representações em si mesmas. Ou seja: nesse patamar, terá havido ascensão qualitativa e maior aproximação com o Bem, agregando-se valor ao ser.

Tal ascensão seria um resultado predeterminado, então?

Se tudo o que existe coopera com a resolução para a existência de todas as coisas, mesmo antes de existir, por óbvio, Leibniz admite que há uma coautoria entre os entes criados e virtuais com a Mente Primordial. Alcançar patamares mais elevados de clareza depende, portanto, e igualmente, de um ato de deliberação da mônada que anseia por esta parturição. Pode-se afirmar, assim, que há uma sociedade entre a mônada em ascensão com a mente do ser primordial, mas não há predeterminação para tanto. Quanto maior o esforço da mônada na obtenção da clareza de percepções, mais depuradas serão suas representações.

Se o universo de Leibniz é pautado por uma necessidade moral, ele não pode negar alguma possibilidade de clarificação ética à mônada. Qualquer alteração promovida por ela na representação que tem do mundo induzirá, igualmente, uma alteração na deflagração de cadeias causais.

No conjunto, cada um dos mundos possíveis não entra em contradição com outro. Logo, não são necessários. Portanto, alguma coisa entre eles constitui o diferencial entre aquela configuração e qualquer outra possível – e outro não pode ser esse diferencial, senão o maior ou menor empenho da mônada em agregar clareza às suas representações de mundo.

## 2 LEIBNIZ: DIÁLOGOS E TENSÕES

### 2.1- LEIBNIZ: DIÁLOGO COM ARISTÓTELES E DESCARTES

Se compararmos Leibniz com Descartes, Spinoza e Malebranche, veremos facilmente quais são os traços que os unem: era matemático como eles e, como eles, mecanicista. Mas, de pronto, aparecem os contrastes: é um matemático que encontra na lógica de Aristóteles, os princípios de onde extrairá sua metafísica; e é um mecanicista que reabilita as formas substanciais da Escolástica e o uso das causas finais em física.<sup>14</sup>

EMILE BREHIER, na passagem acima, aponta de forma cirúrgica a mescla de influências que Leibniz encerra em seu pensamento: sem deixar de ser um filósofo da Modernidade, ele retorna a Aristóteles e à Escolástica, em busca da formulação de sua metafísica; ao mesmo tempo, conseguiu infundir na influência recebida da Filosofia grega um viés infinitista; ou seja: o pensamento grego – forjado a partir do pressuposto de que onde há ordem, há permanência, repouso e determinação - sofreu, nas mãos de Leibniz, a inseminação da impermanência como elemento vivificador.

O infinitismo, na verdade, não é uma propriedade leibniziana, mas uma característica que permeia todo o século XVII. Tal como em Spinoza, seu sistema não parte de conceitos já dados (portanto, finitos, como se encontrava em Aristóteles), para, em seguida, haver a busca das relações entre eles, mas ao contrário: os conceitos são produzidos pela infinidade de relações possíveis entre as diversas categorias. Neste sentido, diz EMILE BREHIER:

É fácil comprovar a novidade desta lógica do infinito em relação à lógica de Aristóteles; não parte de conceitos totalmente dados, para determinar depois suas relações, posto que necessitaria que esses conceitos estivessem

---

<sup>14</sup> **BREHIER**, Emile. *Histoire de la Philosophie*. Edição eletrônica tirada no sítio <[http://classiques.uqac.ca/classiques/brehier\\_emile/Histoire\\_de\\_philo\\_t2/brephi\\_2.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/brehier_emile/Histoire_de_philo_t2/brephi_2.pdf)>p. 164/165 - (tradução nossa).

compostos de elementos em número finito, mas, ao contrário, parte de uma relação que engendra uma infinidade de termos (...).<sup>15</sup>

A introdução dessa combinatória das relações erige a categoria da possibilidade como noção central de sua lógica - um conceito que, em verdade, transpassa todo o seu pensamento, inclusive, a sua metafísica - já que o fim buscado por Leibniz é a inteligibilidade do infinito, em todas as suas dimensões.

Mas qual o alcance dessa noção? A possibilidade existe na contingência?

Estaremos, mais adiante, aprofundando o alcance da categoria leibniziana da possibilidade, mas já adiantamos que esta não se põe isoladamente, fora de uma teia relacional. Ao contrário, não é possível apreender o conceito de possibilidade em Leibniz, se tal conceito for entendido de forma singela, aplicado apenas ao ente singular. A categoria da possibilidade atinge o seu núcleo de sentido apenas quando considerada em relação ao conjunto das relações compossíveis no universo.

Deixando, portanto, para detalhar esta análise mais adiante, quando faremos a abordagem da compossibilidade e da impossibilidade – conceitos adjacentes ao da possibilidade – poderíamos responder às perguntas postas acima da seguinte forma: pondo de parte o compromisso de Leibniz com a teologia cristã, pode-se dizer que a Mente Divina contém todas as combinações compossíveis dos atributos das várias substâncias; estas combinações gerariam, por sua vez, os vários mundos possíveis. A atualização dessas possibilidades, portanto, já está inseminada por uma pré-ordenação que guarda uma **coerência de ordem lógica** e que age como uma **lei imanente**, provinda de uma racionalidade objetiva nas cadeias causais interconectadas. No entanto, as mentes criadas têm, por igual, o seu papel no

---

<sup>15</sup> **BRÉHIER**, Emile. *Histoire de la Philosophie*. Edição eletrônica tirada no sítio <[http://classiques.uqac.ca/classiques/brehier\\_emile/Histoire\\_de\\_philo\\_t2/brephi\\_2.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/brehier_emile/Histoire_de_philo_t2/brephi_2.pdf)> p. 168 (tradução nossa).

início dessas cadeias causais, tal como ele enuncia no fragmento 9 da *Teodicéia*, já reproduzido na página 17.

A atividade da mente é fluida; é aquilo que de mais livre se pode experimentar dentro de um plano configurado pelas retas do espaço/tempo – que são condicionantes. Se tudo o que existe coopera com a existência de tudo antes mesmo de ter existido, indubitável que há uma coautoria das mentes criadas com a Mente Suprema para a atualização dos mundos possíveis. Poderíamos enunciar, portanto, da seguinte forma as teses de Leibniz quanto aos possíveis:

a) há uma lei de ordem lógica que rege as combinações dos compostíveis em todos os mundos possíveis;

b) todas as mentes criadas cooperam com a atualização de quaisquer dos mundos possíveis;

c) a liberdade poderia, assim, ser afirmada em um padrão binário: ter cumprido ou não, a contento, seu papel individual no conjunto, pressupondo que a otimização do sistema detém, como lei imanente, a busca do melhor para o todo; portanto, o Bem é uma tendência difusa e inerente a qualquer configuração que o mundo contingente possa assumir. Em outras palavras: cada configuração de um mundo possível (virtual), é a configuração lógica possível para a realização do Bem. Mas quanto maior o número de substâncias compostíveis, maior é a força de atualização que tal combinatória detém. A racionalidade imanente apontaria, portanto, para a atualização dessa configuração de mundo possível.

O desenvolvimento de uma hermenêutica como a que acabamos de expor, mantém imbricação com o tratamento do conceito de acaso em Aristóteles que, indiscutivelmente, tangencia o problema do finalismo, que Leibniz pretende resgatar.

Aristóteles, tal como Platão, não admite que possa o Universo prescindir de uma causa final, de forma que ao acaso – se não é, propriamente, atribuído estatuto de uma causa operativa, regida pelos mesmos cânones das causas eficiente, material, formal e final - é conferido, sim, um papel de causa concomitante ou por acidente, já que **pode ser um produto de cadeias causais que se interpenetram**. O acaso é, portanto, tratado, por Aristóteles como uma prova, pelo avesso, de que ao Universo repugna a falta de norte.

Tal questão é tratada na Física II, capítulos 4,5 e 6, sendo bastante elucidativa a colocação no parágrafo final do capítulo 5. Diz o Estagirita:

Assim, conforme foi dito, ambos - o acaso e o espontâneo - são causas por concomitância, no domínio das coisas que não admitem vir a ser nem de maneira simples, nem no mais das vezes, e são causas daquilo que poderia vir a ser em vista de algo.<sup>16</sup>

Note-se que da passagem acima transcrita poder-se-ia extrair que o acaso é aquilo que se manifesta *por exceção*, já que é aquilo que não provém de maneira simples (respeitando as cadeias causais explícitas) nem é aquilo que se produz de forma repetitiva (no mais das vezes). Exemplos: coincidências aparentemente inexplicáveis ou formas orgânicas irregulares.

No entanto, parece claro, igualmente, que nestas ocorrências pouco comuns, nas quais não é possível divisar, com absoluta clareza, as causas das quais são provenientes, não se prescinde de um **telos**, já que são causas daquilo que poderia vir a ser em vista de algo.

O exemplo oferecido pelo próprio Estagirita é o do credor que encontra seu devedor, por acaso, no mercado, não tendo havido nem da parte de um, nem da do outro, a intenção de para lá se dirigir para saldar a dívida ou para cobrá-la.

David Ross, ao comentar esta passagem, enfatiza a noção de **fortuito**, afirmando que se trata de um **evento que tende à realização de um fim**:

Os acontecimentos fortuitos, por tudo isso, *tendem* para um fim. Quer dizer, produzem um resultado desejável que poderá constituir naturalmente um fim quer a) pela ação deliberada de agentes humanos; quer b) **pelo esforço inconsciente da natureza**.<sup>17</sup>

Se ocorrentes as condições “a” ou “b”, estamos diante de uma relação de acaso.

<sup>16</sup> **ANGIONI**, Lucas. *Aristóteles- Físicas I e II*. Campinas: Editora Unicamp, 2009, p .54.

<sup>17</sup> **ROSS**, David. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, p. 84.

Interessante o comentário de David Ross no que tange às ocorrências ditas casuais, em Aristóteles, e a similaridade que seria possível sublinhar com o pensamento de Leibniz:

Todo o acontecimento é representado como seguindo-se, de modo determinado, das causas que lhe são próprias. “A” vai ao mercado por razões suficientes, assim procedendo “B”. Mas do ponto de vista de “A”, a presença aí de “B” (senão sua própria presença) é um acontecimento do acaso, uma vez que é um produto de causas desconhecidas de “A”. (...) O acaso é simplesmente um nome empregue para dar conta do encontro imprevisto de dois encadeamentos rigorosos de causas.<sup>18</sup>

E mais adiante, Ross complementa:

O mundo, pretende Aristóteles, está bem ordenado, isto é, tudo nele está disposto de modo a assegurar o seu progresso em direção ao seu melhor estado.<sup>19</sup>

Qual poderia ser, então, a diferença existente entre a pretensão aristotélica - **de que, no mundo, tudo está disposto de modo a assegurar o seu progresso em direção ao seu melhor estado** - e a formulação do princípio do melhor em Leibniz – assumindo a influência direta que a filosofia do Peripatos exerceu sobre o nosso filósofo?

A concepção de natureza entre os gregos contempla a imanência de um propósito que permeia todo o Universo; portanto, quando se fala no **“esforço inconsciente da Natureza” como regente de eventos fortuitos**, no pensamento de Aristóteles, estamos falando de uma tendência inerente a todos os fenômenos para direcionarem as cadeias causais para a consecução dos melhores resultados. Há como que um princípio que comanda a economia da Natureza para as manifestações que melhor atendam a um propósito geral de evolução e aprimoramento.

---

<sup>18</sup> ROSS, David. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, p.85.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 86.

Em Leibniz, esta imanência, entrevista no pensamento grego, em princípio, aparentemente, cederia lugar à transcendência, já que o filósofo em questão é herdeiro da tradição cristã: Deus, concebido como Outro em relação ao mundo, é o Ser Criador, que concebe a multiplicidade fenomênica para Sua Glória.

No entanto, uma tal leitura parece-nos superficial, e estaria adstrita a uma interpretação literal dos textos publicados de Leibniz, posto que mesmo levando em consideração apenas estes, é possível constatar uma ambiguidade que se fortalece quando se busca articular todo o arsenal dos conceitos leibnizianos e sua menor ou maior fluência, de acordo com o viés religioso ou puramente filosófico, respectivamente. Encontramos, igualmente, legitimação em Russel, na análise crítica do pensamento do nosso autor, conforme já colacionado páginas atrás, onde, inclusive, é noticiada a existência de textos inéditos de Leibniz, que ratificam esse *sentimento* de dois sistemas de pensamento.

A questão da transcendência ou imanência do divino nos parece essencial para dissolver os nódulos na articulação do pensamento de Leibniz, e essa questão passa pela lei lógica da compossibilidade, tal como desenvolveremos melhor mais adiante.

No que tange ao pensamento de Descartes, pode-se dizer que Leibniz foi além dele, na medida em que a metafísica do primeiro não atingiu, de fato, uma autonomia, ficando refém do seu interesse maior, qual seja, o estabelecimento de uma teoria do conhecimento. A Deus, no pensamento cartesiano, parece estar reservado um único papel: o de explicar a origem do mundo que, no entanto, desdobra-se por conta própria após o ato criador, e sem qualquer compromisso com um fim a ser atingido.

Em Leibniz, princípios de ordem lógica são os responsáveis pela constituição de mundo e pelas causas finais que a Mente Divina articula para levar os existentes singulares à ascensão ao Bem. Logo, o conhecimento serve ao propósito de desvendar o funcionamento de um cosmos que possui um propósito. Vejamos alguns deles: ***o princípio da identidade, o princípio da razão suficiente e o princípio da continuidade.*** Pelo primeiro, nada que é pode ser outra coisa; pelo segundo, tudo o que é, tem uma razão para ser assim e não de outro modo; pelo terceiro, a natureza não atua em saltos; logo,

**nada passa de um estado a outro sem uma infinidade de estados intermediários.** Voltaremos mais adiante a estes princípios para pontuar outro foco de tensão no pensamento de Leibniz.

No que toca aos conceitos dentro da física cartesiana, nosso autor formulou uma série de objeções a eles, por entender que não eram suficientes para explicar a diversidade infinita das coisas. A grande crítica de Leibniz ao cartesianismo é a de que este não pode dispensar um *deus ex machina*, criando, por assim dizer, uma metafísica arbitrária, já que a substância - identificada com a extensão - e a existência de uma lei de conservação do **movimento** - resultavam em duas consequências insustentáveis na filosofia de Descartes:

1- fazia com que trabalhasse com substâncias finitas em lugar de considerar a infinitude possível pelas inúmeras relações que se estabelecem entre qualidades que compõem uma substância individual;

2- a lei que enunciava a conservação da quantidade de movimento não explicava o próprio movimento; se substituído o movimento pela consideração de uma **força criada ativa**, existente nas coisas, haveria um dado para explicar o movimento imanente.<sup>20</sup>

Leibniz, portanto, já estava assentando a fundação para imantar a chamada matéria inerte de algum tipo de força que pudesse justificar os ligamentos que se operam entre as coisas extensas e a substância inextensa do universo. Mais adiante, ele acabará por infundir à estrutura básica do cosmos uma natureza totalmente espiritual, defendendo uma espécie de pampsiquismo. Reproduzo Bertrand Russel:

Tal como Descartes e Spinoza, Leibniz baseou sua filosofia na noção de substância, mas ele difere radicalmente de ambos, porque tinha em consideração a relação mente e matéria, bem como o número de substâncias. (...) Para Descartes, a extensão é a essência da matéria; para Spinoza, ambos, extensão e pensamento são atributos de Deus. Leibniz sustenta que a extensão não pode ser atributo da substância. Isso porque a extensão envolve

---

<sup>20</sup> Sobre o tema, ver artigo de DJALMA MEDEIROS - *O memorável erro de Descartes, segundo Leibniz: a questão da força viva* - apresentado no Colóquio Internacional *Descartes e o Grande Século*, na Universidade Federal de Uberlândia, em 2009. Publicado na Revista Educação e Filosofia.

a pluralidade, e só pode, portanto, pertencer a um agregado de substâncias; cada substância singular deve ser necessariamente inextensa.<sup>21</sup>

No pensamento de Leibniz, não há, pois, qualquer censura imposta pela chamada falácia naturalista; ao contrário: da constituição do Universo, nosso autor pretende extrair o possível sentido metafísico do existir contingente, atingindo, inclusive, o patamar da negação da realidade (em sentido forte) do mundo fenomênico.<sup>22</sup>

A perquirição pelo funcionamento mecânico do Universo tinha, em Leibniz, o escopo de dele extrair, igualmente, o projeto ético e moral que poderia estar oculto sob a contingência, como produto de uma configuração matemática.

No próximo tópico, estaremos expondo um foco de tensão no pensamento leibniziano, confrontando o princípio da continuidade com a afirmação da vontade divina no momento da criação do mundo, buscando demonstrar novamente uma articulação mais robusta e consistente dos seus conceitos, a partir de uma leitura neoplatônica.

---

<sup>21</sup> RUSSEL, Bertrand. *A history of western philosophy*. New York: Simon & Schuster, p. 583.

<sup>22</sup> Quer-nos parecer que a questão da falácia naturalista colocada inicialmente por Hume pode ter aqui um outro desfecho: Hume dizia que não é possível derivar o mundo do *dever ser* do mundo do *ser*. No entanto, a filiação de Leibniz à tradição neoplatônica induz à suspeita de que o Cosmos possa ser um organismo dotado de direção; tal fato faria ressuscitar, com legitimidade, a igual suspeita de que esta direção possa ter um norte moral. A consideração de que cada elemento do Universo é uma célula na consecução de um projeto traria à baila, ainda que fosse por mera hipótese, o postulado de que a consciência moral aprimora-se quando se aproxima deste ideal de consideração do melhor para o conjunto e se degenera, quando dele se afasta, à imitação das próprias estruturas orgânicas. Uma tal concepção seria sustentável até mesmo diante de algumas constatações da ciência moderna. Neste sentido, reproduzo Jacques Monod, em excerto que parece fazer uso do conceito de compossibilidade em Leibniz: “*Os dados da biologia contemporânea permitem esclarecer e precisar ainda a noção de seleção. Temos, sobretudo, do poder, da complexidade e da coerência da rede cibernética intracelular (mesmo nos organismos mais simples), uma ideia bastante clara, outrora ignorada, bem melhor do que antes, que toda a novidade, sob forma de uma alteração na estrutura de uma proteína, será antes de tudo testada por sua compatibilidade com o conjunto de um sistema já ligado por inumeráveis submissões, as quais comandam a execução do projeto do organismo.*” (Monod, J., *O acaso e a necessidade*, pag. 121). A pergunta aqui seria: por quê motivo o organismo teria um projeto se este não se imbricasse em outro maior?

## 2.2 – LEIBNIZ: TENSÃO ORDEM LÓGICA X VONTADE DIVINA NO MOMENTO DA CRIAÇÃO:

Com efeito, não obstante Leibniz, não raro, afirme expressamente que os existentes são produtos da vontade divina, cremos ser possível demonstrar que as incursões teológicas do nosso autor se chocam com seus bem urdidos conceitos de ordem filosófica: como sustentar a um só tempo, que a vontade divina cria os seres que escolhe aleatoriamente, e, no mesmo passo, admitir que a realidade se manifesta em camadas, em vários níveis intermediários?

Estamos retornando ao princípio da continuidade, conforme enunciamos páginas atrás, pelo qual nada passa de um estado a outro sem uma infinidade de estados intermediários.

Ora, não deveria a hecceidade de um ser passar pelo mesmo crivo, pela mesma lente? Se positiva a resposta, a combinação de qualidades circunstanciais de um ser qualquer não se manifesta de pronto, mas obedece a leis matemáticas que regem a justaposição das várias possibilidades, através de várias camadas de realidade, necessárias à estrutura matematizante do mundo, disso resultando, como corolário lógico, o princípio da identidade: tudo o que é, tem uma razão para ser assim, e não outra coisa.

Em homenagem ao princípio da continuidade, é que Leibniz concebe, da seguinte forma, os diversos extratos do real, compondo uma estrutura ordenada que contempla:

- 1- infinitos sincategoremáticos** – os infinitos contingentes que sempre fazem petição de princípio;
- 2- infinitos categoremáticos** – aqueles que enunciam a lei responsável pela série dos infinitos sincategoremáticos e que se encontram sempre fora dela; ou seja, são as razões suficientes pelas quais uma cadeia causal é posta em andamento;
- 3- infinito hipercategoremático** – que se identifica com Deus, não como ponto final de chegada, mas como ponto para o qual tudo

tende no universo, constituindo-se no seu infinito inacabado.<sup>23</sup> O infinito hipercategoremático pode ser definido como o Alfa e o Ômega do Universo: aquele do qual tudo emana e para o qual tudo tende.

Ora, a argumentação tecida a partir da consideração dos **infinitos categoremáticos**, ou seja, aqueles que enunciam uma lei que confere as razões suficientes pelas quais as coisas se atualizam, invalida a criação por uma vontade aleatória e caprichosa, ainda que divina. Se há uma lei de ordem lógica que rege a atualização dos possíveis, não se poderia falar na vontade de Deus como elemento fundante da criação, sem incorrer em uma inconsistência no raciocínio filosófico: Deus não poderia encerrar dicotomias em sua ontologia.

Se a razão é imanente e incriada, se a razão aponta sua seta para o Bem, Deus só pode ser manifestação unívoca desta Razão, e que aponta para o Bem; não poderia querer algo que, disso, fosse dissonante. Não há, portanto, neste viés de leitura, espaço para assumir as teses dos voluntaristas, que pretendem salvaguardar a onipotência de um deus transcendente, afirmando que este, necessariamente, é de todo livre para criar o que bem lhe aprouver – inclusive, os seres imperfeitos – investidos, portanto, do mal moral.

Assim sendo, se pelo princípio da continuidade afirma-se que a natureza não opera em saltos, mas se manifesta em várias camadas de realidade, a criação direta, pela vontade de Deus, expõe uma fratura lógica. O homem é, igualmente, um ser que tem uma existência natural; logo, ele não pode ter sido criado pronto, com todos os seus predicados, **pela vontade de Deus**.

Podemos observar que este problema surge do binômio transcendência/imanência do divino: quando se adota a perspectiva da transcendência do divino, transforma-se Deus no Outro Absoluto – que deve,

---

<sup>23</sup> Conferir **IBANEZ**, Alejandro Herrera. *El infinito en Leibniz. In El problema del infinito: filosofía e matemáticas*. México: Universidade Nacional Autónoma do México, 1997, p. 164/165 – acesso pelo sítio: <<http://www.books.google.com.br>> .

A rigor, o infinito, por definição, é aquilo que não tem fim. Por isso mesmo, Deus, como sendo o detentor de todas as possibilidades, pode ser alcunhado de infinito. Em correspondência com o jesuíta Bartolomeu des Bosses, a partir de 1706, Leibniz colocou suas críticas e ponderações sobre tal categorização, na esteira do pensamento escolástico.

por isso, estar imantado por todas as propriedades que o Homem possui, amplificadas. Se o homem é detentor de vontade, Deus, necessariamente, possui a vontade mais livre que se possa conceber. Ao contrário, quando o sagrado e o divino permeiam as manifestações fenomênicas e toda a racionalidade e ordem da natureza são entrevistas como efeito de um deus imanente e subjacente a tudo, o problema se dissolve: o mundo é manifestação da Razão Pura, imanente, da Pura Ordem, da Pura Ideia que não tem oposição. Deus é o **topos** onde todos os contrários são dissolvidos e integrados no tecido da substância primordial íntegra, de forma que o ser de um Deus assim concebido é o Todo, sem divisões internas.

Assim como as peças de um quebra-cabeças, ao serem justapostas para criar um cenário único, perdem os limites que lhe conferem a propriedade de ser **um outro** para cada uma das outras peças, surgindo, ali, uma abordagem única e amplificada da nova configuração assumida, assim também Deus não é **um outro** em relação ao mundo, mas a abordagem única e amplificada do Cosmos que unifica seus elementos, revelando a Substância Primordial que faz a costura das partes entre si. Nessa perspectiva, não se pode fazer a abordagem do divino, afirmando sua transcendência absoluta; aqui, só seria plausível falar de transcendência, enquanto um **ir além** em relação às partes que o compõem.

Tal vertente de enfrentamento da argumentação remete à leitura neoplatônica: observe-se o quanto de fluidez o discurso assume quando se prescinde de personalizar o divino em um ser antropomórfico e transcendente.

Façamos a demonstração sobre excertos do próprio Leibniz:

Demos um exemplo: visto que Júlio César se tornará ditador perpétuo e senhor da república e suprimirá a liberdade dos romanos, esta ação está compreendida na sua noção, pois supomos que a natureza de tal noção perfeita de um sujeito é tudo compreender, a fim de que o predicado nela esteja contido (...) *Mas insistir-se-á em que a sua natureza ou forma corresponde a esta noção e, visto que Deus lhe impôs essa personagem, é-lhe necessário doravante satisfazê-la.*<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Cf. *Discurso de Metafísica*, p. 34( grifo nosso).

Ora, diante dessa passagem, tão categórica quanto ao decreto absoluto do divino no que tange ao destino de César, não parece haver possibilidade de assumir que esta hecceidade que se atribui ao imperador romano seja produto das relações havidas com todas as outras hecceidades do seu tempo – prestigiando, portanto, outro dos conceitos nucleares no pensamento de Leibniz: a compossibilidade. Por igual, a aplicação do princípio lógico da continuidade resta prejudicada.

Dentro de uma leitura neoplatônica, onde se parte da premissa de que o Ser Primordial é o Uno, que engendra o mundo a partir de um transbordamento de sua própria essência, as mônadas seriam manifestações degeneradas desse fluxo inicial. César e o papel que teve em um dos mundos possíveis teria sua origem na articulação da **fração ideal** que possui em relação à Mente Divina, com outras **frações ideais** da mesma fonte, que pelo princípio da não-contradição se justapõem, criando o desenho de um dos mundos possíveis, com a melhor articulação para que o Bem se manifeste.

O mundo que se atualiza e que acolhe um César que inibirá a liberdade dos romanos é **um** dos mundos possíveis; este mundo, que possui uma determinada configuração de conjunto, traz em si, de forma imanente, as melhores condições para que o Bem se realize, como ocorreria em qualquer outro dos mundos possíveis; ou seja: o alcance da expressão “**é o melhor dos mundos possíveis**” diz respeito à articulação intrínseca das compossibilidades, que sempre apontarão para o melhor possível, dentro daquela configuração. A ordenação que consegue atingir o foro da atualização fenomênica é aquela que estaria imantada pelo maior número possível de combinações dentro do sistema – daí a razão pela qual ele menciona a identidade numérica como sendo o elemento mutante dentro de um mundo.

O Bem é uma tendência inata, inerente a tudo o que existe; o mal seria uma representação do Bem, degenerada: em lugar de se ter em vista o Bem Comum, o Bem do conjunto, a mônada criada e imperfeita representa o Bem, como **o seu bem**, próprio e particular.

Observe-se que, até aqui, foi possível falar do mal metafísico e do mal moral sem qualquer embaraço, posto que não se considerou a participação de Deus, pela vontade, na criação do mundo; isso se dá, exatamente, porque o nosso ponto de partida está em um Deus que é Uno, que emana o seu próprio

ser na criação do Universo e é imanente à manifestação que se atualiza a partir de infinitas possibilidades, contando com o concurso de todas as representações imperfeitas da realidade, filtradas pelas mentes criadas, e produto da degeneração primordial.

Já no *Discurso de Metafísica*, Leibniz, assumindo o viés voluntarista da criação, furta-se a responder à pergunta: por quê motivo existiu Judas, o traidor, se ele assim já se descortinava à presciência de Deus ?

Mas para essa questão, não se deve esperar resposta neste mundo, a não ser que em geral se deve dizer que, visto Deus ter achado bem que ele existisse, não obstante o pecado que previa, este mal tem de ser compensado com acréscimos no universo, que Deus tirará dele um bem maior e que resultará, em suma, que esta série das coisas em que está compreendida a existência deste pecador, é a mais perfeita entre todos os outros modos possíveis.<sup>25</sup>

Em uma vertente neoplatônica, como Judas teria sua existência justificada?

A hecceidade de Judas pressupõe uma degeneração aguda em relação à energia primordial da emanção criadora. Porque é degenerada, não enxerga o conjunto e o bem comum: suas ações são pautadas em seu próprio e aparente benefício, já que a representação do Bem para uma substância degenerada é pervertida, pela desconsideração do Todo. Uma tal hecceidade, no entanto, combinada, em um dos mundos possíveis, com outras hecceidades, estará, de alguma forma, cooperando com um projeto de maior aproximação com o Bem: não fosse a traição perpetrada por Judas, e o Cristo não teria sido levado ao julgamento e à cruz, cumprindo sua missão redentora. Não fosse a traição, e ele próprio, Judas, não teria tido um momento reflexivo sobre a sua conduta, dando-se conta de seu comportamento indigno e condenando-se ao suicídio.

Confrontemos, agora, com excerto retirado dos *Ensaio de Teodicéia*, no que tange às perfeições divinas e humanas; com a palavra, o próprio Leibniz:

As perfeições de Deus são as da nossa alma, mas ele as possui sem limites. Ele é um oceano, do qual nós não recebemos senão suas gotas (...) Deus é

---

<sup>25</sup> Cf. *Discurso de Metafísica*, p. 72.

todo ordem, ele guarda para todo o sempre a justeza das proporções, ele concebe a harmonia universal: toda a beleza é uma expressão dos seus raios.<sup>26</sup>

A metáfora por Leibniz utilizada para representar a beleza no mundo - a de que seria manifestação dos raios de Deus - remete, de imediato, à concepção do Uno, advinda dos neoplatônicos: o Ser de Deus seria tão pleno, que sua expressão fenomênica é o resultado de um transbordamento dessa plenitude. Deus é amor candente, que se faz acompanhar de luz<sup>27</sup>, razão suficiente do mundo que não contempla, no interior de si mesmo, o aspecto lógico separado do aspecto ontológico, ao contrário: o *logos* divino e a substância divina são coisas que não comportam qualquer distinção.

Novamente, Leibniz vale-se da metáfora do oceano, desta vez, associada a Deus: ele seria a substância primordial, da qual nós recebemos gotas.

É de ser observado que o oceano é identificado ora com o universo, ora com o divino - algo que apontaria para um sentido imanente de Deus no mundo. Como algo fluido e indiviso, o oceano tanto remete ao efeito quanto à causa: tanto ao tecido único que forma o mundo como à substância primordial que por emanção contínua - e tendo a colaboração das substâncias criadas - é a sua causa geradora. Tal circunstância denunciaria que Leibniz não discorda fundamentalmente de Spinoza: a coesão do mundo está presente em ambos, devendo-se registrar, no entanto que, enquanto Spinoza adota o monismo absoluto da substância primordial, Leibniz adota o monismo fundamental que se desdobra na pluralidade de substâncias e suas relações - abordagem que apenas confere ao mundo de Leibniz maior riqueza.

Porque representa o Bem, o ser primordial é, igualmente, amor divino - que faz com que os seres por ele imantados experimentem satisfação em seguir os ditames da razão, em agir de forma digna, orgulhando-se das supremas ordens. Não há interesse particular que possa depor a preponderância do bem comum, e quer haja bom êxito nas causas da vida, quer não, o ser estará sempre feliz porque em conformidade com a sua condição de partícula de um todo, para o qual há a garantia de um propósito:

---

<sup>26</sup> LEIBNIZ, G. *Essais de Theodicée*. Paris: Flammarion, 2008, p. 104/105 ( tradução nossa).

<sup>27</sup> Idem, *ibidem*, p.105.

Portanto, em sendo cumprido o dever, em se obedecendo à razão, são dirigidas todas as intenções ao bem comum, que não é diferente da glória de Deus; chega-se à conclusão de que não há interesse particular que possa depor o interesse do todo, e o ser se satisfaz a si mesmo procurando as verdadeiras vantagens dos homens.<sup>28</sup>

Ou seja: o ápice do exercício da liberdade terá sido consumado com a **escolha em submeter-se** à ordem moral, assim como a natureza se submete à ordem proveniente das leis naturais. A liberdade, em si mesma, não parece ser um valor no sistema de Leibniz, mas apenas um meio para atingir o patamar do mundo necessário da moral.

Em suma, o princípio de razão suficiente para que as cadeias causais sejam deflagradas não se restringe ao aspecto lógico, do nexos causal existente entre os eventos e suas causas, mas guarda, por igual, um aspecto ontológico, na mesma medida: as cadeias causais são responsáveis pela própria manifestação do ser e de sua ascensão moral.

Na esteira deste raciocínio, estamos com a observação percuciente de TESSA MOURA LACERDA:

Os textos do próprio Leibniz, a despeito das interpretações, não parecem distinguir o sentido lógico do sentido ontológico do princípio de razão suficiente, separando um aspecto lógico (quantitativo) de um aspecto moral (qualitativo), a fim de fazer prevalecer um sobre o outro.<sup>29</sup>

Ao contrário: a autora sustenta que a moralidade se desenvolve dentro da ordem da natureza, havendo uma harmonia entre o mundo físico e os fins morais – harmonia entre o mundo da natureza e da graça, manifesta através da metáfora da Cidade de Deus.

---

<sup>28</sup> LEIBNIZ, G.W. *Essais sur Theodicée*. Paris: Flammarion, 2008, p. 105 ( tradução nossa).

<sup>29</sup> LACERDA, Tessa Moura. *A política da metafísica – teoria e prática em Leibniz*. São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 61.

### 3 ARTICULAÇÃO DO APARATO CONCEITUAL LEIBNIZIANO: FLUÊNCIAS E TENSÕES

#### 3.1 – TENSÃO: VONTADE DE DEUS X VERDADES CONTINGENTES

No *Discurso de Metafísica*, Leibniz manifesta espanto com relação à idéia cartesiana de que Deus possa querer aleatoriamente, livremente, não-pautado por qualquer razão, salientando-se que, no pensamento cartesiano – tributário das teses voluntaristas da filosofia cristã - a liberdade de Deus é absoluta, incluindo, portanto, a prerrogativa de escolher as verdades matemáticas, lógicas e morais.

Por isso, elas também são contingentes, fruto da decisão livre da vontade divina:

Eis porque acho ainda muito estranha a expressão de alguns outros filósofos, que dizem que as verdades eternas da metafísica e da geometria e, por conseguinte, também as regras da bondade, da justiça e da perfeição são apenas os efeitos da vontade de Deus, *enquanto a mim parecem apenas resultados de seu entendimento, que seguramente, não depende de sua vontade, tal como a sua essência.*<sup>30</sup>

Quer-nos parecer, no entanto, que Leibniz criou uma armadilha ao enunciar, mais adiante, que as **verdades contingentes dependem da vontade de Deus, e expressamente apartar tal vontade do entendimento divino**. Isso porque se os eventos, no mundo sensível, têm a participação da escolha divina, essa circunstância anula a liberdade no mundo contingente: tal prerrogativa existiria, apenas, para o Ser Supremo. Logo, não haveria como imputar ao homem qualquer responsabilidade moral diante dos seus atos,

---

<sup>30</sup> LEIBNIZ, G. *Discurso de Metafísica*. Lisboa: Edições 70, 2000, p.14/15.

criando uma contradição interna, em seu sistema de pensamento, que advoga as punições e recompensas pelo mal e pelo bem que é praticado.

Se Leibniz houver, de fato, privilegiado a via da influência neoplatônica, em seu pensamento mais genuíno, conforme defendemos, não poderia sustentar que a vontade divina se aparta do seu entendimento, porque o ser de Deus é o UNO e o que dele emana não pode ter contradição. A contingência seria produto de uma “queda” da emanação primordial: o mal, portanto, em todos os sentidos ( metafísico, moral e físico) seria decorrente da condição da criatura, produto da corrupção dos atributos do Ser Originário pelo distanciamento. No entanto, a marca do divino não deixaria de estar presente no mundo criado de forma imanente. Essa marca seria exatamente a responsável pela impulsão para o melhor ( para o Bem), que caracterizaria, na verdade, um movimento de retorno ao Uno.

O princípio do melhor seria, assim, uma lei inscrita na contingência de forma imanente, e não uma escolha divina.

Cito Leibniz na *Monadologia*:

46-No entanto, de nenhuma maneira se pode pensar, com alguns, serem as verdades eternas, pela sua dependência de Deus, arbitrárias e subordinadas à sua vontade, como parece aceitá-lo Descartes e, após ele, Poiret. Essa opinião só é verdadeira relativamente às verdades contingentes cujo princípio é o da *conveniência* ou escolha do *melhor*; ao passo que as verdades necessárias dependem exclusivamente do entendimento divino, constituindo o seu objeto interno.<sup>31</sup>

A pergunta que aqui se impõe, então, seria: **podem ser reputadas dependentes da vontade de Deus as verdades contingentes, sem contraditar a postulação pela liberdade humana?**

Em uma leitura pelo viés do Neoplatonismo, o sistema estaria apto a aproveitar, de forma fluente, todo o aparato conceitual por ele criado; no entanto, a prevalecer a interpretação pelo viés mais teológico, não se poderia dizer o mesmo: seus conceitos teriam que ser revistos, em boa parte, para que não entrassem em contradição entre si.

---

<sup>31</sup> LEIBNIZ, G. *Monadologia*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1974, p.67-68.

NICHOLAS JOLLEY acena, para explicar tais contradições, com o pano de fundo existente no século XVII, no que tange à delimitação pouco precisa entre os campos da filosofia e da religião, ensejando as formas mais variadas de tentar integrar argumentos de uma seara à outra:

Em sua filosofia, as convicções ecumênicas de Leibniz encontraram expressão no desejo de acomodar os dogmas católicos tanto quanto possível.<sup>32</sup>

O que se observa, portanto, é que Leibniz, de alguma forma, fez concessões aos compromissos com a Igreja, e este fato teve desdobramentos no desenvolvimento de sua filosofia – ou pelo menos, naquela que chegou a ser publicada. É de ser colacionado que o Barão de Boineburg, por exemplo, foi o responsável por sua entronização em ambientes interessados na conciliação entre a fé católica e a protestante, de forma que as questões teológicas eram o substrato comum, tratado de forma política.

Mas se fiel ao estofo neoplatônico, poderíamos traçar a articulação dos conceitos de nosso filósofo, da seguinte maneira: a distinção entre verdades de fato e verdades de razão teria que tangenciar o princípio da razão suficiente como uma lei, de extrato metafísico, mas com expressão imanente à Natureza, já que o Ser de Deus é dotado desse duplo aspecto – transcendente (em um sentido estrito) e imanente. A se admitir a teoria da emanação – ou seja, a criação do mundo sensível como resultado do transbordamento do Ser Divino - à medida em que houvesse um afastamento do Uno, a emanação primordial sofreria uma degeneração dando origem à matéria densa, dentro da qual os predicados de Deus iriam se tornando mais frágeis. As verdades de fato seriam, portanto, as resultantes das cadeias causais aleatórias que se formariam sem que houvesse a interferência direta de uma vontade divina que pudesse ser dissociada da própria natureza de Deus, mas, ao contrário, seriam elas imantadas, de qualquer forma, pela força desse princípio unificador –

---

<sup>32</sup> JOLLEY, Nicholas. *The relation between theology and philosophy*. In *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 380 ( tradução nossa).

razão pela qual o Cosmos inteiro estaria coeso e todas as partes ressoariam no Todo.

As diversas possibilidades, assim, de manifestação fenomênica ganhariam concretude a partir das ressonâncias das partes (mônadas) em diálogo com a Mente Divina que as harmonizaria para que manifestassem a melhor organização em prol do Todo, mas de forma imanente, como uma lei que infundisse no sensível uma semente oculta para a germinação das melhores possibilidades de evolução.

As verdades de razão seriam necessárias porque admitir o oposto a elas implicaria em contradição; as verdades de fato, respeitariam o princípio da razão suficiente: quando uma determinada cadeia causal se manifestasse no mundo, ela não seria necessária, porque o oposto poderia ter ocorrido sem qualquer contradição; no entanto, ela se tornaria uma *determinação*, porque, diante da razão suficiente para que qualquer evento se dê, os fatos não poderiam ser diferentes daqueles que se manifestaram.

Mas saliento: dentro de uma leitura neoplatônica, a razão suficiente germinaria a partir de uma tendência para que o melhor se manifestasse, apontando sempre para a otimização de uma dada manifestação, dentro de um dos mundos possíveis. **Esta otimização se daria por força das relações combinatórias entre as qualidades possíveis.** ( Mais adiante, estaremos desenvolvendo esse tema de forma mais detida).

Pode-se dizer que haveria aqui uma concepção matematizante do mundo: a razão suficiente estaria intimamente relacionada com um impulso para produzir a maximização dos melhores efeitos dentro de um sistema. Logo, a contingência, no plano individual, existiria para a nossa consciência inferior, incapaz de perceber as totalidades, *a priori*. Nos mundos possíveis ( virtuais), as possibilidades combinatórias preservariam, de fato, algum grau de liberdade, já que estaríamos lidando com um sistema aberto – um infinito sincategoremático; quando atualizadas, as cadeias causais interconectadas teriam desdobramentos previsíveis para quem conhecesse todas as razões suficientes que lhes deram ensejo.

Em suma: isso explicaria, igualmente, a razão pela qual a dita presciência de Deus não imporá um destino inexorável ao mundo, já que o seu verdadeiro alcance está em afirmar que a Mente Divina estaria aparelhada para

apreender todas as combinações possíveis das manifestações fenomênicas e, com isso, acessar de antemão, virtualmente, todos os desdobramentos possíveis dos fatos. O divino limitar-se ia a comparecer com a lei imanente que infunde no sistema a procura pelas combinações que melhor atendam à sua economia, e coadjuvado pelo trabalho da emanção das mentes criadas, não interferindo, portanto, na natureza contingente dos eventos futuros.

Nessa leitura neoplatônica, a concepção leibniziana seria dotada de extrema sofisticação, porque nela estaria implícita a afirmação de que quaisquer que fossem as circunstâncias que se apresentassem no mundo como fenômeno – portanto, aqui haveria um espectro possível de liberdade, embora limitado – haveria nelas sempre a possibilidade de uma maior aproximação com o Bem – causa final de tudo o que existe e presente na Inteligência criadora do Universo.

O princípio do melhor seria, assim, uma tendência, uma vocação inexorável dos fatos, fosse lá qual fosse a forma pela qual eles se manifestassem, vez que haveria sempre um potencial germinativo de algo que tende para o aperfeiçoamento (o hipercategoremático) e que estaria oculto em cada uma das cadeias causais na contingência. Assim sendo, poder-se-ia dizer que “o melhor” ao qual Leibniz estaria homenageando seria de natureza indiscutivelmente ética e se encontraria entrelaçado, de forma umbilical, à razão suficiente.

É possível inferir, a partir disso, a existência de um conceito de **necessidade moral** combinado com um conceito de liberdade que, no entanto, deve ser entendido de uma forma bastante peculiar. Mais adiante, estaremos aprofundando essa matéria.

Em uma leitura de cunho teológico, no entanto, restaria prejudicada a coerência do sistema, vez que inconciliáveis os pontos de partida da argumentação. Enquanto a tradição neoplatônica afirmaria a emanção do ser de Deus como ato primordial do qual todas as manifestações fenomênicas são reflexo degenerado, a teologia cristã imporia, como axioma do seu sistema argumentativo, a liberdade de Deus ao criar: sua vontade soberana seria a causa do mundo fenomênico, com implicações nefastas sobre a liberdade e sobre a própria necessidade da criação: por quê motivo um ser perfeito, por sua própria vontade, deveria criar mundos imperfeitos? Por qual motivo a

plenitude divina se deleitaria com uma atividade tão pueril quanto desnecessária?

Se as verdades de razão são as verdades do entendimento divino – imanente, incriado e manifestação genuína da Mente Primordial, as verdades de fato são aquelas que regem a determinação no campo da contingência (necessidade *ex hypothesi*), obedecendo a um encadeamento causal empírico, que não exclui qualquer outro encadeamento causal empírico, posto não haver entre eles incompatibilidade lógica; mas a causa das verdades contingentes não poderia ser a vontade de Deus.

É preciso sublinhar que sobre a contingência recai, igualmente, uma lei de ordem lógica que é a responsável por sua urdidura: a compossibilidade. E na tessitura da compossibilidade, as mentes criadas e os filtros defeituosos que elas possam ter, serão matrizes, juntamente com a Mente Primordial, das diversas cadeias causais do mundo fenomênico.

Se a lei lógica da compossibilidade dá conta das verdades de fato, deve-se concluir que a Vontade de Deus não tem papel neste cenário.

### 3.2 – PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE:

Na obra *Princípios da Natureza e da Graça*, Leibniz deixa bem clara a natureza metafísica da razão suficiente, que disporia de uma força imanente nas coisas sensíveis para se fazer operante - a força criada ativa. Esta última, responsável pelo nexos causal do movimento visível, deita suas raízes, no entanto, neste princípio que responde à pergunta: “por que existe algo em lugar do nada?” Reproduzimos excerto da obra citada:

8. Ora esta razão suficiente da existência do universo não se pode encontrar na série das coisas contingentes, isto é, nos corpos e nas suas representações, nas almas; porque sendo a matéria indiferente em si mesma ao movimento e ao repouso, e a este ou àquele movimento, não pode nela achar-se a razão do movimento, e ainda menos de qualquer movimento em particular. E embora o movimento presente que existe na matéria derive do precedente, e este também de outro anterior, não se avançou muito, ainda que se fosse tão longe quanto se desejou; pois persiste sempre a mesma questão. É necessário, assim, que a razão suficiente, a qual não carece de qualquer outra razão,

resida fora da série das coisas contingentes e se encontre numa substância que dela seja a causa, e que seja um Ser necessário, possuindo em si a razão da sua existência; de outro modo, não se teria ainda uma razão suficiente onde se pudesse parar. E esta razão derradeira das coisas chama-se Deus. (M.§§ 37; 38)<sup>33</sup>

Neste excerto, a leitura poderia se prestar melhor à vertente neoplatônica, posto que a razão suficiente não estaria atrelada à vontade e à escolha divinas – dois atributos que levariam a pender o prato da balança para uma vertente teológico-cristã.<sup>34</sup>

Não obstante o trecho abaixo faça menção a elementos de teologia, a metáfora pode ser lida sob o viés do Neoplatonismo: a Cidade de Deus seria algo que bem poderia lembrar um mundo que mimetizasse a ordem cósmica (reino da Graça) que mantém, com o reino da Natureza (mundo físico), uma relação de harmonia. A moralidade nasce no seio da Natureza, como um desdobramento evolutivo esperado, sem violentar o tempo necessário para este aprimoramento (princípio da continuidade):

15. Eis porque todos os espíritos, quer dos homens quer dos numes, ao ingressarem, graças à razão e às verdades eternas, numa espécie de sociedade com Deus, são membros da Cidade de Deus, isto é, do mais perfeito estado, formado e governado pelo maior e melhor dos monarcas: onde não há crime sem castigo, nem boas ações sem recompensa proporcionada; e, por fim, tanta virtude e felicidade quanto é possível; e tal, não por um desconcerto da natureza, como se o que Deus prepara para as almas perturbasse as leis dos corpos, mas através da própria ordem das

---

<sup>33</sup> LEIBNIZ, G. W. *Princípios da Natureza e da Graça*. [www.lusofia.net](http://www.lusofia.net), p. 8.

<sup>34</sup> A filosofia contemporânea, no entanto, teria a opor a este raciocínio de Leibniz o trilema de Munchausen, vez que seria passível de questionamento a solidez da presunção de que se faz necessária uma razão primeira que esteja fora da cadeia causal fenomênica – fato que resulta na escolha arbitrária de um princípio qualquer que impeça o regresso ao infinito. Formulado pelo filósofo alemão Hans Albert, na obra *Tratado da Razão Crítica* (1962), o autor pretendia contraditar a busca pelos fundamentos do conhecimento, já que todo conhecimento é falsificável. É de ser salientado, no entanto, que Leibniz, por força de sua inscrição entre os filósofos de trato essencialista, não tinha a pretensão de lidar apenas com a vertente epistemológica da filosofia, mas de lançar as bases de uma metafísica que pudesse tangenciar o aspecto moral e finalístico do existir.

coisas naturais, em virtude da harmonia preestabelecida desde sempre entre os reinos da natureza e da graça, entre Deus como arquiteto e Deus como monarca; de modo que a própria natureza leva à graça e a graça, por sua vez, aperfeiçoa a natureza, servindo-se dela. (M. §§ 84; 85; 87)<sup>35</sup>

### 3.3- HECCEIDADE:

Por isso, quando se considera bem a conexão das coisas, pode dizer-se que, na alma de Alexandre, há, desde sempre restos de tudo o que lhe aconteceu e sinais de tudo o que lhe acontecerá, e até mesmo vestígios de tudo o que se passa no universo, embora só a Deus caiba reconhecê-los a todos.<sup>36</sup>

Na passagem acima, Leibniz exemplifica a afirmação de que cada mônada é um espelho de todo o Universo. Para tanto, terá de lançar mão da noção de hecceidade - forma que faz alguma coisa manifestar-se de uma dada maneira - para afirmar que a Deus é possível enxergá-la (a hecceidade ou noção individual) juntamente com o fundamento de todos os predicados que se possa dizer de algo, inclusive, no que tange aos fatos da vida.<sup>37</sup>

Esta noção de hecceidade se combina com o princípio da harmonia pré-estabelecida, pelo qual as várias facetas do Universo estarão representadas nas diversas substâncias individuais – que não têm interação direta umas com as outras, mas agem em triangulação com uma central divina.

Nesse ponto, seria possível desenvolver a seguinte argumentação:

1- a hecceidade é a categoria que aponta para o desdobrar fenomênico tal como ele se apresenta; ao contrário do afirmado por alguns comentadores, a hecceidade não se põe sob a alçada do ser em si mesmo, mas sob aquela das relações que o ser estabelece, promovendo uma individuação dos fatos de uma vida;

---

<sup>35</sup> LEIBNIZ, G. W. *Princípios da Natureza e da Graça*. Disponível em: < [www.lusofia.net](http://www.lusofia.net) > Acesso em 11/08/2013, p. 11.

<sup>36</sup> Leibniz, *Discurso de Metafísica*, pag.25-26; a passagem refere-se a Alexandre Magno, conhecido como Alexandre, o Grande, discípulo de Aristóteles e rei da Grécia, por volta de 334 a.C.

<sup>37</sup> Cf. *Discurso de Metafísica*, p. 25.

2- este desdobramento no *continuum* do tempo se dá pelas relações que se estabelecem entre os existentes possíveis;

3- estas relações se forjam pelas representações mentais em relação às percepções de cada mônada;

4- os constructos mentais que se forjam a partir destas representações são harmonizados pela Mente Divina, de forma que novas cadeias causais são gestadas;

5- o tecido do *continuum* possui, portanto, uma natureza inextensa, já que seu fundamento está nas percepções e representações das mônadas.

Assim é que Leibniz afirma que tudo o que nos pode acontecer são pensamentos e percepções: esse é o real leibniziano.<sup>38</sup> O tecido desse real se constrói a partir desta urdidura entre as representações das mentes criadas e a harmonização perpetrada pela Mente Divina que “faz o particular ser público para todos”.<sup>39</sup>

Estas representações seriam razão suficiente de nossas percepções e pensamentos futuros, já que seriam decorrências, “ainda que contingentes, de nossos pensamentos e percepções precedentes”<sup>40</sup> Através, portanto, desta cadeia de representações mentais, estariam sendo forjadas as relações que se estabelecem entre as várias hecceidades que contracenam em um dado tempo e lugar.

Assim sendo, poderíamos dizer que, a partir de um determinado momento, Leibniz teria formulado a noção de real considerando a interação da mente com a matéria do mundo sensível, adentrando a esfera de uma concepção de mundo pautada no pampsiquismo – algo que estaria em absoluta conformidade com a herança neoplatônica.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>39</sup> Ibidem p. 39.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>41</sup> **Pampsiquismo.** A posição que sustenta que todas as partes da matéria implicam consciência, ou então a visão mais holística segundo a qual o mundo inteiro “não é mais do que o véu de um reino infinito de vida mental” (Lotze). O mundo, ou a natureza, produz criaturas vivas, e, em conformidade, deveria ele mesmo ser concebido como um organismo vivo e animado, que pode literalmente descrever-se como possuidor de razão, emoção e de uma “alma do mundo”. A tese de que o homem é um microcosmo, ou uma pequena versão do cosmo que pode, portanto, ser compreendido em termos antropomórficos, é tema

Cito, em abono da hipótese acima, excerto do *Discurso de Metafísica*:

Mais, toda a substância é como um mundo inteiro e como um espelho de Deus, ou de todo o Universo, que cada uma exprime à sua maneira, quase como uma mesma cidade é diversamente representada segundo as diferentes posições de quem a vê. Assim, o Universo está, de certo modo, multiplicado tantas vezes quantas as substâncias existentes (...) <sup>42</sup>

Compare-se, no entanto, agora, com outra passagem, igualmente do *Discurso de Metafísica*:

Finalmente, as graças de Deus são graças totalmente puras sobre as quais as criaturas não têm pretensão alguma; contudo, como, para explicar a escolha que Deus faz ao dispensar estas graças, não basta recorrer à previsão absoluta ou condicional das ações futuras dos homens, também não é preciso imaginar decretos absolutos, que não tenham nenhum motivo razoável. <sup>43</sup>

Caberia, aqui, perguntar como seria possível coadunar a compossibilidade, como uma lei lógica que preside a configuração das circunstâncias que se apresentam no mundo, com uma interferência divina aleatória, que distribui graças ao seu talante?

Na citação anterior, podemos observar que, novamente, Leibniz trata o Universo e Deus como algo similar – fato que volta a reforçar a ideia do caráter imanente do divino que permeia o tecido do Universo – fazendo contraponto mais intenso com a propriedade transcendente do Deus cristão, presente na citação acima.

---

essencial da filosofia grega; foi posteriormente transmitida à Idade Média através do neoplatonismo, e muitos filósofos a adotaram, entres eles Leibniz, Schopenhauer e Schelling. Sua versão moderna mais inteligível é talvez a posição que defende, por razões ecológicas que deveríamos conceber o mundo como um organismo complexo (às vezes denominado de modo um tanto pedante, Gaia) cuja unidade é tão frágil quanto a de qualquer ser vivo. ( BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Tradução de Desidério Murcho ... et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997).

<sup>42</sup>Ibidem, p. 27.

<sup>43</sup> Cf. *Discurso de Metafísica*, p. 75.

### 3.4- POSSIBILIDADE, COMPOSSIBILIDADE E INCOMPOSSIBILIDADE:

Deixemos de parte, por ora, as interferências divinas no mundo e vamos nos ater ao alcance do conceito de possibilidade em Leibniz que, para ser definido em seu real teor, precisa ser sopesado sob o viés de outros dois conceitos correlatos: o da compossibilidade e o da impossibilidade.

Algo é compossível quando pode ser suportado por uma mesma substância individual sem contradição; a impossibilidade é a negação desse conceito. Ora, tal definição significa dizer que o conceito de possibilidade, em Leibniz, é uma relação de ordem lógica. A substância de João não pode conter qualquer atributo que seja contraditório; assim sendo, João não pode ser branco e negro, ao mesmo tempo, pouco e muito inteligente, ágil e vagaroso. Logo, a hecceidade de qualquer substância individual é dada a partir de possibilidades de ordem lógica e todas as hecceidades assim se processam e se combinam dessa forma para que o tecido do melhor dos mundos possíveis possa ser construído.

O alcance, portanto, da expressão “*o melhor dos mundos possíveis*” se dá na esfera da otimização matematizante: trata-se de um mundo que é abordado sob um prisma orgânico, feito sob a intenção de promover as melhores condições de aprimoramento moral, em que as possibilidades se realizam sem contradição, tanto no que diz respeito à constituição interna das mônadas, quanto no que diz respeito ao conjunto de todas as mônadas, vistas em orquestra.

Se tomarmos por ponto de partida a criação sob um viés neoplatônico, a emanção contínua da essência de Deus – que se processa por transbordamento – dá ensejo à instanciação das qualidades do Ser Supremo em vários níveis de proximidade e perfeição. À medida em que se afastam do Uno, as instanciações vão decaindo em fidelidade à fonte primordial, dando ensejo à cristalização de algumas qualidades que não se contradizem dentro da hecceidade de cada substância individual e que se coadunam com outras hecceidades que, por sua vez, guardam, igualmente, coerência interna.

No conjunto, todo o sistema reflete a totalidade perdida e cada uma das possibilidades de conjugação vai se realizando no fluxo do *continuum*. Adotado o viés neoplatônico, temos, então, uma atualização de aspectos metafísicos regidos por leis imanentes que buscam otimizar as condições de aprimoramento moral do sistema.

A leitura teológico-cristã traria dois problemas de resolução discutível: a participação da vontade divina na criação do mundo fenomênico retiraria a este último qualquer mérito no direcionamento para o aprimoramento moral, já que, *ab ovo*, não existiria qualquer desdobramento em cadeias causais que pudessem estar dissociadas da escolha de Deus, exercida no ato inaugural do mundo.

Igualmente, a infusão do antropomorfismo na finalidade do cosmos deixaria à margem de qualquer explicação o sentido dos existentes não-humanos.

Podemos aqui observar que na *Monadologia* – obra escrita em 1714, portanto, dois anos antes de seu falecimento – Leibniz sustenta, sob a tese 73, **de forma genérica**, que não há morte absoluta na natureza, no sentido de separação da alma, e que morte significa envolvimento e diminuições. Ou seja: seu pensamento vai além dos limites do humano, no que tange às suas considerações. Logo, a assunção teológica provoca um estreitamento das fronteiras, quando cotejadas com aquelas que são filosoficamente admitidas.

No que tange à questão da liberdade na configuração do mundo, dado que Leibniz admite que todos os seres dotados de mente podem, igualmente, criar por emanção, temos que admitir, por amor à coerência, que é plausível um certo grau de liberdade na dimensão condicionada do existir fenomênico, já que, diante de certas circunstâncias, abrem-se algumas variantes para o desdobramento dos fenômenos; mas qualquer desdobramento terá, no entanto, consequências que serão refletidas no conjunto.

Nesse sentido, transcrevo excerto retirado de artigo de Edgar Marques:

A existência, no intelecto divino, de representações que agrupam subconjuntos do conjunto dos possíveis somente pode ser afirmada, portanto, em função da pressuposição de que nem todos os possíveis são compossíveis, o que faz com que se possa considerar que as representações

referentes aos mundos possíveis são um produto da aplicação ao universo total dos possíveis, das relações de compossibilidade e impossibilidade mútuas. Teríamos, dessa maneira, as representações das substâncias individuais como básicas e as representações dos mundos possíveis como derivadas.<sup>44</sup>

Existiria, portanto, uma lógica necessitante que presidiria à configuração dos possíveis, sem que se possa negar - ainda que dentro de uma margem estreita - um certo grau de liberdade que reconfiguraria a harmonização de todos os possíveis no fluxo do *continuum*.

Edgar Marques sugere a existência de uma tensão no pensamento de Leibniz, no que tange à natureza da mônada - que não é passível de interagir com outras mônadas - mas que, ao mesmo tempo, pode ser classificada como compossível ou não com outras. A solução para o problema - ele próprio a aponta - estaria no princípio da harmonia pré-estabelecida que, no entanto, permaneceria como uma **relação exterior à mônada**, responsável pela dicção do que seria compossível e impossível - algo que, de qualquer forma, deveria estar incompatibilizado com a noção que dela se tem ( sem portas, nem janelas, portanto, sem comércio com qualquer coisa que lhe seja exterior).

Penso que a dificuldade apontada por Edgar Marques poderia ser diluída com a consideração de que as mônadas podem ser substâncias aparentemente distintas, mas que possuem, a rigor, um substrato comum, já que compõem um Todo Orgânico Universal. A compossibilidade das substâncias ocorre, portanto, pela participação na natureza desse Todo: o direcionamento comum deste corpo universal infunde em cada uma das substâncias individuais que lhe são inerentes a mesma tendência. Há que haver, pois, uma coerência ( uma compossibilidade) das partes com o Todo, ou, em outras palavras, com a Mente Universal por triangulação.

Pensem em um organismo saudável, onde cada célula cumpre a sua função, em sintonia com sua natureza individual; o seu papel, no entanto, no conjunto do organismo é dado - não por interação direta com outras células -

---

<sup>44</sup> MARQUES, Edgar. *Possibilidade, compossibilidade e impossibilidade em Leibniz*. In *Kriterion: Revista de Filosofia*, vol. 45, no. 109, Belo Horizonte, Jan-Junho de 2004.

mas por leis biológicas de mediação das funções dentro do corpo. É da natureza, por exemplo, do pâncreas prover o corpo de insulina. Mas a insulina que regula o açúcar no sangue não é produzida diretamente por um apelo do próprio aparelho circulatório, mas por uma determinação que transcende o corpo, no sentido de que deve ser mantido um estado de homeostase, de equilíbrio geral, para que o todo orgânico se mantenha em funcionamento otimizado. Ora, aberraria contra a coerência orgânica se o pâncreas não mantivesse uma fidelidade, a um só tempo, interna e externa, com as suas funções no conjunto. Ele obedece, portanto, à sua própria natureza e à finalidade para a qual existe dentro do corpo.

De forma que, seria plausível agregar ao predicado “*sem portas ou janelas*” a seguinte explicação: não há portas ou janelas nas mônadas, porque, em verdade, não há interior e exterior, em sentido forte, a serem delimitados; as mônadas são átomos espirituais que, na configuração do conjunto, tornam-se amálgama de um cenário único.

Quer-nos parecer que uma leitura que aborda o cosmos sob esta estrutura organizante, seria passível de uma metáfora, tal como acima expusemos. Por óbvio, a inserção da liberdade em um tal sistema resta prejudicada em parte: a liberdade não é uma **prerrogativa absoluta dentro de um sistema que impõe um propósito**. O conjunto transcende o existente singular e o direciona para um papel a ser cumprido dentro do todo. **Mas este papel pode ser bem ou mal cumprido**: nisso consiste o espectro da liberdade das mônadas.

Metaforicamente, o sistema está voltado para a manutenção do corpo, mas possibilidades ‘genéticas’ dormentes, por exemplo, podem ser acordadas para prejudicar a matemática do conjunto e, com isso, reconfigurar a expressão das forças singulares em interação mediada. Atitudes nefastas podem acordar estas forças de sublevação. Atitudes em consonância com a economia do sistema levam à sua otimização, ou, em termos metafísicos, em maior aproximação com o Bem Supremo.

Uma tal hermenêutica honraria o tributo evidente que os filósofos ocidentais devem à tradição grega – Leibniz incluído – já que as próprias leis naturais seriam demonstração inequívoca de que uma Inteligência Universal

patrocina as manifestações fenomênicas, dispensando um ato de vontade divina.

No que tange a essa questão, há vários comentadores que buscam definir qual teria sido o critério utilizado por Deus para a escolha do melhor, no ato inaugural do mundo, entre eles, Nicholas Rescher, David Blumenfield e Donald Rutherford.<sup>45</sup> No entanto, quer-nos parecer que Bertrand Russel foi, mais uma vez, preciso, ao observar que a lei lógica que preside à compossibilidade dispensaria qualquer ato deliberado de criação divina. Reproduzo:

O existente – diz Leibniz – é o ser que é compatível com o maior número de coisas. Nestes termos, não há menção a Deus, e aparentemente, não há ato de criação. Nem há necessidade de qualquer outra coisa que não a pura lógica para determinar o que existe. (...) Disso decorre, teoricamente, que a lógica pode decidir a questão de qual grupo de compossíveis é o mais abrangente, e esse grupo, conseqüentemente, existirá.<sup>46</sup>

Em resumo, a compossibilidade é a não-contradição entre os atributos de uma substância individual e entre as várias substâncias individuais de um todo. O melhor dos mundos possíveis é aquele que, regido por esta lei de não-contradição, produz a maior variedade possível com o máximo de simplicidade possível, obedecendo, portanto, a leis matemáticas de otimização e maximização, que o próprio Leibniz compararia à estrutura da arte barroca.

Se fizermos a ponte entre estas noções relativas à compossibilidade e a possível afirmação de que o mundo contingente possui uma textura psíquica, teremos como resultado a conclusão de que todos os existentes são produto da mesma substância inextensa proveniente da atividade das mentes e, portanto, todas as substâncias extensas (atualizações das mônadas inextensas ou enteléquias) são manifestações degeneradas da mesma substância, daí a razão pela qual elas guardam entre si relações de compatibilidade lógica e respondem pela coesão do cosmos. Nos vários pontos do fluxo do *continuum*, portanto, todas as substâncias individuais estariam em resposta unissonante às cadeias causais contingentes deflagradas dentro de um dos mundos possíveis.

---

<sup>45</sup> RESCHER, *Leibniz's Metaphysics of Nature*, p. 4, apud ROINILLA, Markku, *In Leibniz On Rational Decision Making* – acesso pela internet em 24/03/2013 -< <http://philpapers.org/rec/ROILOR>>.

<sup>46</sup> RUSSEL, Bertrand. *A history of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster, p. 594.

O princípio da identidade dos indiscerníveis garante que a interação de todas as substâncias individuais estará de acordo com a manifestação dos modos pelos quais elas são reconhecidas como tais. Há quem entenda, no entanto, este conceito, fazendo extensão dele para todas as manifestações possíveis da mesma substância, ainda que não atuais, sob o argumento de que a hecceidade de uma substância envolve tudo o que ela é no passado, no presente e no futuro.

Entendo, no entanto, que a hecceidade de uma substância só pode ser aquilatada diante da substância atual e existente. Assim, a substância de João, como existente, guardará uma coerência entre todos os atos no passado e no presente, que condicionarão o futuro. Mas as possibilidades da substância virtual de João, em interação com todas as outras possibilidades de todas as outras substâncias virtuais, estariam vinculadas cada qual a um sistema diferente, onde as respostas de otimização do conjunto seriam harmônicas dentro daqueles outros sistemas. Seriam previsíveis as atitudes passadas, presentes e futuras das ações virtuais de João, **em combinação com todas as atitudes de todas as outras substâncias virtuais**. Assim, por exemplo, Brutus, em outra configuração dos mundos possíveis poderia não ter matado César, sem que isso fizesse colapsar a hecceidade de Brutus, já que estamos falando de uma nova configuração conjunta de manifestações dessa hecceidade – aliás, definida por GILLES DELEUZE e FELIX GUATARRI como individuação sem sujeito.<sup>47</sup>

Transcrevo texto de MURILO DUARTE COSTA CORREA que, igualmente, aborda o conceito de hecceidade sob o viés de DELEUZE:

A hecceidade é um modo de individuação muito diverso daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância. **Tudo nela é relação de movimento e de repouso entre moléculas e partículas, poder de afetar e de ser afetado.** Mesmo quando os tempos são iguais, **a individuação de uma vida não é a mesma que a individuação do sujeito que a suporta. Não se trata do mesmo plano: plano de consistência ou de composição**

---

<sup>47</sup> MONTEIRO, Silas Borges. *Hecceidade como individuação sem sujeito*. Acesso pela internet em 23/03/2013 < <http://egrifo.wordpress.com/2011/02/26/hecceidade-como-individuacao-sem-sujeito>>.

das hecceidades, que só conhece velocidades e afetos, e o plano inteiramente outro das formas, das substâncias e dos sujeitos.<sup>48</sup>

O conceito, tal como enunciado acima, já subtrai do seu horizonte o elemento que toca no cerne da substância; em outras palavras, as hecceidades se forjam na interação com o Universo: *movimento e repouso entre partículas e moléculas, poder de afetar e de ser afetado*.

Ora, é possível, então, afirmar a liberdade?

Como já dissemos, a manifestação dos existentes no mundo contingente não pode ser dita absolutamente livre, pela óbvia razão de que a própria estrutura do espaço-tempo, bem como a extensão – atributo inerente às relações entre as substâncias, segundo Leibniz - não permitem o exercício pleno de qualquer escolha que pudesse ser feita em um mundo virtual. Mas dentro de um espectro limitado, alguns caminhos poderiam ser escolhidos e outros, rejeitados. Mantida a coerência do sistema, quaisquer opções individuais guardariam ressonância com as opções individuais de todas as outras substâncias individuais, dentro de um mesmo mundo possível – e, por isso, orgânico. **O resultado final poderia ser a afirmação da liberdade do macroorganismo**, já que, no conjunto, seu caminhar poderia ter sido diferente do que foi, posto que o desdobramento de sua história não estava submetido a qualquer ação logicamente necessária.

Se a finalidade da existência é o aperfeiçoamento moral, poderíamos dizer que a razão imanente empreende esforços para que um apuro ético se imponha.

Lembramos que, a prevalecer a influência neoplatônica, ser livre é submeter-se a uma ordem racional, imitando a natureza em sua submissão à ordem natural.

Neste ponto, podemos detectar uma tensão entre a tradição da filosofia clássica e as concepções paradigmáticas da filosofia moderna, onde o conceito de razão se divorciou completamente da natureza e se tornou privilégio exclusivo do sujeito cognoscente – o homem. Tão difícil, por isso, resgatar a noção de que a Natureza possui uma ordem racional imanente, de primeiro

---

<sup>48</sup> **CORREA**, Murilo Duarte Costa. *Sobre o conceito de hecceidade*. In *A Navalha de Dali*, <<http://www.murilocorrea.blogspot.com.br>> acesso pela internet em 20/04/2013.

estrato, que deve ser seguida de uma ordem moral, de segundo estrato, onde uma não se contrapõe à outra, mas a inclui.

Para os pensadores modernos, vinculados à tradição cristã, há uma dificuldade em destituir o homem de um estatuto privilegiado diante do Cosmos, já que seria a espécie humana aquinhoadada de plena liberdade de escolha, pelo próprio Deus.

De qualquer forma, o que temos a pontuar é que não entendemos plausível que se conceda ao conceito de hecceidade a extensão de uma identidade para além da mônada atualizada: enquanto possibilidades combinadas, as substâncias individuais aguardam a conjugação com todas as outras para definirem sua ação de resposta.

#### 4 TRANSCENDÊNCIA DO DIVINO OU IMANÊNCIA NA NATUREZA?

A mim, me satisfaz a ideia de que a máquina do mundo foi construída com uma grande sabedoria, que todas estas maravilhas se produzem por seu próprio funcionamento e que os corpos orgânicos em particular se desenvolvem - assim me parece – a partir de uma sorte de pré-formação. Concordo, então com o autor, quando ele rejeita a ficção de uma natureza criada, dotada de razão, e que formaria e dirigiria a máquina dos corpos. Mas não creio que disso decorra que devamos negar toda a força criada ativa, inerente às coisas, nem que essa negação entre em consonância com a razão.<sup>49</sup>

Leibniz desenvolve, neste texto, publicado em 1698, a ideia que já se encontrava no *Discurso de Metafísica* – que foi publicado em 1686 :existe uma força criada ativa nas coisas ; esta é que se mantém, na natureza, não a quantidade de movimento, como afirmava Descartes; a **força ativa** (ἐνέργεια) – que é inerente às próprias coisas <sup>50</sup> - conta, no entanto, com um substrato de ordem metafísica, que requer uma inteligência ou substância espiritual.

O excerto acima diz respeito a uma polêmica havida com Jean Christophe Sturm, professor de matemática e física em Altdorf, no que tange a dois problemas: primeiro, o da natureza das coisas e segundo, se há, nas coisas criadas, algum tipo de força, o que Sturm parecia negar.

Pretendemos nos ater ao segundo problema, posto que a questão subjacente é: o divino é imanente à natureza fenomênica ou o divino é um ser transcendente ao mundo criado?

A resposta a esta questão – que é subliminar à discussão travada com Sturm – poderia, teoricamente se fazer por inferência lógica, diante do raciocínio que Leibniz oferece quando trata do problema do movimento e do repouso dos corpos. Senão, vejamos:

---

<sup>49</sup> LEIBNIZ, G. *De la nature en elle-meme. In Opuscles philosophiques choisies*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 197.

<sup>50</sup> Cf. *Discurso de Metafísica*, p. 44.

#### 4.1 - Polêmica com Sturm: força criada ativa x atuação divina

Tentemos reconstruir a argumentação de Leibniz, no enfrentamento com Sturm:

1- Sturm parece negar que haja qualquer força nas coisas criadas que possa explicar o seu movimento; para este autor, as coisas seriam movidas diretamente por Deus, razão pela qual ele se inscreve entre os ocasionalistas, já que as coisas se apresentam como ocasião da atuação divina.

2- No entanto, se Deus necessita intervir em toda e qualquer ocasião de movimento, ele operaria sempre de forma extraordinária, introduzindo milagres perpétuos no mundo: haveria sempre, em cada movimento, uma extrapolação das causas de ordem física, e nisso residiria o conceito de milagre, para Leibniz.

3- Leibniz pontua, assim, a partir disso, sua discordância com os postulados ocasionalistas, com os quais flertara na juventude: se Deus fosse obrigado a agir diretamente sobre as coisas criadas, para produzir-lhes movimento, teria demonstrado sua menor potência por não ter conseguido produzir um mundo que apresentasse uma economia de funcionamento otimizada.

4- Apresenta, então, o conceito de **força ativa** existente nas coisas, mas proveniente, contudo, da Inteligência Divina, sendo, portanto, a Sua marca nas coisas criadas.

5- Em suma: Leibniz quer chamar a atenção para o fato de que o ocasionalismo acabaria por desaguar, de alguma forma, no spinozismo; ou seja: haveria uma única substância no universo, dotada de potência causal - a substância divina<sup>51</sup>.

A polêmica, nesse ponto, ganha contornos de embate, já que os defensores do ocasionalismo invalidam a crítica leibniziana, sob o argumento de que Deus põe as leis da natureza que justificam as ocasiões para a

---

<sup>51</sup> Cf. JOLLEY, Nicholas. *Leibniz*. London: Routledge, 2005, p. 44/45.

interferência divina no mundo; portanto, não há qualquer milagre na atividade motriz de Deus.

Em abono do que acima afirmamos, reproduzimos NICHOLAS JOLLEY:

O problema com o ocasionalismo é devido a que este introduz milagres perpétuos no mundo, e isso seria contrário à sabedoria divina. Bayle, com sua peculiar inteligência, dá voz a um certo sentimento de perplexidade diante desta objeção, que será compartilhada pelos leitores com um mínimo de conhecimento quanto aos ensinamentos ocasionalistas (...).<sup>52</sup>

E segue, reproduzindo BAYLE:

A razão pela qual esse homem inteligente (Leibniz) entende o sistema cartesiano (i.e. o de Malebranche) como sendo-lhe pouco palatável, a mim me parece estar baseada em uma falsa suposição; não é possível que se diga do sistema das causas ocasionais, com sua recíproca dependência do corpo e da alma, que ele faz as ações de Deus incidirem em intervenções miraculosas de um *deus ex machina*. Se Deus intervém entre ambos, de acordo com as leis gerais, em fazendo assim, ele nunca atua de forma extraordinária.<sup>53</sup>

Resta patente que, na réplica dos ocasionalistas, ficou demonstrado que não foi atingido o cerne da questão de fundo que preocupava o nosso filósofo. Para que algo possa ser definido como *substância*, diria Leibniz, precisa estar investido de potência causal. Do contrário, teríamos leis naturais dotadas de um mero aspecto extrínseco, fazendo com que a realidade se processe por saltos e sem intermediários<sup>54</sup>.

Para resolver o problema, Leibniz vai recuperar a noção de enteléquia, advinda de Aristóteles, para sustentar sua organização de mundo, e asseverar que o divino transcendente deixa sua marca nas coisas para que elas se movam a si mesmas, assumindo, neste particular, um aspecto imanente. Assim

---

<sup>52</sup> JOLLEY, Nicholas. *LEIBNIZ*. New York: Routledge, 2005, p.43 ( tradução nossa).

<sup>53</sup> Ob.citada, 43-44.

<sup>54</sup> SPARVOLI, Wilson Alves. *Possíveis e existentes em Leibniz*. In *Cadernos Espinosanos*, vol. XXIII, pag. 65– acesso pela Internet em

13/11/2013<<http://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/ARTIGOS/numero%2023/wilsonalves.pdf>>.

sendo, Deus, no pensamento de Leibniz, assumiria um aspecto dual, em contraposição ao Deus dos ocasionalistas que, sendo puramente transcendente, influi diretamente na matéria.

A argumentação se colocaria, para Leibniz, da seguinte forma:

- a) as mônadas são unidades metafísicas primordiais;
- b) como unidades metafísicas (potência), elas são como células da Mônada Suprema, que é Deus, portanto, dotadas da mesma força criadora;
- c) as mônadas existentes (ou enteléquias, atualização das mônadas metafísicas), guardam em si as mesmas propriedades das mônadas metafísicas, de forma que elas assumem a autoria do movimento no mundo (movimento em sentido amplo, tudo o que sofre transformação) e se harmonizam entre si por uma operação triangulada com a Mônada Suprema).

A síntese articulada deduzida acima poderia encontrar sustentação nos excertos que a seguir reproduzimos, retirados do texto *Da Natureza em si mesma*:

Se nós atribuimos à nossa alma a força imanente para produzir as ações imanescentes ou, o que resulta igual, para produzir o agir de forma imanente, então nada impede - e, ao contrário, é lógico admitir - que a mesma força é também inerente a outras almas ou formas, ou se for preferível, às naturezas de outras substâncias; a menos que alguém suponha que, de todas as coisas na natureza que nós conhecemos, apenas nossas almas sejam ativas, ou que toda potência de ação imanente é, por consequência, vital, e se assim se pode dizer, ligada à inteligência - afirmação que certamente nenhuma razão confirmaria, e que não seria defensável, a menos que se combata contra a veracidade.<sup>55</sup>

E mais adiante, Leibniz complementa:

---

<sup>55</sup> LEIBNIZ, W.G. *De la nature en elle-même. In Opuscules philosophiques choisies*. Paris: J.Vrin, 2001, p. 215 (tradução nossa).

Tenho sustentado que a comunicação das substâncias ou mônadas entre elas não se explica por um influxo, mas por um **acordo** existente com a sua fonte, dentro da pré-formação divina: cada mônada está harmonizada com todas as outras que lhe são estrangeiras, **bem como obedecem à sua força interna e às leis de sua natureza**, e é assim também que se dá a união da alma ao corpo.<sup>56</sup>

O tormentoso problema da filosofia cartesiana – a união da alma e do corpo – encontrou, no pensamento de Leibniz, a saída da equiparação com a entelúquia ( mônada em ato), onde matéria e forma estão unidas por força dessa pré-harmonização perpetrada pelo divino. E indo além de Descartes, Leibniz expandiu esta pré-harmonização para todas as mônadas em conjunto, de forma que esta configuração é a pedra angular da consideração do Universo como um organismo, que ele bem traduziu, diversas vezes, na metáfora do Oceano.

Ora, a consideração do Universo como um corpo único é o ponto de partida para a formulação da resposta adequada à questão da transcendência ou imanência do divino na natureza; e percebemos claramente que, nos textos onde Leibniz rende homenagem à tradição cristã, o sistema desmorona do ponto de vista filosófico, não raro entrando em um círculo vicioso, do qual não é possível sair. Senão, vejamos:

#### 4.2 – Tradição cristã x neoplatonismo

31- (...) E quanto a essa ciência de Deus, que é a previsão, não da fé e dos bons atos, mas de sua matéria e predisposição ou do que o homem, por seu lado, contribuirá para elas (...) parece a vários que se poderia dizer que Deus, ao ver o que o homem faria sem a graça ou assistência extraordinária ou, pelo menos, o que ele fará da sua parte, abstraindo da graça, poderia resolver-se a dar a graça àqueles cujas disposições naturais fossem as melhores ou as menos imperfeitas e más. Mas ainda que assim fosse, pode dizer-se que estas disposições naturais, enquanto são boas, são ainda efeito de uma graça, se bem que ordinária, pois Deus deu mais vantagens a uns do que a outros; (...)<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Ob. Citada, p. 215-217 ( tradução nossa).

<sup>57</sup> Cf. **LEIBNIZ**, G. *Discurso de Metafísica*. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 76.

Ao final desta tese, Leibniz desiste de especular sobre os critérios divinos para a distribuição das graças, e assenta que a pessoa de João ou Pedro deve existir, dotada das graças ordinárias e extraordinárias porque “*agradou a Deus escolhê-las entre uma infinidade de pessoas possíveis*”.

Se levássemos em conta apenas este texto isolado, seríamos levados a dizer que o divino em Leibniz é transcendente e caprichoso: Deus é um totalmente outro em relação ao mundo, de feição antropomórfica, que cria seres imperfeitos e depois se distrai, distribuindo-lhes, aleatoriamente, graças ordinárias e extraordinárias, de forma a amenizar o tédio de estar só na perfeição.

Ora, a ingenuidade da construção não faz jus ao sofisticado aparato conceitual do nosso autor.

CHRISTIA MERCER levanta a possibilidade de que, após 1671, o pensamento de Leibniz tenha se expandido para considerar que a harmonia reflexa possa ser encontrada em todas as substâncias, sustentando que esta **força imanente** à qual o nosso autor se refere, pudesse ser encontrada em todo e qualquer existente no mundo, ficando, assim mais próximo das concepções neoplatônicas. DANIEL SCHULTHESS faz referência aos anos de 1680-1690, como sendo o período dentro do qual o pensamento leibniziano apresentou uma evolução, deixando registrado que as abordagens histórica e sistemática são contraditórias entre si: o que se ganha por um lado, se perde por outro.<sup>58</sup>

Em resumo, estamos dentro de uma questão, na filosofia de Leibniz, onde a resposta terá que ser dada pela reconstrução da tessitura de seu arsenal conceitual, dado o fato de que há uma aguda dissonância de desdobramentos, quando se parte das teses teológicas e quando é seguida a linha da tradição neoplatônica.

Assim sendo, em resumo, poderíamos resgatar a concepção leibniziana de mundo da seguinte forma: o universo é constituído por uma pluralidade de mônadas, que se ajustariam porque obedecem à batuta harmonizadora de Deus; a regência de Deus incide sobre os vários elementos da orquestra

---

<sup>58</sup> SCHULTHESS, Daniel. *Leibniz et l'invention des phénomènes*. Neuchâtel: PUF, 2009, p. 26.

cósmica, inclusive sobre as substâncias não-humanas e não dotadas de mente.

Deus, em sua onisciência e onipotência, seria o ser capaz de instilar em todas as possibilidades que n'Ele existem a tendência para que se atualizem, na dependência apenas dos elementos com os quais terão que se combinar em um dado momento. É a otimização proveniente desta arte combinatória que regerá o tempo de germinação de cada um dos possíveis, posto que tudo se entrelaça com e repercute em tudo. Haveria, portanto, uma liberdade – embora não absoluta – na consecução das cadeias causais que eclodem a partir de uma interação com todas as outras, possíveis e existentes, mediadas pelo princípio do melhor.

Essa teia relacional presente no Universo, conferindo-lhe a feição de uma tapeçaria única, por óbvio, é incompatível com a noção de um deus puramente transcendente: se isso a que chamamos Universo é um todo orgânico, imantado de um propósito, Deus é a Inteligência Superior que permeia essa tessitura, que liga todas as partes entre si, desenhando uma paisagem unificada. Portanto, a metáfora do oceano autoriza a que se conclua pela imanência do divino no Universo, sendo a transcendência apenas uma relação de parte/todo.

No texto *Princípios da Natureza e da Graça*, produzido em 1714, portanto, dois anos antes de sua morte, Leibniz afirma expressamente que a produção do Universo é **um ato de vontade de Deus**. No entanto, não seria absurdo sustentar que, em uma leitura de segunda camada, fosse possível interpretar essa *escolha divina* como um processo imanente à natureza, regido pela lei lógica da compossibilidade. **Nesta lei, estaria assentada a expressão de uma Inteligência Superior, que não poderia ser dissonante de uma vontade que carregasse o mesmo predicado**. Reproduzo:

10. Da perfeição suprema de Deus depreende-se que, ao produzir o universo, **Ele terá escolhido** o melhor plano possível, onde haja a maior variedade com a maior ordem, com o melhor ordenamento do terreno, do lugar e do tempo: com o máximo efeito produzido pelos processos mais simples; com o máximo de poder, de conhecimento, de felicidade e de bondade nas criaturas, que o universo podia acolher. Como todos os possíveis no entendimento de Deus aspiram à existência na proporção das suas perfeições, o resultado de

todas essas pretensões será o mundo atual o mais perfeito que for possível. E, sem isso, não seria possível dar razão de porque é que as coisas foram assim, e não de outro modo. (M. §§54 ; 55 ; 58)<sup>59</sup>

Em outro momento, sob a tese 14 do Discurso de Metafísica, Leibniz assume sua filiação à herança neoplatônica, no que tange à criação, por emanção contínua, de todas as substâncias:

Ora, em primeiro lugar é notório que as substâncias criadas dependem de Deus que as conserva e **até as produz continuamente por uma espécie de emanção, como nós produzimos os nossos pensamentos.**<sup>60</sup>

Pela vertente do neoplatonismo, o argumento poderia valer-se da metáfora do organismo para sustentar a natureza dual do divino (transcendente e imanente a um só tempo): meu corpo **transcende** a vida das minhas células. Todas elas morrem e são substituídas antes que eu mesma experimente a morte. Eu não dependo da vida de uma célula singular, mas todas as células singulares dependem da força vital que emana do meu todo. Essa força vital que emana do meu todo permeia cada uma das minhas células singulares: esta é a imanência da força vital presente em cada uma das minhas células.

A diferença é que, quando se fala da transcendência do divino, estamos falando da transcendência de uma força vital infinita e perfeita, que não está sujeita à morte: ela é a transcendência que subsiste por si mesma a todos os aspectos finitos de suas partes.

Portanto, esta imanência do divino que se pode vislumbrar, no mundo, advém da noção de UNIDADE do Cosmos, e está intimamente relacionada com a ideia de que o universo é um corpo só, um só organismo.

Em abono da afirmação acima, cito CHRISTIA MERCER, que vai buscar nos textos de Plotino, a sustentação para a transcendência e a imanência simultâneas do UNO:

---

<sup>59</sup> *Princípios da Natureza e da Graça*. [www.lusofia.net](http://www.lusofia.net), p. 9 ( grifo nosso).

<sup>60</sup> *Discurso de Metafísica*, p. 37 ( grifo nosso).

Estes textos sugerem a solução para o nosso problema quanto à questão de como o UNO pode ser, ao mesmo tempo, transcendente em relação a seus efeitos e imanente a eles. Com fito a entender isso, nós precisamos apenas reconhecer aquilo que um pesquisador chamou de “dependência não-recíproca”. O UNO é transcendente porque existe totalmente independente de todas as suas criaturas e não precisa de qualquer outra coisa para ser o que é. Para as coisas criadas, tal não é o caso; elas dependem total e constantemente do UNO.<sup>61</sup>

A argumentação de CHRISTIA MERCER deve-se, exatamente, à sua pesquisa que aponta para a influência predominante da tradição neoplatônica sobre a constituição do pensamento leibniziano.<sup>62</sup>

A doutrina da emanção - de extrato neoplatônico, como já o dissemos - sustentava que as coisas criadas emanam do Uno, e elas, por sua vez, igualmente, criam por emanção, imitando a fonte criadora. Leibniz, seguramente, não esteve infenso a esta influência que reforça o aspecto transcendente e imanente do divino. Em abono da asserção, menciono STUART BROWN:

Uma excessiva ênfase dada pelos Neoplatonistas da Renascença ao mágico e ao místico, em detrimento da produção de definições claras, pareceu a Leibniz não ser fiel ao próprio Platão. No entanto, algumas noções neoplatônicas acabaram retidas em sua filosofia, por exemplo, o pensamento de que todas as coisas singulares são um microcosmos do Universo inteiro e

---

<sup>61</sup> MERCER, Christia. *Leibniz's metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2001, p.187.

<sup>62</sup> Marsílio Ficino, por exemplo, no século XV, havia traduzido, para o latim, obras dos antigos gregos, bem como a lendária saga egípcia, narrada por Hermes Trimegisto - nome pelo qual o deus Thoth (egípcio) é assimilado ao deus Hermes, da mitologia grega. Hermes Trimegisto (Hermes Três vezes Grande) teria escrito um conjunto de vários livros, nos quais deixa consignado um corpo de conhecimentos (*Corpus hermeticum*) através do qual a humanidade poderia chegar a conhecer a Deus. Tais textos e traduções tiveram uma revivescência no ambiente cultural dos seiscentos, onde se buscava reintegrar o sagrado à vida, não como “*horizonte sempre visível, mas como solo intelectual da mente europeia*”. (MARIAS, Julian. *História da Filosofia*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004, p.268).

que todas as coisas são emanção de um centro único ( a Mente de Deus) e a imitam, por igual, emanando.<sup>63</sup>

CHRISTIA MERCER registra que, pelos idos de 1670, Leibniz redefiniu a atividade das mentes conscientes como *harmonia de esforços*, traçando a divisa entre as mentes conscientes e inconscientes pela circunstância de que as tentativas ou esforços das primeiras persistem até construir uma harmonia. Essa noção remete quase que imediatamente à concepção de mundo exposta por Platão, no *Timeu* – de raiz pitagórica, onde a necessidade vai sendo cooptada pela Alma do Mundo para criar ordem:

Os pontos de vista de Leibniz, no que tange à atividade da mente, caminharam em direção a uma revisão similar entre o início e o fim de 1671. Em 1670, ele **define o pensamento das mentes conscientes em termos de harmonia de esforços**. Tal como exposto (...), a diferença entre as mentes conscientes e inconscientes está no fato de que os esforços da primeira persistem até que configurem uma harmonia. De acordo com Leibniz, **o pensamento das mentes conscientes consiste nesta harmonia**.<sup>64</sup>

E mais adiante:

Lá pela segunda metade de 1671, contudo, a atividade das substâncias sofreu um incremento e expansão. Há três mudanças notáveis: a atividade das mentes é, agora, primariamente, descrita em termos de “ação por si mesma”; as mentes passam a ser supostamente capazes de perceber a harmonia; e uma versão da harmonia reflexiva foi estendida a todas as substâncias.<sup>65</sup>

Leibniz parece sinalizar, nesta quadra, para uma concepção do real pautada, precipuamente, pela atividade da mente.

CHRISTIA MERCER relata que os comentadores e estudiosos de Leibniz, no século XX, estão de acordo quanto ao fato de que, por ocasião da

---

<sup>63</sup>BROWN, Stuart. *The seventeenth –century intellectual background* In *The Cambridge Companion to Leibniz*, edited by Nicholas Jolley. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 45 ( grifo nosso).

<sup>64</sup> Cf. MERCER, Christia. *Leibniz’s metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2001,p. 342

<sup>65</sup> Conferir MERCER, Christia. *Leibniz’s metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2001,p. 342.

*Monadologia*, o mundo do filósofo era, inteiramente, constituído por mônadas de natureza inextensa, à guisa de um monismo mental.<sup>66</sup> Ela identifica três fases no pensamento de Leibniz quanto a isso:

- 1- no outono de 1670, ele decidiu negar a realidade da matéria;
- 2- no inverno de 1670-1671, ele transformou o princípio passivo, existente nas substâncias corpóreas, em uma coleção de mônadas inextensas;
- 3- nesse mesmo período, Leibniz chegou ao panorganismo: cada substância corpórea possui um princípio passivo que é constituído de uma vasta coleção de substâncias corpóreas, cujo princípio passivo é, igualmente, assim constituído.<sup>67</sup>

Esse desdobramento do pensamento de Leibniz é pontuado, por CHRISTIA MERCER, a partir de cartas escritas pelo filósofo<sup>68</sup>, nas quais há um enfrentamento de alguns problemas, categorizados pela comentadora, da seguinte forma:

- 1-o problema do princípio passivo;
- 2-o problema da plenitude;
- 3-o problema da realidade;

---

<sup>66</sup> Ibidem, p. 255.

<sup>67</sup> Ibidem, p.256.

<sup>68</sup> É de ser ressaltado que foi muito significativa a influência de Jacob Thomasius, mestre de Leibniz, no pensamento de nosso filósofo; não obstante as ideias de Thomasius contemplassem a influência neoplatônica, os matizes teológicos eram bastantes vívidos, de forma que é possível que tenha havido uma inibição da exposição livre do pensamento do pupilo, disso derivada. Como exemplo, cito a concepção de Thomasius quanto à atividade criadora da emanção divina - que não dispensa o controle da vontade da deidade e a absoluta transcendência de Deus. Assumir a imanência do divino na natureza e dispensar a participação da sua Vontade na emanção **constituiria heresia, tanto no aspecto da ortodoxia teológica quanto no aspecto do uso metafísico**. Há registro, no entanto, de que Leibniz, no *Conspectus*, teria admitido que o ser poderia vislumbrar Deus face a face, quando reconhecesse a beleza, a perfeição e a unidade divina de forma imanente em tudo o que existe. Christia Mercer registra que, em carta enviada a Thomasius, Leibniz imputa ao mestre o mérito de haver retornado a Platão, para em seguida expor suas novas concepções, quanto à matéria e a participação de Deus no mundo; sua intenção é sentir, a partir do professor, a ressonância de suas próprias ideias. Esse registro confere a medida da preocupação de Leibniz quanto à aceitação de seu sistema de pensamento e pode constituir prova de que o nosso filósofo foi cauteloso em expor, com liberdade, toda a grandeza de sua argumentação filosófica.

#### 4-o problema metafísico.

Passemos a detalhá-los, conforme categorizados acima, e expostos nas cartas escritas entre 1670-1671.

### **4.3 – O problema do princípio passivo**

De início, Leibniz havia sustentado que a matéria é passiva e inerte e que Deus agiria diretamente sobre ela para explicar o movimento. Neste passo, Leibniz estava próximo dos ocasionalistas, onde a matéria se apresentava como ocasião da atuação da divindade. Mais adiante, após a polêmica com Sturm (1698), Leibniz já advogava a existência de uma força criada ativa na matéria, que explicaria por si mesma o movimento. No entanto, não temos a exposição clara quanto ao que origina esta força criada ativa. O encadeamento de conceitos exsurge na correspondência, de onde se extrai a construção do fundamento metafísico do mundo, onde a mônada tem papel essencial: por ser uma unidade inextensa, de ordem espiritual, a mônada é o aspecto virtual do mundo fenomênico; quando se atualiza, ela traz em seu bojo o potencial criador de que é dotada, enquanto entidade metafísica. Esse potencial criador permeia todo o Universo e seria de uma natureza sutil decorrente da Mente Divina – algo que o século XVII batizou de éter, elemento responsável pela infusão de movimento e vida na matéria. A matéria primeira seria inerte. A matéria permeada pelo éter estaria sob a influência dos esforços da Mente Divina para se organizar e sair do caos.<sup>69</sup>

### **4.4– O problema da plenitude:**

Tal transformação do princípio passivo se imbrica com o problema da plenitude: o éter, à semelhança da Alma do Mundo, é o corpo sutil que garante a coesão das manifestações fenomênicas, onde todas, em conjunto, são espelho da plenitude e do universal. Cada substância simples que compõe uma substância complexa é de natureza espiritual – da mesma natureza da Mente

---

<sup>69</sup> Cf. **MERCER**, Christia. *Leibniz's metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2001,p.272.

Primordial. Logo, tal substrato comum é o elo que transforma o universo em um corpo único. O éter, tal como a *pneuma* dos antigos gregos e estóicos, é o elemento que permeia e ativa aquilo que chamamos de fenômeno, assim como os seres vivos são ativados pela alma. O éter é, assim, a emanção primordial do espírito de Deus que posteriormente busca organizar o produto dessa emanção em unidades de natureza, similares à mente primordial. Daqui se infere que Leibniz, em verdade, pretende expurgar a matéria inerte do mundo: o mundo sensível é projeção dessa emanção divina primordial que constitui um corpo sutil. Da organização do corpo sutil é que deflui o mundo sensível. O problema do intercâmbio entre o mundo de natureza espiritual e o mundo de natureza material vai sendo superado em detrimento deste último, pela negação da realidade da matéria.

#### **4.5 - O problema da realidade:**

Da parte final da exposição acima deflui, portanto, que o mundo sensível não é o cerne do real; logo, não se pode imputar ao fenômeno realidade no sentido forte da palavra, já que àquilo que não tem permanência, que está sujeito à mudança, não se pode atribuir a qualidade de SER. Esta questão tangencia o problema do fluxo do *continuum*, em todos os seus aspectos: tempo, espaço e movimento. Então, para que se possa dizer que algo é real, é preciso postular que cada parte de um corpo seja uma unidade que se combina para formar outra unidade em um organismo mais complexo. Essa unidade é dada pela textura espiritual inerente e inapreensível das coisas manifestas. Essa natureza única que se desdobra em fenômeno é que será responsável pelo cerne da realidade (vitalismo panorgânico). O sofrimento é decorrente das percepções da mente, quando, de fato, o real é algo que transcende tal condição limitada: todas as coisas na natureza são uma única instância da natureza divina, por isso, ativa, unificada e boa.<sup>70</sup>

#### **4.6 - O problema metafísico:**

---

<sup>70</sup> Cf. **MERCER**, Christia. *Leibniz's metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 282.

A saída da natureza única e espiritual, subjacente ao mundo sensível, levou Leibniz a conceber que há nos corpos materiais, quer sejam da ordem dos minerais, vegetais ou animais, uma semente da substância invisível, de caráter tão sutil que seria infensa à corrupção pela morte ou pelo fogo. Assim sendo, Leibniz pôde conceder explicações de ordem filosófica a problemas de ordem teológica, tais como a ressurreição após a morte que - de acordo com a teologia cristã - levará a alma do homem a se reunificar novamente com o seu próprio corpo; por igual, ao problema da transubstanciação, na eucaristia. No que tange ao dogma da ressurreição, diz o nosso autor que a semente da substância que habitou o corpo do homem permanece após a morte, de forma que será ela a responsável pela reconfiguração do corpo ao qual o homem retornará. Nesta quadra, Leibniz dedica-se a questões bizantinas, tratando de problemas tais como o do corpo de um homem que fosse canibalizado por outro. As substâncias estariam, em tese, confundidas (a do canibal e a do canibalizado). Qual dos dois corpos seria reconstruído quando da ressurreição para o retorno do canibalizado? Ao que ele responde que a semente da substância de cada um é indestrutível, não havendo possibilidade de que o corpo do canibalizado se perdesse para o fim da ressurreição. No que tange à eucaristia, o raciocínio é o mesmo, mas utilizado com a peculiaridade de que, por ser Deus, a substância do Cristo está em todo o lugar e ao mesmo tempo. Como há um milagre, na consagração, o pão e o vinho permanecem com a aparência de pão e vinho, mas sua substância cede lugar à substância divina que a tudo permeia.

À parte as idiosincrasias dos dogmas provenientes da teologia cristã, aos quais Leibniz tentou vestir com argumentos de ordem filosófica, o nosso filósofo está, nesta quadra da constituição do seu pensamento, tangenciando questões que são hoje objeto da filosofia da mente; quando ele diz que as percepções dos sentidos são provenientes da mente em si mesma e que estas percepções são paralelas à atividade das substâncias reais de natureza espiritual, ele está acenando com a ideia de que o mundo sensível é constituído de representações mentais.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Cf. **MERCER**, Christia. *Leibniz's metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 285.

De qualquer forma, CHRISTIA MERCER deixa, por igual, registrado que os argumentos tecidos por Leibniz nas cartas a Arnauld são abstrusos e subdesenvolvidos, tendo sido, inclusive, descartados pela maioria dos estudiosos de sua obra, como ideias provisórias, configuradas na juventude. Ela pretende apenas demonstrar, com este relato, a luta de Leibniz para formular sua versão da harmonia pré-estabelecida.<sup>72</sup>

Lembrando DELLEUZE, quando trata deste conceito, já sob formulação robusta, a mônada, como espelho do mundo, é a unidade básica do existente, que retira do seu fundo sombrio, os acordos/acordes com todos os outros elementos. A expressão de cada mônada é sempre modulada a partir da maior ou menor clareza com que opera este espelhamento, enquanto obedece a uma harmonia vertical que se manifesta em dobras e redobras. Ou seja: há um fluxo que é regido por uma harmonia que se reconfigura permanentemente, obedecendo às injunções das mônadas entre si:

No limite, o Universo material acede a uma unidade em extensão, horizontal e coletiva, onde as próprias melodias de desenvolvimento entrem em relações, cada qual transbordando sua moldura e tornando-se o motivo de outra, de tal modo que a Natureza inteira vem a ser uma imensa melodia dos corpos e dos seus fluxos.<sup>73</sup>

Ou seja: a metáfora da melodia remete à expressão de cada uma das mônadas, por força de suas próprias representações internas que, harmonizadas com todas as outras, *transbordam sua moldura e tornam-se motivo de outra*.

Nada mais pitagórico.

## 5 TEORIAS NEOPLATÔNICAS ASSUMIDAS POR LEIBNIZ

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 340.

<sup>73</sup> **DELEUZE**, G. *A dobra – Leibniz e o Barroco*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 232.

CHRISTIA MERCER, em sua obra *Leibniz's Metaphysics*,<sup>74</sup> trata, no capítulo 5 da Parte 3 do pensamento de Platão e dos Neoplatônicos, que teria sido assimilado pelo pensamento de nosso filósofo. No capítulo 6, ela expõe a Metafísica da Divindade, deixando entrever as dificuldades lógicas decorrentes da tentativa de conciliação do pensamento lebniziano com a fé cristã, por ele professada.

É de ser registrado que o platonismo possuía duas vertentes: a pagã e a cristã. A comentadora em pauta não se arrisca a provar a quais pensadores, afiliados ao platonismo, Leibniz poderia estar ligado, mas ressalta que Jacob Thomasius - professor do filósofo de Leipzig, com quem muitas cartas foram trocadas - refere-se, em uma delas, à importância que o pensamento de Plotino exerceu sobre a história do platonismo. Reproduzo:

Nós não podemos provar que esses pensadores foram a fonte principal do Platonismo de Leibniz, mas nós podemos estar certos de que ele teve acesso ao pensamento deles, enquanto estudante em Leipzig. Não apenas Leibniz escreveu, na juventude que: “Platão e com ele Plotino tiveram apelo sobre mim”, como também seu professor, Thomasius, frequentemente, referia-se a Philo e Proclus e credita a Plotino uma grande importância para a história do platonismo.<sup>75</sup>

Ora, Plotino foi um neoplatônico pagão, ferrenho crítico de axiomas basilares da filosofia cristã. Associado a isso, Leibniz, em uma carta a Thomasius, igualmente, proclamava, orgulhosamente, haver reabilitado a filosofia de Aristóteles – um tanto quanto proscrita, no período, pelo fato de que vinha sendo considerada perigosamente anticristã.<sup>76</sup>

CHRISTIA MERCER não adentrou, de forma incisiva, a abordagem das tensões existentes no desenvolvimento da metafísica de Leibniz, embora tenha deixado pistas dessa constatação, consignando que muitos comentadores recentes têm feito associações do platonismo do nosso autor com a cabala

---

<sup>74</sup> Cf. **MERCER**, Christia. *Leibniz's metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 191-195.

<sup>75</sup> Idem, ibidem, p. 178 ( tradução nossa).

<sup>76</sup> Cf. ob. citada, pag. 173 e 175.

judaica, portanto, uma das vertentes da gnose; entre eles, podemos mencionar ALLISON COUDERT.

Incontornável, no entanto, que a articulação das principais noções, erigidas por Leibniz na construção de sua metafísica, torna-se absolutamente fluente quando se escapa das amarras impostas pelos dogmas religiosos.

Passemos, pois, a uma síntese das colocações de CHRISTIA MERCER, quanto aos aspectos neoplatônicos do pensamento de Leibniz.

**5.1 - TEORIA DA CAUSA POR EMANAÇÃO:** qualquer ser, dotado de maior perfeição, pode emanar seus atributos para um outro ser, menos perfeito, sem que, com isso, o ser mais perfeito perca qualquer coisa da sua substância. O detalhe fica por conta do ser menos perfeito, objeto da emanação: este, sim, opera a instanciação do atributo de que é receptor, de uma maneira inferior. No que tange à emanação primordial – aquela que ocorre a partir de Deus para o mundo fenomênico – a consequência incontornável é a transformação deste último em um organismo, onde todas as partes se conectam com todas as outras. A mente tem, como faculdade precípua, a ação; nas substâncias, é o seu princípio ativo. A substância que sofre uma ação está no exercício de seu aspecto passivo (paixão) e neste processo, tal substância tem a expressão do seu ser diminuída.

**5.2- COMPLEXO DE INFERIORIDADE DA CRIATURA:** todas as coisas criadas possuem todos os atributos divinos, mas apenas conseguem instanciá-los de uma forma inferior. Assim sendo, é a multiplicidade das instanciações dos atributos divinos que promove o BEM no mundo fenomênico, porque o divino só se reflete integralmente no conjunto. As substâncias criadas, porque vivem na intermitência de seus estados ativo (ação) e passivo (paixão), estão sujeitas à mudança. Quando sofrem a ação de outra substância, têm diminuído o seu potencial de expressão dos atributos.

Disso decorrem duas consequências:

**5.3- SIMPATIA DE TODAS AS COISAS CRIADAS:** todas as coisas criadas mantêm uma sintonia com todas as partes do mundo criado; a noção de simpatia se destina às coisas destituídas de mente, implicando na interdependência de todas as partes. A autora salienta que, originariamente, esta teoria provém dos estóicos, mas os platonistas lhe conferiram uma extensão maior, afirmando que cada parte do mundo está relacionada de uma tal forma com todas as outras, que todas se comunicam entre si, ou seja, uma ocorrência em uma parte qualquer do universo produz uma reação simpática em todas as outras, ainda que seja pressentida de uma forma inconsciente.

**5.4- HARMONIA REFLEXA:** esta noção é aplicável aos seres dotados de mente e diz respeito às interconexões existentes entre todos eles. A autora informa que Plotino rejeitava a imobilidade estática do mundo de Platão, introduzindo a noção de que o cosmos está repleto de vida, que flui a partir das próprias Ideias (vitalismo panorgânico). A harmonia reflexa estaria interligada ao princípio da Plenitude Harmonizada, ou seja: a ordem existente no mundo, e as inter-relações existentes entre as criaturas, é a responsável pela marcha em direção ao Bem.

No capítulo 6, no entanto, quando trata da Metafísica do Divino, a autora tece a sua argumentação, no que tange ao pensamento de Leibniz, **no sentido de que Deus escolhe, de todos os seus atributos, aqueles que serão objeto de sua emanção e instanciação.** Cito:

Uma vez que o Ser Supremo decide por uma opção emanativa, duas coisas se seguem. Primeiro, uma combinação proposta dos atributos divinos é estabelecida. Isso significa que dentre as opções emanativas ou emanções possíveis da essência divina, uma é escolhida. Segundo: haveria um sem-número de diferentes expressões ou instanciações desta essência.<sup>77</sup>

A comentadora, portanto, não entra na seara da discussão quanto à natureza dessa decisão divina e suas repercussões, por derivação, em todos

---

<sup>77</sup> MERCER, Christia. *Leibniz's metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2001, p. 226.

os conceitos do aparato leibniziano; não obstante, ela sinaliza em outro momento que, de início, Leibniz se eximiu de postular a escolha divina na criação, vindo a fazê-lo posteriormente.<sup>78</sup>

Na pura vertente neoplatônica, seria possível resolver de forma satisfatória o problema criado quando se formula a pergunta : como postular que Deus, ser perfeito e infinito, seja o criador do mundo fenomênico ( imperfeito e finito) **por um ato de sua Vontade?**

Se o pensamento de Leibniz for de extrato marcadamente devedor das doutrinas neoplatônicas de vertente não-cristã - que é o que se investiga aqui - promove-se a delisão da pergunta: o ato criador de Deus não se dá pela sua Vontade, **mas por um transbordamento da essência divina.** Desse transbordamento, resultam várias camadas de emanção criadora, de forma que as mais distantes da fonte são as mais distantes da perfeição originária. O Uno, assim, só se reflete integralmente no Todo; ou seja, apenas a multiplicidade fenomênica é hábil a espelhar a unidade divina, e aspira ao retorno ao seio do Uno, em um movimento circular incessante que sugere, inclusive, um horizonte sempre inalcançável para a contingência.

No entanto, se for assumido que esta **escolha divina** é um **ato decisório absolutamente livre que parte de uma instância transcendente**, toda a solidez lógica do sistema terá sido comprometida. Saliento, com veemência, que se Deus está submetido à lei da compossibilidade - de matiz lógico - para trazer à lume os possíveis existentes, **ele está, em verdade, submetido à necessidade lógica, neste momento**; logo, não caberia falar aqui do exercício de uma vontade divina, em sentido próprio, como exercício de uma liberdade absoluta de escolha.

Este Deus - que está submetido à compossibilidade - é pura razão: um ser racional , que tem a manifestação dessa racionalidade de forma imanente no mundo fenomênico. Quer-nos parecer que tal configuração do divino seria um axioma incontornável para o pensamento de Leibniz, considerando toda a estrutura conceitual do filósofo.

O que nos leva a concluir que, para o nosso autor, e sob inspiração direta de Spinoza, um mundo perfeito é um mundo **racionalmente necessário, em**

---

<sup>78</sup> Idem, ibidem, p. 212.

**todos os quadrantes.** Enquanto houver espaço na contingência para desvios no que tange à necessidade (moral), o mundo e as mônadas que nele se atualizam estão em processo de ascensão pelo esclarecimento.

Curiosamente, para Leibniz, a liberdade parece ser, portanto, manifestação inerente a seres que não atingiram o patamar da clareza absoluta em suas percepções, porque, quando tal ocorrer, outro caminho não será buscado se não a **submissão** absoluta à necessidade moral. Assim sendo, paradoxalmente, seres no exercício pleno da sua liberdade seriam aqueles que, por escolha, submeteram-se à ordem racional, em todos os sentidos.

Postulamos, portanto, as seguintes teses de extrato neoplatônico, na composição do sistema metafísico leibniziano:

a) Deus é uma substância transcendente ao mundo fenomênico e imanente, simultaneamente;

b) Sua natureza envolve a criação por emanção, na esteira da tradição neoplatônica;

c) Todas as Ideias estão em Deus desde sempre e dele emanam, sendo instanciadas em cada substância particular, de uma forma inferior;

d) De sorte que a Unidade de Deus só se espelha em sua integralidade em todas as vertentes da multiplicidade fenomênica.

Com base nas premissas acima expostas, as conclusões seriam:

1- o mundo fenomênico é produto da **emanção contínua** da natureza de Deus que é instanciada de uma forma inferior pelos seus constructos;

2- em consequência, o mal metafísico não está na esfera da criação divina, já que não é produto de sua vontade;

3- a própria criação não é produto da Vontade de Deus, mas uma condição inerente ao transbordamento de sua natureza (princípio da plenitude);

4- nesse transbordamento, ocorrem várias camadas de instanciação dos atributos divinos, que à medida em que se afastam da fonte primordial, sofrem degeneração;

5- há um movimento incessante e cíclico para que o mundo fenomênico volte ao seio do Uno;

6- a natureza do Uno é pura Racionalidade e pura ação; as mônadas criadas possuem graus diferenciados de clareza na percepção da Harmonia que emana do Uno, podendo ou não serem dotadas de mente;

7- as mônadas podem ser classificadas em mônadas nuas (onde não existe mente), mônadas dotadas de percepção (animais e homens) mônadas dotadas de espírito (homem); em cada uma delas, de acordo com seu nível de clareza, haverá registro de mera simpatia com todas as coisas criadas (mônadas nuas) ou de harmonia reflexa (mônadas dotadas de percepção e mônadas dotadas de espírito);

8- a simpatia entre as coisas criadas se dá por forças inconscientes da natureza; a harmonia reflexa se dá pela percepção da ação e do estado de outras mentes (animais e homens) ou pela percepção da própria racionalidade intrínseca ao Universo (homens). Estes aspectos das mônadas constituem seu princípio passivo (paixão) que é o responsável pelas mudanças e variações.<sup>79</sup>

Lá pelos idos de 1670-71, no entanto, Leibniz passa a afirmar que o Ser Supremo **escolhe emanar seu ser e sua perfeição**. Esse trânsito que ocorre entre a emanação por transbordamento do ser de Deus para a emanação pela vontade divina trará as dificuldades de ordem lógica, já comprovadas linhas atrás, comprometendo a noção de liberdade como meio de aprimoramento moral – por ele postulado, como causa final imanente ao mundo fenomênico.

---

<sup>79</sup> Em resumo: imaginemos a Mente Divina como o epicentro de onde partem círculos concêntricos de Emanação Harmônica. Os círculos mais distantes já não reproduzem a Energia Divina com a mesma intensidade e tendem a se dissipar em caos. O trabalho do Uno é o de reconduzir a multiplicidade à sua unidade - algo que lembra bastante a concepção cosmogônica de Platão no *Timeu*. Em abono, transcrevo Christia Mercer, comentando as ideias expostas na obra *Sobre a Transsubstanciação: De acordo com a relação genérica entre Deus e as criaturas, ele ( Leibniz)proclama que seu pensamento é similar ao de Platão no Timeu, quanto à alma do mundo, ao de Aristóteles na Metafísica e na Física, quanto a um agente inteligente, e ao dos estóicos e outros.*

É, portanto, com suporte na articulação dos conceitos do sistema metafísico do nosso filósofo, que podemos extrair a legitimidade para asseverar que houve, de fato, uma preponderância da influência neoplatônica, na constituição de sua filosofia, embora camuflada por elementos teológicos.

## 6 PAMPSIQUISMO E INTENCIONALIDADE EM LEIBNIZ

### 6.1- Estrutura inextensa do mundo - natureza mental da realidade:

No momento em que o pensamento de nosso autor começa a tangenciar algo que poderíamos chamar de pampsiquismo - ou seja, as percepções das mentes conscientes assumem um paralelismo em relação às substâncias de natureza mental ( as ideias) - ele busca levar esta relação para o campo teológico e explicar como se dá a transubstanciação do pão na carne do Deus feito homem: as percepções da mente podem ser muito variadas em relação a uma dada coisa, mas não atingem a natureza mesma da coisa percebida; logo, o pão permanece, sob o aspecto sensível, tal como é, mas sua natureza foi alterada pela consagração.

Esta concepção dará a Kant, mais adiante, o mote para a construção do seu modelo epistemológico que afasta a possibilidade de o conhecimento humano incidir diretamente sobre a natureza da coisa, devendo conformar-se ao seu aspecto sensorial.

Assim, a construção da noção de harmonia pré-estabelecida caminha passo a passo com a ideia de que há esse paralelismo que enunciamos, linhas acima, quanto às percepções da mente e a atividade das substâncias mentais. Em última instância, a conclusão seria de que as percepções da mente – quer sejam sensíveis, quer sejam representações – são hábeis a criar projeções fenomênicas.

Isso induz à conclusão de que a realidade fenomênica teria, na verdade, uma natureza mental, sendo produto de uma projeção da mente que percebe e representa. Essa negação da realidade da matéria extensa virá encontrar seu apogeu, anos mais tarde, no pensamento de George Berkeley, que professava que o ser é equivalente ao ser percebido: se a mente de Deus não mais percebesse o mundo, ele deixaria de existir quando nossa mente não estivesse ativa.

Voltando a Leibniz, no entanto, transcrevo CHRISTIA MERCER, em abono do que acima afirmamos:

Que a aparência das coisas não alcança o real, tal vem a se tornar um *leitmotif* nos escritos de Leibniz a partir de 1671. Assumindo que ele rejeitou a realidade da matéria extensa inerte, não surpreende que ele tenha enfatizado a diferença radical entre a aparência e a realidade das coisas.<sup>80</sup>

Se a filosofia de Leibniz não chega a negar, de forma absoluta, qualquer realidade ao mundo fenomênico, como Berkeley virá a fazer, sua abordagem, no entanto, abre um portal para a consideração do mundo dito objetivo como sendo uma aparência (fenômeno) projetado pela atividade das mentes. A isso, os comentadores denominam *paralelismo forte*, tendo Leibniz, de início, buscado, na metáfora dos relógios sincronizados, a expressão desse conceito. No entanto, se a partir de 1671, nosso autor passa a negar a realidade (em sentido forte) da matéria inerte, é perfeitamente plausível entender que o mundo material é um constructo de ordem mental, já que pela simpatia e pela harmonia reflexa, todas as substâncias constituintes do cosmos (de ordem inextensa) reagem aos estados de todas as coisas criadas, forjando no mundo extenso os pensamentos e percepções que lhe ocorreram, em obediência às regras de produção: exatamente como se passa em um corpo orgânico.

Estamos, portanto, adentrando a hipótese de que Leibniz possa ter aderido ao pampsiquismo nesta quadra do seu pensamento. Para chegarmos a provar esta teoria, será preciso um acompanhamento cuidadoso e pontual de todos os estágios pelos quais a argumentação se desenvolve. Senão, vejamos:

## 6.2- Pampsiquismo na filosofia de Leibniz

Vamos tentar este ponto a ponto, de forma esquemática:

1- Os existentes para Leibniz caracterizam-se por serem detentores de uma sensibilidade distinta, ou seja, podem ser percebidos como algo distinto.

---

<sup>80</sup> MERCER, Christia. *Leibniz's metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2001, p.307.

2- O conceito de **ser** diz respeito à sua condição de ser pensável ou idealmente concebível de forma distinta. O ser (o puramente concebível) é dotado de princípio ativo; quanto maior o grau de perfeição do existente, mais próximo está do SER, que apenas age e não padece.

3- As substâncias são o tecido sobre o qual o SER age; em si mesmas, as substâncias não possuem quer ação quer paixão; ou seja, é aquilo que é pensado de forma absoluta e completa.

4- Cada substância criada (em termos aristotélicos, enteléquias) tem um equivalente conceitual completo (forma substancial da substância ou mônada) – que é de natureza metafísica, portanto, inextensa.

5- Deus ou a Mônada Suprema possui apenas o estado ativo – ou seja: Deus é pura ação, jamais paixão (aspecto passivo). Por esta razão, é o único ser perfeito, que não está sujeito à degradação de seus atributos e ao movimento.

6- Já as substâncias criadas, além do estado ativo, possuem, igualmente, o estado passivo (paixão), ou seja, sofrem a atividade de algo; por isso, estão sujeitas à variação e à mudança e, por via de consequência, ao decréscimo de perfeição.

7- O grau de perfeição das substâncias criadas pode variar de momento para momento; quanto mais a substância é caracterizada por seu aspecto ativo, menos variação ela sofre, ou seja, menos a mercê está de seu aspecto passivo.

8- Assim sendo, a maior ou menor perfeição que se manifesta na instanciação da Substância Suprema está diretamente relacionada à maior ou menor clareza da mônada, ou seja, à presença nela de mera percepção ou de apercepção (consciência das percepções).

9- De qualquer forma, todas as substâncias são dotadas de capacidade de comunicar a todas as outras os seus estados; disso resulta a simpatia entre todos os existentes e possíveis, já que Leibniz assume que

todas as coisas criadas contribuem, mesmo antes de existir, com a existência de todas as outras.

10- Em síntese, é possível concluir disso que Leibniz, nesta quadra, já havia colocado as bases para afirmar que a natureza do mundo fenomênico é, de fato, da ordem do espiritual ou mental: é a atividade da mente que cria as formas e as formas se projetam em fenômenos que se cristalizam em matéria com extensão.

11- Nisso consiste o pampsiquismo de Leibniz.

As teses aqui elencadas não seguem, *ipsis literis*, aquelas postas por CHRISTIA MERCER, mas procuram recuperar, dentro de uma mesma linha de interpretação, um sistema de pensamento coerente com a tessitura possível dos escritos de Leibniz. Nosso autor orbitou determinados problemas – que são bastante identificáveis como centrais – sem que tenha, no entanto, tratado deles, em suas obras, de forma incontestável, a dispensar um esforço mais aprofundado de interpretação.

O que parece restar claro é que a arquitetura do universo leibniziano se dá a partir da Mente Primordial que, por emanção, dá ensejo à instanciação de várias camadas de “realidade”, e que guardam graus diferenciados de fidelidade à fonte. As mentes criadas, por sua vez, guardam uma sintonia que as faz, no conjunto, uma manifestação coerente da Mente Primordial, e que, por igual, são dotadas de um princípio que age, mas também de um princípio que sofre.

Neste último -princípio passivo - é que está a razão do movimento, no sentido de variação. As substâncias não agem umas diretamente sobre as outras, mas seus estados se intercomunicam entre si, quer de uma forma puramente sensível e sem consciência, quer de uma forma consciente. A substância que sofre a ação perde perfeição; a que age, ganha. No conjunto, o movimento de todas as mentes criadas e seus respectivos estados dá ensejo à razão suficiente dos fenômenos, através das regras de produção. As mentes transitórias se propagam por tradição – ou seja: passando às gerações seguintes a sua semente.

Os fenômenos são forjados em algo que o século XVII chamava de éter, ou vitalidade universal - um corpo sutil sobre o qual se plasmam as aparências. Esse conceito deita raízes diretas no pitagorismo, que considera o éter como o quinto elemento ou a quintessência que une todas as formas substanciais.<sup>81</sup>

Do ponto de vista pitagórico, o éter – ou quintessência - é o elemento que fecha o dodecaedro, figura geométrica construída por vários triângulos superpostos. Tais figuras geométricas são o suporte para interpretações simbólicas do cosmos, criando uma teia relacional das partes entre si e das partes com o Todo.

Digna de registro, a riqueza das analogias criadas pela Escola Pitagórica compõe um pano de fundo para a compreensão do mundo como uma manifestação viva da racionalidade e da beleza das forças imanentes no Universo: não há um instante criador, fixo e identificável em algo que seja uma linha do tempo, com direção única, posto que o mundo se cria e se recria incessantemente.

O dodecaedro – que é formado por doze pentágonos regulares – é a forma que remete ao número cinco ( aos cinco elementos, à quinta nota musical que cria a harmonia), etc. Ou seja: o conceito de harmonia, que é

---

<sup>81</sup> Desvestido, por óbvio, de seu aspecto metafísico, abro um parêntesis para observar aqui que não deixa de ser curioso que tenha a Física Contemporânea ressuscitado a noção de quintessência para designar a hipótese de que haja, de fato, um elemento – a energia escura - que seria responsável pela aceleração do Universo. Essa energia escura – de natureza relativística – responde, igualmente, de par com a matéria escura, por noventa e cinco por cento do conteúdo total de elementos do Universo. Transcrevo excerto do artigo publicado por **JOSÉ ADEMIR SALES DE LIMA**, Professor de Física da USP: *No contexto da teoria da relatividade geral, proposta por Einstein em 1915, esse fenômeno pode ser explicado pela existência da chamada **quintessência ou energia escura**, uma componente extra e desconhecida de energia cujo efeito gravitacional líquido é repulsivo e supera a atração gravitacional ordinária entre as partes do universo. Isoladamente, essa descoberta gerou um novo desafio às próprias leis da física, já que a nova componente não é prevista pelo modelo padrão da física de partículas. Qual é a natureza da quintessência? Será um campo cósmico fundamental que existe desde os primórdios do universo, e que se manifesta no presente apenas devido ao alto grau de diluição da matéria cósmica? Como serão os últimos estágios da evolução do universo se a quintessência for a componente dominante, ou seja, qual o destino do cosmos na presença dessa componente extra? Qual a razão do nome “quintessência”? Será essa substância uma versão pós-moderna do quinto elemento (transparente, inalterável e imponderável), que foi essencial para tornar a cosmologia grega consistente? Ou será apenas mais uma metamorfose do éter pré-relativístico?*<sup>81</sup>

retirado da música, leva os adeptos da Escola de Pitágoras a afirmar que o cosmos é inteiramente sustentado pelas ressonâncias harmônicas das várias esferas planetárias e estelares.

Mas a questão a ser posta neste momento é: como surge a extensão? Qual é a sua natureza? Vamos aos argumentos passo a passo:

1-As substâncias simples (inextensas) não impedem a existência de outras substâncias simples;

2-Isto vale dizer que as substâncias simples são o fundamento da realidade: tudo aquilo que é composto tem, como pressuposto, uma substância simples que lhe é ontologicamente anterior; ou seja: o que é inextenso é primeiro, o que é extenso é derivado.

3- A questão que se põe, portanto, é: como é possível derivar o que é extenso do que é inextenso?

4- A constituição das substâncias compostas envolve uma miríade de substâncias simples que são de natureza inextensa ( ou mental).

5- Quando compõem um corpo, as substâncias agregam qualidades que são puramente representações mentais ou percepções.

6- Assim ocorre com a extensão, a figura e o movimento ( qualidades ditas primárias da matéria), como também com as cores, os sons, os odores, os sabores e as percepções táteis (qualidades secundárias); toda e qualquer apreensão daquilo que é aparentemente objetivo é, na verdade, proveniente de uma atividade da mente que percebe e representa.

7-Há, portanto, um fosso entre o que é aparente e o que é substancial ou essencial nas coisas.

8- Ora, se a mente é a produtora das aparências, se ela é dotada de capacidade de emanção e, ainda, se todas as coisas criadas possuem uma estrutura calcada em substâncias de natureza inextensa (mental), não seria arbitrário concluir que a mente é capaz de produzir as aparências de uma forma projetiva, ou seja, de uma forma em que as aparências ganhem uma “realidade” fora da mente.

Esta negação da matéria inerte, roubando-lhe a possibilidade de que dela se afirme a realidade, em sentido forte, vem a caracterizar o pampsiquismo de Leibniz: o real é, em verdade, todo ele de extrato mental, o

que não implica negar ao fenômeno uma existência objetiva, oriunda da projeção das mentes.

Neste ponto, está aberto o portal para a especulação quanto à intencionalidade do cosmos: se toda manifestação fenomênica tem origem na atividade das mentes, seria legítimo carrear para o mundo dito objetivo uma característica que se considera presente na atividade mental, qual seja, a intencionalidade?

Essa parece ser uma conclusão inescapável, dentro do pensamento de nosso autor, e em consonância com o quanto foi, até aqui, objeto de nossa argumentação: o cosmos, visto como um organismo vivo, que possui um corpo e é permeado pela atividade das mentes, tanto a divina, quanto as criadas, necessariamente é transpassado por um sentido, portanto, por intencionalidade e finalidade.

O tempo e o espaço são como que os **cenários** criados pelas mentes que estabelecem relações entre as coisas, tanto no que tange à localização delas (espaço) quanto no que tange à sua sucessão (tempo). De forma que tanto as qualidades primárias da matéria (extensão, movimento, figura e número) quanto as suas qualidades secundárias ou *qualia* (imagens, sons, sensações táteis, odores e sabores) são filmes projetados pelas mentes; não se entenda com isso, no entanto, que Leibniz teria entendido o mundo dito objetivo como uma fantasmagoria, mas, sim, como um *phaenomenon bene fundatum*.<sup>82</sup>

Ao substrato mental, inerente à configuração do mundo – responsável pela noção de real, em sentido forte - não poderia ser furtada a propriedade de ser intencional, inerente à atividade das mentes, tanto as criadas quanto a Suprema: se tudo está presente na Mente Divina, que conta com o concurso das mentes criadas para a atualização de suas possibilidades, todos estes conteúdos são objetos intencionais, consonantes desse macrossistema de extrato mental, todas as mônadas expressando sua moldura, afetando e sendo afetadas pelo estado de todas as outras em acordos/acordes (relembrando Deleuze) que respondem pela tessitura da sinfonia cósmica.

E por mais que a contemporaneidade pareça ter feito uma opção, sem volta, pelo mundo dessacralizado, cremos que ainda está de pé o bastião da

---

<sup>82</sup> REALE, G. et al. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 1990, p. 455.

possibilidade lógica de atender a uma visão orgânica de mundo, onde não seja anacrônico aspirar ao sentido da existência.

## CONCLUSÕES

Nesta quadra, penso que já se encontra delineada uma confirmação, a partir da proposta inaugural do trabalho: a metafísica de Leibniz adquire consistência com a contribuição do pensamento afluyente que vem da tradição neoplatônica, estoíca e plotiniana, e perde solidez com a tentativa do filósofo de integrar os dogmas religiosos cristãos, por destoarem da construção lógica que é inerente às correntes filosóficas mencionadas.

Esta constatação - quer-nos parecer – é ratificada por Plotino, que rejeita os dogmas do deus que se fez homem, da ressurreição da carne e da doutrina da graça sobrenatural, posto que incompatíveis com as doutrinas fundamentais do seu pensamento.

Por igual, João Escoto Erígena rejeita que Deus tenha concebido o mal em sua Mente, posto que o mal é a falta, a lacuna, a ausência do bem, decorrente única e exclusivamente da imperfeição humana. A liberdade do homem, portanto, é a possibilidade de escolher entre o mal e o bem.

Posto isto, poderíamos arrolar como teses de sustentação da metafísica de Leibniz, assumindo o viés neoplatônico - que melhor atende à urdidura tecidual do pensamento do autor:

- 1- a criação do Cosmos se dá pela emanção contínua do ser divino;
- 2- as mentes criadas cooperam com a tessitura das cadeias causais, porque são igualmente dotadas de capacidade de emanção;
- 3- as cadeias causais são entrelaçadas por uma lei imanente de compossibilidade: os atributos de uma mônada não podem ser contraditórios entre si, tanto quanto não podem contraditar a coerência do próprio organismo cósmico;
- 4- exatamente porque o cosmos é um todo orgânico, todas as cadeias causais são interligadas entre si e todos os existentes cooperam com a existência de todos os outros;
- 5- os mundos possíveis, portanto, são todos aqueles que resultam das combinações virtuais das várias mônadas: a hecceidade é, assim, uma noção que só pode ser entendida como a manifestação das mônadas, em ato, afetando ou sendo afetadas de forma indireta por todas as outras, dentro de

um organismo cósmico; o princípio da identidade dos indiscerníveis, portanto, significa que os existentes são indivíduos, mas não são sujeitos;

6- as possibilidades existem, assim, no plano do conjunto, e a liberdade em um tal sistema só poderia ser afirmada como possível para o conjunto, já que, dentro de um determinado leque, o conjunto poderia ter configurações diferentes, sem contradição lógica;

7- a compossibilidade tem sua norma de regência na harmonia pré-estabelecida e está sujeita a uma verdade de razão: o princípio da não contradição; esta verdade de razão, no entanto, não impõe um caráter necessitante ao mundo, posto que há uma arte combinatória das possibilidades;

8- a textura do real, no mundo de Leibniz, é de extrato psíquico: o mundo fenomênico é um constructo de miríades de substâncias de natureza espiritual que, em conjunto, dotam a matéria de seus aspectos aparentes: extensão, figura e movimento, além dos atributos que são intrínsecos à mente que percebe – cores, sons, sensações táteis, sabores e odores. O mundo é, portanto, uma projeção das mentes que ganha objetividade e densidade, e onde há uma finalidade intrínseca de servir ao aprimoramento moral;

9- a liberdade é um exercício que aspira à plenitude da ordem racional, dentro da qual a escolha última será a de estar submetido à necessidade moral, como corolário da necessidade lógica.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

**ABBAGNANO**, N. *História da Filosofia* – vol.III. Lisboa: Editorial Presença

**AGOSTINHO**. *A Graça* (1) São Paulo: Editora Paulus, 2007

**ANGIONI**, Lucas. *Aristóteles- Físicas I e II*. Campinas: Editora Unicamp, 2009

**AUDI**, Robert. *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. São Paulo: Editora Paulus, 2006

**BLACKBURN**, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Tradução de Desidério Murcho ... et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997).

**BRÉHIER**, Emile. *Histoire de la Philosophie*. Edição eletrônica tirada no sítio <[http://classiques.uqac.ca/classiques/brehier\\_emile/Histoire\\_de\\_philo\\_t2/brephi\\_2.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/brehier_emile/Histoire_de_philo_t2/brephi_2.pdf)>

**BROWN**, Stuart. *The seventeenth –century intellectual background* In The Cambridge Companion to Leibniz, edited by Nicholas Jolley. Cambridge: Cambridge University Press, 2004

**CORREA**, Murilo Duarte Costa. *Sobre o conceito de hecceidade*. In *A Navalha de Dali*, <http://www.murilocorrea.blogspot.com.br>, acesso pela internet em 20/04/2013.

**COPENHAVER**, Brian. *The occultist tradition and its critics*. In *The Cambridge History of the Seventeenth Century Philosophy*, vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

**DELEUZE, G.** *A dobra – Leibniz e o Barroco*. Campinas: Papirus, 1991

**DESCARTES, René.** *Princípios de Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2006.

**IBANEZ, Alejandro Herrera.** *El infinito en Leibniz*. In *El problema del infinito: filosofía e matemáticas*. México: Universidade Nacional Autónoma do México, 1997, pag. 164/165 – acesso pelo sítio: <http://www.books.google.com.br>.

**JOLLEY, Nicholas.** *LEIBNIZ*. New York: Routledge, 2005.

\_\_\_\_\_ *The relation between theology and philosophy*. In *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

**LACERDA, Tessa Moura.** *A política da metafísica – teoria e prática em Leibniz*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

**LEIBNIZ, G.W.** *De la nature en elle même*. In *Opuscules philosophiques choisies*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001

\_\_\_\_\_ *Discurso de Metafísica*. Lisboa: Edições 70, 2000

\_\_\_\_\_ *Essais sur Theodicée*. Paris: Flammarion, 2008

\_\_\_\_\_ *Monadologia*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1974

\_\_\_\_\_ *Princípios da Natureza e da Graça*. [www.lusofia.net](http://www.lusofia.net)

**LIMA**, José Ademir Sales. *Cosmologia, quintessência e aceleração do Universo*. In Revista da USP. São Paulo: junho/agosto 2004, número 62, pag. 134/147 – acesso pela internet – [http:// www.revistas.usp.br](http://www.revistas.usp.br)

**MARIAS**, Julian. *História da Filosofia*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004

**MARQUES**, Edgar. *Possibilidade, compossibilidade e impossibilidade em Leibniz*. In Kriterion: Revista de Filosofia, vol. 45, no. 109, Belo Horizonte, Jan-Junho de 2004.

**MATTEI**, Jean- François. *Pitágoras e os Pitagóricos*. São Paulo: Editora Paulos, 2007.

**MERCER**, Christia. *Leibniz's metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2001

**MONOD**, Jacques. *O acaso e a necessidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

**MONTEIRO**, Silas Borges. *Hecceidade como individuação sem sujeito*. Acesso pela internet em 23/03/2013  
<<http://egrifo.wordpress.com/2011/02/26/hecceidade-como-individuacao-sem-sujeito>>

**REALE**, Giovanni. *Renascimento do Platonismo e do Pitagorismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_ *Plotino e o Neoplatonismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_ *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997.

**REALE**, G. et al. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 1990.

**ROSS**, David. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987

**RESCHER**, *Leibniz's Metaphysics of Nature*, p. 4, *apud* **ROINILLA**, Markku, *In Leibniz On Rational Decision Making* – acesso pela internet em 24/03/2013 -< <http://philpapers.org/rec/ROILOR>>

**RUSSEL**, Bertrand. *A history of western philosophy*. New York :Simon & Schuster

**SCHULTHESS**, Daniel. *Leibniz et l'invention des phénomènes*. Neuchâtel: PUF, 2009

**SILVA**, Antonio Felipe Araújo. *Leibniz X Arnauld: uma discussão em torno da Liberdade Divina*. [http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/primeirosescritos/04.Antonio\\_Felipe\\_Silva.pdf](http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/primeirosescritos/04.Antonio_Felipe_Silva.pdf) - acesso em 17/02/2013

**WHITE**, Michael J. *Filosofia Natural Estóica*. In *Os Estóicos*. Org. Brad Inwood. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

**OBRAS DE CONSULTA:**

**ABBAGNANO**, Nicola. *História da Filosofia*, volume VI. Lisboa: Editorial Presença, 1992 .

\_\_\_\_\_ *História da Filosofia*, volume VII. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

**AGOSTINHO**. *Confissões*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000

**CARONE**, Gabriela Roxana. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008

**MEDEIROS**, Djalma. *O memorável erro de Descartes, segundo Leibniz: a questão da força viva – Educação e Filosofia*, vol. 25 – Número especial (Dossiê: Descartes e o Grande Século), pag. 267-291,2011.

**SPARVOLI**, Wilson Alves. *Possíveis e existentes em Leibniz*. In Cadernos Espinosanos, vol. XXIII, pag, 65– acesso pela Internet em 03/11/2013

<<http://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/ARTIGOS/numero%2023/wilsonalves.pdf>>

**APÊNDICE**  
**O CENÁRIO CULTURAL DO SÉCULO XVII: RÁPIDAS PINCELADAS**  
**ACERCA DAS CHAMADAS TRADIÇÕES OCULTISTAS,**  
**RETOMADAS NOS SEISCENTOS**

**1- Pitágoras:**

Conta-se que Pitágoras teria tido uma conversa com Leão, tirano de Flionte e, que nesta conversa, teria se valido de uma metáfora para simbolizar o papel do filósofo no mundo:

(...) a vida humana é comparável a essas assembleias às quais a Grécia inteira comparecia, por ocasião dos grandes jogos. Alguns vêm para lutar e obter uma coroa; outros tratam de fazer comércio; outros, enfim, não se interessam nem pelos aplausos, nem pelo ganho, mas vêm para ver, simplesmente, o que se passa nos jogos. Do mesmo modo, na vida, alguns são escravos da glória, outros do dinheiro, **mas outros, mais raros, observam com cuidado a natureza: são esses que chamamos de amigos da sabedoria, quer dizer, filósofos.** (...) A meio caminho entre o deus e o homem, o filósofo será doravante este ser enigmático, que lança um olhar sereno sobre o teatro da existência. Pode-se imaginar que no fim do espetáculo ele saberá jogar seu manto na espádua direita e partir, com o gesto soberano do homem livre.<sup>83</sup>

A influência pitagórica é indeclinável, em todos os campos do saber, não sendo de pôr-se ao largo as considerações de epistemólogos contemporâneos, tais como Karl Popper, no sentido de que certas teorias científicas de hoje deitam raízes em mitos e crenças que se desvelaram como que antecipações de descobertas posteriores.<sup>84</sup>

Em verdade, o modo do pensamento pitagórico é a matriz de toda a filosofia e ciência do ocidente: fazendo uso da matemática pura e prescindindo de toda a experiência sensível, na busca da unificação das leis do universo,

---

<sup>83</sup> MATTEI, Jean- François. *Pitágoras e os Pitagóricos*. São Paulo: Editora Paulos, 2007, p. 6.

<sup>84</sup> Ob.citada, p.7.

estamos no ato inaugural da razão que persegue explicações para o existir e para o mundo.

Poucos são os fragmentos originais que nos chegaram de Pitágoras; dele temos notícias mais confiáveis a partir dos escritos dos chamados neoplatônicos e neopitagóricos.

Não obstante, não parecem ser poucas as evidências de que a própria obra de Platão pode ser um testemunho das doutrinas pitagóricas; de forma que falar de neoplatonismo seria algo similar ao resgate da filosofia de Platão, com a absorção de elementos basilares desta vertente – refletida nas doutrinas não-escritas - e desenvolvendo um *corpus* teórico marcadamente alegórico, tal como nos informa Giovanni Reale.<sup>85</sup> Atesta esta asserção, a aproximação da *Metafísica* de Platão à matemática, e a caracterização dos princípios supremos como polaridades entre o Uno e a Díade.

E é pela lição de Giovanni Reale que começaremos a rastrear o aparato conceitual do pitagorismo, no qual se abeberou o neoplatonismo<sup>86</sup>.

Para os pitagóricos, a Mônada é o Uno Incorpóreo, princípio primeiro, inextenso, que guarda em si o gérmen da Díade – princípio indiferenciado dos pares antagônicos (macho/fêmea, noite/dia, inverno/verão, etc). A Mônada é o Supremo Bem e o princípio ativo; a Díade, o mal e o princípio passivo, formador da matéria, na qual se plasmam as realidades contingentes, caracterizadas pela dualidade. Toda a realidade, portanto, é deduzida da Mônada imaterial; logo, estamos no âmbito de um monismo de origem espiritualista. O estoicismo, ao contrário, adotava um monismo de origem materialista.

Haveria, ainda, uma subdivisão da Mônada, condicionada à corrente do pitagorismo que dela se utilizava, que faria menção à Primeira Mônada, como princípio supremo e à Segunda Mônada que, opondo-se à Díade, geraria a multiplicidade. Entre os pitagóricos mais recentes, haveria três níveis do Uno – concepção da qual Platão foi herdeiro. A Mônada Suprema é o Primeiro Uno, ou o Bem; o segundo Uno é o Ser Absoluto, ou o Inteligível ou as Formas; o

---

<sup>85</sup> REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997, p.27.

<sup>86</sup> REALE, G. *Renascimento do Platonismo e do Pitagorismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 342 a 358.

Terceiro Uno é a alma que participa da natureza do Primeiro e do Segundo Uno. O mundo sensível é uma sobra do não-ser, não participando da natureza do Uno, mas recebendo suas ordens por reflexo.

Com Numênio, existe um esforço de amalgamar as doutrinas médio-platônicas extraídas da leitura do *Timeu*, com a doutrina da Mônada e da Díade extraída dos neopitagóricos. Dessa forma, ele irá conceber a divindade em três níveis: o Primeiro Deus é estável, simples e imóvel, ou o Bem em si; o Segundo Deus é o Demiurgo, que é bom, mas não é o Bem; é o artífice do mundo sensível; o Terceiro Deus é o mundo sensível ou o Cosmos. O Bem se atinge por união mística com o Supremo, em absoluto silêncio e solidão, onde não há qualquer outro ser vivo.

O que podemos dizer de Pitágoras, em si mesmo, não é muito, mas uma das principais teses da Escola Pitagórica é a de que todo o Universo presta homenagem a um espírito que a tudo permeia, sem excluir qualquer das espécies animais vivas – razão pela qual os pitagóricos adotavam a dieta vegetariana.

No que tange à cosmologia, os Pitagóricos advogavam a doutrina dos vários mundos, representados pela figura geométrica do dodecaedro - sólido constituído por doze pentágonos. Essa multiplicidade de mundos, no entanto, é derivada do Uno.

A harmonia musical guarda estreita relação com a própria constituição do Universo; ela é derivada das relações numéricas existentes entre os sons, produzidos pela velocidade das vibrações através do ar ou do éter; é desta forma que os mundos são construídos: a partir das vibrações emitidas pelas esferas celestes, temos as distâncias e as velocidades de rotação dos corpos siderais. Assim sendo, a harmonia se manifesta em sua dupla forma: musical e cósmica. Ela nasce para a unificação do que é complexo e para o acordo do que é contrário. Esta tese matemático-ontológica de que há uma harmonia única do universo é o traço unificador de todas as formas de pitagorismo.

## **2- Estóicos:**

A filosofia do Pórtico – ou *Stoa*, de onde deriva a palavra estóico – tal como a dos pitagóricos, pautava-se, precipuamente, pela noção orgânica do

Cosmos, entendido como um ser vivente, animado e racional e regido pelo éter. Concebiam, ainda, um princípio ativo – racional, criativo e doador da vida – e um princípio passivo – de cunho material. Ambos, no entanto, eram de natureza corpórea.

O tempo para os estóicos era cíclico: durante a *ekpyrosis* ( ou conflagração) o divino está presente em toda a substância, mas durante o ciclo interveniente (*diakosmesis*), o regente existe apenas em uma parte dela. Isso vale dizer que no ciclo da *ekpyrosis*, o divino consome toda a matéria do Universo para dentro de si mesmo, para posteriormente conduzir novamente para fora ( *diakosmesis*).

O demiurgo é o fogo criador, imanente e corpóreo na Natureza e o *pneuma* é constituído de fogo e ar, responsável pela respiração do Cosmos e princípio diretor dos processos naturais, movendo para dentro e para fora, simultaneamente, produzindo, no primeiro caso, a unidade e a substância, e no segundo, as quantidades e as qualidades.

O mundo dos estóicos é governado pelo determinismo causal rigoroso, pugnando, inclusive, pela repetição absoluta de todos os fatos ocorridos sob a égide de um determinado ciclo cósmico, quando ocorre o retorno dos corpos celestes a uma dada posição anterior ( o eterno retorno do mesmo).<sup>87</sup>

### 3- Plotino:

O pensamento de Pitágoras bem como sua doutrina da Mônada e da Díade são componentes nucleares do pensamento de Plotino. No que tange à obra de Platão, interessaram a Plotino seus diálogos de cunho místico, tais como o *Fédon*, o *Fedro*, o *Banquete* e o *Timeu*.

Dos estóicos, aceitou as doutrinas da simpatia universal e do *nous*.

Não obstante haja vozes dissonantes, não é improvável que Plotino tenha recebido influências do neoplatonismo e de suas teorias emanatistas, de

---

<sup>87</sup>WHITE, Michael J. *Filosofia Natural Estóica*. In *Os Estóicos*. Org. Brad Inwood. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, pag. 139-169

origem hindu, já que pugnava pela emanção do ser de deus e pelo retorno ao Uno, através da ascese mística.<sup>88</sup>

Plotino posicionou-se expressamente contra o dogma cristão da ressurreição da carne, bem como contra a doutrina da graça sobrenatural. Igualmente, ele não aceitava a ideia da encarnação de um deus em forma humana, permanecendo deus. Seu pensamento não poderia ter incorporado tal fato, nem na sua significação de evento histórico, nem na dimensão metafísica e teológica.<sup>89</sup>

Sua convicção apontava para uma energia espiritual natural, proveniente da dialética circular entre a emanção criadora primordial e o retorno ao Uno. Com isso, seria possível ao Homem a união mística com o divino.

Seu pensamento, pois, está suportado por três pilares:

1- o Uno – ou o Absoluto, o princípio primeiro ao qual é possível retornar pela ascese e pela união mística;

2- o Nous – ou o Espírito, onde o ser ou a essência se identifica com o pensamento;

3- Psyqué – ou a alma, responsável pela participação no Espírito e no Uno.

Cada um desses elementos deriva do outro de uma forma escalonada, compondo as três hipóstases plotinianas, isto é, os três conceitos que se substancializam, onde um deriva do outro sem que haja “perda de ser” para o elemento emanador.

#### **4 – Hermes Trimegisto:**

Hermes Trimegisto é a assimilação helênica do deus Thot – egípcio – responsável pela interconexão entre o mundo material e espiritual. O epíteto Trimegisto - três vezes grande – pretende designar, pois, aquele que trouxe uma revelação ao mundo, aquele que era detentor de dons proféticos.

Os escritos de Hermes são, em verdade, produto de vários autores em várias épocas diferentes, acreditando-se que sejam uma miscelânea de seitas

---

<sup>88</sup> REALE, G. *Plotino e o Neoplatonismo*. São Paulo: Edições Loyola, p. 27.

<sup>89</sup> Cf. REALE, Giovanni, *Plotino e o Neoplatonismo*, p. 27.

religiosas do Egito, incorporadas pelo helenismo tardio, como ensinamentos místéricos.

Há profundas analogias entre o hermetismo, o médio-platonismo e o neopitagorismo, acentuando o caminho do êxtase místico como forma de conhecer a deus e de ser tocado pela luz inteligível do divino.

São, igualmente, ressuscitadas as noções da Mônada e do Uno, de extrato neopitagórico, como elementos de caracterização de Deus, além de multiplicados os intermediários entre o Primeiro Deus e o Mundo – tendência presente em todas as correntes da gnose.<sup>90</sup>

A concepção hermética contemplava, ainda, o mundo material como o mal absoluto, ao qual o homem rendeu-se ao enamorar-se do mundo sublunar. Assim sendo, o homem, como ser detentor de uma existência fenomênica, é produto de uma “queda” neste espaço que é reservado à treva. Só o conhecimento (gnose) pode salvá-lo e fazer com que haja a libertação ou desprendimento deste mundo.

Este desprendimento deve ocorrer pelo exercício das faculdades do intelecto, que não obstante exista potencialmente em todos os homens, só em alguns haverá de se manifestar em ato. Esta é a faculdade que faz com que o ser humano, de fato, participe da natureza divina, sendo uma conquista sua, por seus esforços e méritos.

O *telos* da vida humana, em última análise, é a sua própria diluição no seio de Deus.

### **5- Pico della Mirândola:**

A formação de Pico della Mirândola deu-se sob o influxo do escolasticismo medieval e podemos testemunhar, em seu pensamento, a mesma tônica presente no hermetismo: a vida corpórea, com suas exigências, acaba por reduzir o poder da razão humana que, de forma geral, não atinge o ápice da utilização do intelecto, vivendo em uma escuridão relativa. A analogia existente com o simbolismo do mundo sublunar deve-se a isso: assim como a Lua tem uma de suas faces sempre mergulhada na escuridão, assim também a

---

<sup>90</sup> Cf. REALE, Giovanni, *Renascimento do Platonismo e do Neopitagorismo*, p. 382.

razão humana não pode conhecer o seu esplendor no mundo material. Apenas com a libertação da alma em relação aos sentidos é que se torna possível ao ser humano contemplar as coisas divinas à luz pura do Sol.

## 6- A Escolástica Medieval - A Cabala Judaica:

A filosofia religiosa da Idade Média - ou Escolástica - deve essa expressão ao ensino que era levado a efeito na *escola* dos claustros. São inúmeras as vertentes da Escolástica, mas quer-nos parecer que a influência da Cabala Judaica foi marcante para a filosofia de Leibniz, além, é claro, de o nosso autor haver-se valido da noção de substância, bem como de haver ressuscitado o finalismo, nas considerações sobre o mundo.

Os textos que nos chegaram da Zohar ( Livro do Esplendor), pelas características, são provavelmente do século XIII, trazendo teorias emanatistas no que tange à criação do mundo, à guisa do encontrado entre os neopitagóricos e neoplatônicos.

Para a Cabala, há dez substâncias chamadas **Sephiroth**, responsáveis pela unidade de Deus e por toda a configuração do mundo fenomênico. A alma humana reflete as três primeiras substâncias emanadas; são elas: a Coroa, a Sabedoria e a Inteligência, que reproduzem o mundo inteligível, em consonância com a trindade neoplatônica.<sup>91</sup>

Conclui-se, pois, por essa breve exposição, que é evidente o tributo que o pensamento de Leibniz pagou às tradições aqui mencionadas, retomando, inclusive, algumas noções de forma expressa, tais como a noção da mônada, a coesão do cosmos pela harmonia pré-estabelecida e o princípio da continuidade.

---

<sup>91</sup> Cf. **ABBAGNANO**, N. *História da Filosofia* – vol.III. Lisboa: Editorial Presença, p. 185-186.