

# Apercepção *versus* percepção: os espíritos na cosmologia leibniziana

Celi Hirata\*

**Resumo:** Leibniz afirma que toda mônada expressa o universo inteiro de uma determinada perspectiva. A partir daí, todos os seres criados harmonizam-se entre si, já que todos representam o mesmo mundo, ao mesmo tempo em que cada um se individualiza por meio de seu ponto de vista próprio que • afirma o autor em alguns textos-chave • é determinado pelo lugar que o seu corpo correspondente ocupa. Entretanto, se a limitação dos graus de distinção das representações se dá meramente por uma analogia com o espaço e o tempo, como explicar a capacidade dos espíritos de atingir as verdades necessárias e eternas e de constituir uma ciência? A fim de elucidar esta sobrelevação e destacamento dos espíritos em relação aos demais seres criados, introduziremos a atividade da apercepção e sua diferença em relação à percepção, atividade comum a todas as mônadas.

**Palavras-chave:** Apercepção, Espíritos, Expressão, Percepção, Perspectiva

**Abstract:** Leibniz states that every monad expresses the whole universe from a determined perspective. Therefore, all created beings harmonize with each other, once that all of them represent the same world, as well each one individuates itself by means of its own point of view, which is determined by the place that its correspondent body occupies. However, if the capacity of representation is merely limited by space and time, how could one explain the capacity of spirits to grasp necessary and eternal truths and to establish science? In order to make this point clear I will introduce the aperception activity and distinguish it from the perception, that is common to all monads.

**Keywords:** Aperception, Spirits, Expression, Perception, Perspective

## 1 A mônada e a sua perspectiva: integração e alteridade

Na *Monadologia*, obra de maturidade, Leibniz inicia o seu discurso acerca da estrutura da realidade com a introdução dos elementos que compõem e respondem pela consistência ontológica do mundo criado: “a Mônada de que aqui falaremos não é outra coisa senão uma substância simples, que entra nos compostos; *simples* quer dizer sem

---

\* Doutoranda pela USP. *E-mail:* celi\_hirata@yahoo.com.br. Artigo recebido em 31.10.2008, aprovado em 18.12.2008.

partes”<sup>1</sup> Ou seja, o que caracteriza as substâncias na *Monadologia* é, em primeiro lugar, a simplicidade ou ausência de partes, em contraposição com a caracterização inicial dos *Princípios da Natureza e da Graça*, na qual a substância é definida como ser capaz de ação ou no *Discurso de Metafísica*, onde a substância individual é classicamente descrita como sujeito de seus predicados.

Ora, uma vez que as mônadas constituem os últimos elementos da realidade criada, cabe a estes seres simples responderem por toda a riqueza e variedade observáveis no mundo, pois a realidade dos compostos só pode provir de suas partes. Daí não ser contraditório, mas muito pelo contrário, ser uma conseqüência da simplicidade da mônada a sua complexidade enquanto ser inteiramente determinado. Isto por uma dupla razão: em primeiro lugar porque, como apontado por Leibniz no parágrafo sete da *Monadologia*, sendo as mônadas simples, elas não podem ser alteradas mecanicamente por mudança de proporção entre as partes, o que significa que as mudanças que nelas ocorrem têm de provir delas mesmas. Ora, é justamente esta uma das mais famosas afirmações de nosso autor: “as Mônadas não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair”<sup>2</sup>, mas são, ao contrário, seres nos quais tudo brota de sua própria espontaneidade. Em segundo lugar, deve-se recorrer ao critério geral de atribuição lógica, segundo o qual à pluralidade dos predicados corresponde a unidade do sujeito: onde não há *um* ser, não há um *ser*<sup>3</sup>, isto é, somente o que é uno pode ser real e portar qualidades ou atributos.

Deste modo, as mônadas, conquanto simples, são seres dotados de uma multiplicidade de produções a elas inerentes que, afirma Leibniz na *Monadologia*, não podem consistir em nada além de percepções e suas mudanças<sup>4</sup>, isto é, “o estado passageiro que envolve ou representa uma multiplicidade na unidade” e “a ação do princípio

---

<sup>1</sup> *Monadologia*, § 1, p. 131, in *Discurso de metafísica e outros textos*.

<sup>2</sup> *Monadologia*, § 7, p. 132.

<sup>3</sup> Carta de Leibniz a Arnauld, in *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (doravante referido pela sigla GP, seguido do volume e do número da página), volume II, p. 97.

<sup>4</sup> *Monadologia*, §17, p. 134.

interno que faz a mudança ou a passagem de uma percepção a outra”<sup>5</sup>, que o autor denomina apetição. Assim, se nas obras de dinâmica dos anos de 1694 e 95, como na “Reforma da filosofia primeira e a noção de substância” e no “Novo sistema da natureza e da comunicação das substâncias”, o filósofo de Hannover caracteriza as substâncias primordialmente pela noção de força, intentando com isso mostrar a insuficiência da explicação puramente mecânica com relação às causas dos fenômenos naturais, na *Monadologia*, ao definir a ação das substâncias criadas como percepção e apetição, ele coloca em relevo o jogo da singularidade com a pluralidade, determinando, deste modo, a relação da unidade com o composto como representação ou expressão.

Segue-se disto que a percepção, por ser justamente a multiplicidade na unidade, é o que garante a coerência e a identidade da mônada tanto face à pluralidade de seus estados, quanto às demais substâncias criadas que compõem este mundo: ora, uma vez que nenhum ser real poderia subsistir sem qualidades<sup>6</sup>, sem agir espontaneamente e continuamente, pois assim como “as ações pertencem a sujeitos”, “a recíproca é verdadeira: os sujeitos agem sem interrupção”<sup>7</sup> e posto que essas diferenciações no interior delas consistem nas percepções e nas suas modificações, é preciso que esta atividade representativa seja constante nas mônadas. As percepções, provindo uma da outra por meio das apetições de maneira ininterrupta e gradual, são o que garante a coesão entre os diversos estados da mônada, já que cada uma, ainda que seja passageira, exprime não somente todas as passadas, mas também as futuras<sup>8</sup> e, se pensarmos a substância criada e suas qualidades na chave do sujeito e seus predicados, como é dada a conhecer no *Discurso de Metafísica*, a sucessão seqüenciada das representações dos compostos na unidade é o que propicia, por meio da explicitação contínua da inerência dos predicados a um mesmo sujeito, a afirmação da identidade da mônada no decorrer do tempo.

---

<sup>5</sup> Idem, § 14 e 15, p. 133.

<sup>6</sup> Idem, §8, p. 132.

<sup>7</sup> “De Ipsa Natura”, § 9, in *Escritos Filosóficos*, p. 491.

<sup>8</sup> *Monadologia*, §22, p. 135.

Mas mais ainda, a percepção e a apetição, que fazem com que a mônada represente o que está no seu exterior, garantem também a coerência de cada uma com todas as demais, realizando não só a sucessão temporal dos predicados na substância criada, como também, por assim dizer, a coesão na ordem das coexistências, isto é, no espaço<sup>9</sup>, já que através da representação as mônadas harmonizam-se entre si. Sendo multiplicidade na unidade, a percepção envolve o universo inteiro com todas as suas relações e o estado interno de cada mônada expressa o estado de todas as demais. Ora, de modo a existir como um conjunto ordenado, isto é, como um mundo (e mais ainda: como o melhor dos mundos possíveis), é preciso que todas as suas partes e elementos reportem-se entre si, mantendo uma correlação regrada. E, se as mônadas não envolvessem a referência a outras, elas não representariam nada e não teriam qualquer função<sup>10</sup>. Daí ser o pertencimento das criaturas a um mesmo mundo viabilizado pela identidade do referente de percepção de todas as mônadas, sendo o universo inteiro o conteúdo representado em cada estado interno da substância finita, de modo que haja uma harmonia entre todos os seres deste mundo.

Constitui, porém, um dos principais princípios da metafísica leibniziana o da identidade dos indiscerníveis, segundo o qual dois seres nunca podem ser absolutamente idênticos – “é preciso mesmo que cada Mônada seja diferente de cada uma das outras. Pois nunca há na natureza dois Seres que sejam perfeitamente iguais um ao outro e nos quais não seja possível encontrar uma diferença interna ou fundada em uma denominação intrínseca”.<sup>11</sup> Entretanto, uma vez que só se encontram nas mônadas percepções e suas modificações e uma vez que todas as substâncias criadas representam o mesmo universo, isto é, todas possuem o mesmo conteúdo perceptivo, como é que elas podem diferir entre si? Dito de outra forma, como garantir a alteridade de cada ser face à identidade que impregna os estados internos de cada um,

---

<sup>9</sup> Disto tratarei depois.

<sup>10</sup> Carta de Leibniz à princesa Sofia, in GP VII, p. 556.

<sup>11</sup> *Monadologia*, §9, p. 132.

dado que todas as criaturas representam a mesma coisa, isto é, o mundo?

É aí que a consideração do ponto de vista próprio a cada criatura mostra-se fundamental. Se a percepção, multiplicidade na unidade, é o que garante a identidade da mônada face à pluralidade, não só de seus estados internos ou predicados, mas também das infinitas mônadas que compõem este mundo, é porque, com relação às percepções, apesar da identidade do conteúdo representado, a maneira como cada uma o faz é essencialmente diferente das demais: “cada Mônada é um Espelho vivo, ou dotado de ação interna, representativo do universo, *segundo seu ponto de vista*”.<sup>12</sup> Segundo seu ponto de vista quer dizer: de uma maneira que lhe é própria e que a distingue de todas as demais, fazendo com que a representação de cada uma possua uma determinada ordem, uma lei de desenvolvimento distinta de todas as demais. Assim, no plano da consideração da mônada, a qualidade de representar o mundo inteiro de uma determinada perspectiva é o que permite conciliar a sua inclusão no cosmos com a sua inalienável identidade: ao mesmo tempo em que cada substância criada se coaduna com todas as demais por meio da expressão comum, que possui o mesmo referente, visando o mesmo objeto de representação, ela mantém sua alteridade, já que a maneira como ela o faz não se identifica com nenhuma outra, mas faz a sua marca própria.

Que a qualidade de representar de uma determinada perspectiva própria o universo inteiro, com todos os seus acontecimentos, seja o que garanta à substância criada, considerada nela mesma, tanto a sua inserção harmônica no mundo, por um lado, quanto a sua identidade ou, o que é o mesmo, alteridade face às demais, por outro, parece no momento parcialmente esclarecido. Permanece ainda, entretanto, a questão de como é que as mônadas chegam a possuir essa propriedade, isto é, como se explica que as criaturas, que são seres finitos, possam exprimir o infinito. E também fica em aberto a pergunta inversa: como é que, envolvendo o infinito, as mônadas permanecem limitadas e não se tornam deuses? Já ficou

---

<sup>12</sup> *Princípios da Natureza e da Graça*, §3, in *Discurso de Metafísica e outros textos*, p. 154 (itálicos meus).

afirmado que apenas um ser uno e indivisível pode ser real e portar determinações, entretanto, não se compreende ainda isto: como sucede às mônadas, seres simples ou, como Leibniz também as denomina, pontos metafísicos, espelhar o mundo inteiro, sendo que a cada estado interno dela corresponde os estados das demais partes do universo, universo que é, por sua vez, infinito? E ainda: como é que a perspectiva de cada substância criada é determinada? É a estas questões que o nosso autor pretende responder no seguinte trecho da *Monadologia*:

E nisto os compostos *simbolizam* os simples. Pois como tudo é pleno, e toda a matéria, por conseguinte, ligada, e como no pleno todo movimento produz algum efeito sobre os corpos distantes, segundo a distância, de maneira que cada corpo é afetado não só por aqueles que o tocam, ressentindo-se de algum modo de tudo o que lhes ocorre, como também por meio destes ressentir-se ainda dos que tocam os primeiros com os quais está imediatamente em contato. Donde se segue que esta comunicação atinge qualquer distância. E por conseguinte todo corpo ressentir-se de tudo o que se faz no universo, de tal modo que aquele que tudo visse poderia ler em cada um o que se faz em toda parte, e mesmo o que ocorreu e o que ocorrerá, observando no presente o que está distante tanto nos tempos como nos lugares (...) Assim, ainda que cada Mônada criada represente todo o universo, ela representa com maior distinção o corpo que lhe é particularmente afetado e cuja entelégia constitui; e como esse corpo expressa todo o universo pela conexão de toda a matéria no pleno, a Alma representa também todo o universo ao representar este corpo que lhe pertence de maneira particular<sup>13</sup>

Neste trecho, Leibniz parece inverter a ordem de causação que está exposta nos parágrafos iniciais desta mesma obra – se lá, ele argumenta que a realidade dos divisíveis só pode advir dos que são indivisíveis, isto é, os agregados só podem compor-se de ingredientes simples, discursando, assim, acerca daqueles a partir destes, aqui ele parte do que se dá nos compostos para dar conta do que ocorre no interior das mônadas: neste ponto de sua *Monadologia*, o filósofo recorre a princípios provenientes da mecânica, a saber, que o movimento se propaga por meio do contato e que, de acordo com a inércia, ele difunde-se com intensidade proporcional aos obstáculos que

---

<sup>13</sup> *Monadologia*, § 61 e 62, p. 142 e 143, itálico meu.

se lhe impõem, para explicar tanto por que as mônadas percebem tudo o que lhe é exterior como a razão pela qual elas representam de um modo determinado, que é, notadamente, com maior distinção ao que está próximo ao corpo que lhe pertence de maneira particular, sendo que ela expressa tanto mais confusamente quanto maior é a distância do que está representado. Assim, supondo-se, além dos princípios mecânicos acima mencionados, que toda substância criada exprime particularmente o corpo do qual é entelêquia e que o universo é pleno de corpos, explica-se a propriedade da mônada de envolver em si mesma, através de suas representações ou percepções, o infinito, considerado tanto espacialmente, com relação às distâncias, quanto temporalmente, já que no mundo tudo é inteiramente ligado, sendo o presente carregado do passado e prenhe do futuro. Daí poder a mônada ser pensada “como um centro expressivo ou ponto no qual, por mais simples que seja, existem uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que para ele convergem”.<sup>14</sup>

Mas não se pode esquecer que Leibniz, contrariamente a empiristas como Locke, é um inatista que recusa a influência nas mônadas do que provém do exterior. Com efeito, o nosso autor afirma no já citado sétimo parágrafo da *Monadologia*, que as mônadas não possuem janelas: qualquer tipo de influência ou comunicação que haja entre elas só pode ser ideal e de modo algum real<sup>15</sup>. Assim, quando se lê com mais cuidado o trecho supracitado, vê-se que o autor emprega o termo “simbolizam” para caracterizar a relação entre os compostos e os simples, o que quer dizer, que os corpos e o efeito que a propagação do movimento neles causa *expressam* o que se dá nas substâncias criadas. Com isso, pois, o autor não quer defender que o que ocorre naqueles seja a causa ou o fundamento do que se dá nestas. Dito de outra forma, trata-se de uma analogia que visa pôr em relevo que a maneira como cada corpo é afetado pelos demais corresponde ao modo como cada alma representa o mundo inteiro de uma perspectiva, perspectiva que expressa o lugar onde o corpo está situado. Ainda que, no rigor metafísico, as substâncias sejam perfeitamente espontâneas, consistindo

---

<sup>14</sup> *Princípios da Natureza e da Graça*, § 2, p. 154.

<sup>15</sup> *Monadologia*, § 51, p. 140.

toda mudança sua numa conseqüência de seu estado interno anterior, é pertinente referir-se aos corpos e suas modificações na medida em que as percepções na mônada mantêm uma relação constante e regrada – relação que constitui justamente a expressão<sup>16</sup> – com as coisas que estão fora dela, isto é: os estados internos da substância simples desenvolvem-se de maneira coerente com os acontecimentos do mundo, dando-se uma simultaneidade entre o representante e o representado.

Ora, é justamente isto que Leibniz pretende afirmar com a sua hipótese da harmonia preestabelecida, que visa dar conta do problema da relação entre alma e corpo que fora inaugurado pelo dualismo cartesiano. Com ela, o filósofo de Hannover intenta fornecer uma explicação que escape tanto à via vulgar, segundo a qual há uma real comunicação entre alma e corpo, que ele não pode aceitar já que o que não tem partes e o que é extenso não são comensuráveis entre si, quanto à dos ocasionalistas, seguidores de Malebranche – que Leibniz enquadra sob a denominação de “cartesianos” – , que defendem que o acordo entre ambos se dá mediante uma intervenção divina pontual, o que, para o nosso autor, introduziria no mundo uma irregularidade que é incompatível com a sabedoria divina: tratar-se-ia, nesta hipótese, de um milagre perpétuo, já que as ações ultrapassariam a força das criaturas. Por isso, Leibniz defende que a concordância entre alma e corpo se dá porque Deus regrou, de uma vez por todas, todas as substâncias criadas de modo que elas correspondam entre si, sem que haja qualquer tipo de influência de uma sobre a outra. Assim, enquanto as outras hipóteses supõem a interferência entre causa final e causa eficiente, a de Leibniz dá conta da experiência, que mostra haver uma relação entre ambas, ao mesmo tempo em que salvaguarda a independência de uma em relação a outra, sendo que a seqüência regrada das percepções da alma, na qual uma passa à outra engendrada pelas causas finais da apetição, está em conformidade por um certo paralelismo com a série dos eventos físicos desencadeados pela causalidade eficiente, sem que haja interferência real entre uma e outra, já que este sincronismo se dá porque Deus regulou ambas as seqüências de forma que elas correspondam entre si. Daí a razão da substância

---

<sup>16</sup> Carta de Leibniz a Arnauld de 09 de outubro de 1687, in GP II, p 112.

criada expressar o universo inteiro de um determinado ponto de vista só poder ser efetivamente encontrada no momento da criação, quando Deus elege a melhor combinação de essências à existência:

Ocorre que é preciso dizer que Deus criou primeiramente a alma ou qualquer outra unidade real de maneira que tudo nasça nela de seu próprio fundo mediante uma perfeita espontaneidade a respeito de si mesma e, não obstante, com uma perfeita conformidade com as coisas externas (...) Portanto, é preciso que essas percepções internas à alma mesma ocorram devido à sua própria constituição original, isto é, à sua natureza representativa (capaz de expressar os seres que são externos a seus órgãos) que lhe foi concedida desde que foi criada e que constitui seu caráter individual.<sup>17</sup>

Ou seja, este princípio representativo que é constitutivo de cada mônada, dotando-lhe de individualidade, possui a sua origem em Deus. Se é verdadeiro que a natureza de cada substância simples já esteja fundamentada na sua essência, que se encontra no entendimento divino e possui alguma realidade independentemente da gênese do mundo<sup>18</sup>, o fato das representações das mônadas existentes serem as mais coerentes e harmônicas possíveis entre si se dá porque Deus elegeu à criação o melhor dos mundo possíveis, isto é, o conjunto de essências que contém o máximo de variedade com a maior ordem ou harmonia possível, de tal modo que possa ser observado no universo que um fenômeno causa outro, assim como a ação de uma criatura corresponde à paixão de uma outra. Se tudo, enfim, relaciona-se da maneira a mais regrada, é porque Deus não cria as substâncias isoladamente, mas em cada parte entra a consideração do conjunto e vice-versa.

E por isto as ações e paixões entre as criaturas são mútuas. Pois Deus, ao comparar duas substâncias simples, encontra em cada uma delas razões que o obrigam a acomodá-la a outra; e, por conseguinte, o que é ativo em certos aspectos é passivo de outro ponto de vista (...) Ora, esta *ligação* ou acomodação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras faz com que cada substância simples tenha relações que expressem

---

<sup>17</sup> “Novo sistema da natureza e da comunicação das substâncias, assim como da união que há entre a alma e o corpo”, in *Escritos Filosóficos*, p. 468.

<sup>18</sup> *Monadologia*, § 43, p. 138 e 139.

todas as outras, e que seja, por conseguinte, um espelho vivo perpétuo do universo.<sup>19</sup>

Assim, a propriedade da mônada de espelhar o universo inteiro de uma determinada perspectiva fundamenta-se na vontade divina, na medida em que é uma propriedade que se reporta ao todo do mundo criado. Como tudo que existe, esta qualidade que caracteriza as mônadas pode ser interpretada anagógicamente, isto é, como uma expressão mundana do divino, já que é conseqüência do princípio do melhor. Com efeito, Leibniz afirma no *Discurso de Metafísica* que se pode descobrir o obreiro pela consideração de suas realizações<sup>20</sup> e sustenta, no de sugestivo nome “Essay anagogique dans la recherche des causes”<sup>21</sup>, que tudo o que ocorre na natureza sempre conduz, em última análise, à consideração de Deus, sendo que a realidade existente consiste no melhor dos mundos possíveis, o que quer dizer – na concepção fortemente impregnada pela matemática do nosso autor, que considera o ótimo na chave do máximo e do mínimo – o mais rico em efeitos com a maior ordem possível: Deus elege o mundo que contém o máximo de essências, isto é, que permite o maior número de seres compostíveis entre si, com a maior harmonia possível no conjunto. Sendo resultado da bondade divina, isto é, da vontade guiada pela suprema sabedoria, o universo existente é inteiramente determinado pelo inteligível, não havendo espaço para o irracional, pois tudo contribui para a perfeição. Por isso, cada elemento da realidade precisa colaborar com os requisitos de copiosidade, por um lado, e de economia, por outro.

Ora, é justamente a estes critérios que a substância criada enquanto espelho vivo do universo inteiro de um determinado ponto de vista obedece, pois, deste modo, subsiste o máximo de variedade com a maior harmonia possível, já que a homogeneidade é conciliada com a alteridade – ao mesmo tempo em que todas representam o mesmo mundo, mantendo homogeneidade quanto ao referente, elas produzem a maior copiosidade pelas diferentes perspectivas que estão

---

<sup>19</sup> *Monadologia*, §52 e 56, p. 140 e 141.

<sup>20</sup> *Discurso de Metafísica*, §2, in *Discurso de Metafísica e outros textos*, p. 4.

<sup>21</sup> In GP VII, p.270.

regulamentando essas expressões. “Assim, de certo modo, o universo é multiplicado tantas vezes quantas substâncias houver, e a glória de Deus igualmente multiplicadas por todas essas representações de sua obra completamente diferentes”.<sup>22</sup> Ou seja, como todas as substâncias criadas representam o mesmo universo, elas contribuem, enquanto elementos constituintes desta totalidade, para o máximo de coesão entre as partes e de unidade da realidade existente. Mas, além disso, ao espelharem o mundo de maneira essencialmente diversa uma da outra, as criaturas fazem com que, simultaneamente, o universo seja multiplicado ao máximo em variedade. Em outras palavras, trata-se do máximo de efeito com a maior ordem possível ou, ainda, o máximo de determinação com a maior economia: em cada átomo espiritual reside o máximo de determinação no mínimo de espaço, por assim dizer. Daí a atividade expressiva das mônadas, ao cumprir os requisitos de existência no melhor dos mundos possíveis, poder satisfazer dois ditados que aparentemente são inconciliáveis: por um lado, *c'est ailleurs tout comme ici*, ou seja, há uma uniformidade de fundo na natureza, por outro, *che per variar natura è bella*<sup>23</sup> – há tantas visões do universo quanto há diferentes substâncias criadas.

## 2 A perspectiva da mônada como derivação da onisciência divina

O perspectivismo pode ser concebido anagógicamente não somente em relação à vontade divina, isto é, como conseqüência do princípio do melhor, mas também relativamente ao seu entendimento. Assim como na prova ontológica fornecida por Leibniz<sup>24</sup> há um movimento de ascensão, sendo que, na ausência de outro meio para pensar as perfeições divinas, elas são concebidas em analogia com as nossas, mas em grau infinito, também o fundamento da natureza representativa de todas as substâncias criadas deve ser procurado naquilo que possui esta mesma perfeição de forma eminente: “a causa pela qual sucede que todas as mentes estejam relacionadas ou expressem o mesmo e existam

---

<sup>22</sup> *Discurso de Metafísica*, §9, p. 18.

<sup>23</sup> Carta de Leibniz à rainha Sofia – Carlota de 08 de maio de 1704, in GP III, p. 348.

<sup>24</sup> *Monadologia*, §30, p. 136.

de tal maneira, é aquela que expressa perfeitamente, isto é, Deus”.<sup>25</sup> É importante notar que a Divindade não é aqui pensada pelo viés da sua vontade, pois não se trata de justificar moralmente a aptidão natural que as substâncias criadas têm de expressar o universo inteiro de um determinado ponto de vista, mas de designar qual o *original* de onde emanam estas variações. O que Leibniz indica, portanto, no trecho acima citado, é que a faculdade perceptiva das mônadas provém da onisciência divina, que consiste no grau máximo de conhecimento:

Deus produz diversas substâncias conforme as diferentes perspectivas que tem do universo e, por sua intervenção, a natureza própria de cada substância implica que o que acontece a uma corresponda ao que acontece a todas as outras, sem que ajam imediatamente umas sobre as outras (...) Pois Deus, virando, por assim dizer, de todos os lados e maneiras o sistema geral dos fenômenos que considera bom produzir para manifestar a sua glória, e observando todos os aspectos do mundo de todas as formas possíveis (porque não existe nenhuma relação que escape à sua *onisciência*), faz com que o resultado de cada *visão* do universo, enquanto contemplado de um certo *lugar*, seja uma substância expressando o universo conforme a essa perspectiva, desde que Deus ache conveniente realizar o seu pensamento e produzir esta substância. E como a visão de Deus é sempre verdadeira, as nossas percepções igualmente o são, mas nossos *juízos*, que são apenas nossos, nos enganam.<sup>26</sup>

Assim, as diferentes expressões que as mônadas possuem consistem em derivações da onisciência divina. Dito de outra forma, cada perspectiva do universo, que realiza, como já se enfatizou, a inserção e a individualidade da substância criada, é uma limitação da visão incondicionada da totalidade. A Des Bosses<sup>27</sup>, Leibniz afirma que a diferença entre as nossas representações e as divinas é da mesma ordem que há entre a *cenografia* e a *iconografia*: enquanto as cenografias são diversas em função da posição do espectador, a iconografia ou representação geométrica é única. Esta comparação é também utilizada em relação a uma cidade que é multiplicada perspectivamente pelas

---

<sup>25</sup> “Sobre o modo de distinguir os fenômenos reais dos imaginários”, in *Escritos Filosóficos*, p. 269.

<sup>26</sup> *Discurso de Metafísica*, § 14, p. 29 (itálicos meus).

<sup>27</sup> Apêndice à carta de 05 de fevereiro de 1712, in GP II, p. 438.

diferentes situações daquele que a observa, metáfora que Leibniz repete em diferentes obras.<sup>28</sup> Ou seja, enquanto as mônadas possuem uma visão da realidade condicionada pela perspectiva própria, perspectiva que nada mais é do que uma situação no mundo, como é explicitado na analogia que Leibniz faz entre a faculdade perceptiva das substâncias criadas e a propagação do movimento que afeta os corpos, o que dá a razão por que as percepções variam conforme as relações de espaço e de tempo, Deus não possui qualquer ponto de vista, o que significa que vê de modo inteiramente diverso das criaturas: é como um centro em toda parte, mas cuja circunferência não se encontra em parte alguma<sup>29</sup>. Mas, ao mesmo tempo poderia ser também dito, como indica Leibniz no trecho supracitado, que a divindade possui a soma destes pontos de vista, com os quais cria as diferentes mônadas. Por isso a atividade representativa de cada substância criada implica a de todas as demais, pois consistindo em diferentes perspectivas que Deus possui do universo que decide criar, elas são relances distintos de um *invariante comum*. Desta maneira, as infinitas perspectivas existentes – pois há, notadamente, infinitas substâncias simples no mundo – ainda que sejam todas diferentes entre si, “são apenas as perspectivas de um só”<sup>30</sup>, isto é, consistem em variações do mesmo. Daí explica-se a correspondência dos distintos pontos de vista ou a razão pela qual pode haver uma interação, ainda que ideal, entre as diversas substâncias criadas: mesmo que as expressões não se identifiquem, elas são, contudo, proporcionais entre si<sup>31</sup>.

Ainda desta forma, pode-se afirmar que as expressões que as mônadas possuem do universo são sempre verdadeiras, já que, uma vez que consistem em diferentes derivações da visão divina, estas percepções não poderiam envolver falsidade. Ora, uma vez que o fundamento da atividade expressiva das criaturas radica na onisciência

---

<sup>28</sup> Por exemplo, *Monadologia*, § 57, *Discurso de Metafísica*, § 9, carta de Leibniz a Remond de julho de 1714.

<sup>29</sup> *Princípios da Natureza e da Graça*, § 13, p. 161.

<sup>30</sup> *Monadologia*, § 57, p. 141.

<sup>31</sup> *Discurso de Metafísica*, § 14, p. 30. É isto mesmo que caracteriza a expressão: uma relação constante regrada entre o que se pode dizer de um dos termos da relação e o que se pode dizer do outro, relação que não implica identidade, mas analogia.

divina, suas produções não lhe poderiam ser contrárias – sendo um determinado aspecto da visão de Deus, as expressões das substâncias criadas devem comportar consigo este caráter de veracidade. Mas, se é assim, como dar conta da origem do erro? Como Leibniz afirma no trecho aqui destacado, o erro e o engano não provêm das percepções, que se derivam da visão de Deus e são sempre verdadeiras, mas sim dos juízos, que são apenas nossos. Ora, tratar-se-ia da mesma posição da de Descartes, que localiza a origem do erro não na percepção considerada nela mesma, mas sim no juízo. Classificando os tipos de pensamentos que estão na mente, o autor das *Meditações* discerne as idéias, que são como puros quadros, isto é, puras imagens das coisas, que em si mesmas não envolvem qualquer falsidade, dos juízos, que são mais do que puras representações e envolvem a ação do espírito de afirmar ou negar<sup>32</sup>. Essa distinção, por sua vez, recai na separação entre entendimento e vontade: enquanto aquele é limitado e não pode abarcar o infinito, esta é o que faz os homens serem a imagem e semelhança de Deus, já que não possui limites. Como o juízo envolve ambos, é a operação do pensamento que é suscetível de erro, pois “sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contendo nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo”.<sup>33</sup>

Entretanto, se a atribuição do erro ao juízo é comum tanto a Descartes como a Leibniz, o que está por trás de tal atribuição não pode ser o mesmo. Nos *Novos Ensaios*, diante da afirmação de Locke-Filaletto de que o erro provém na maior partes das vezes do juízo (*judgement*), que apesar de razões contrárias serem manifestas, dá assentimento a uma proposição ou, ao contrário, suspende-se em relação a algo malgrado haver razões para afirmá-lo<sup>34</sup>, Leibniz limita-se a dizer que há outras definições para “juízo”, mas aceita tomar os termos de seu debatedor. Porém, em outra parte da mesma obra, o nosso autor define o juízo como o exame das proposições segundo a razão<sup>35</sup> – afinal, a arte de julgar consiste justamente na análise das proposições. Trata-se,

<sup>32</sup> Descartes, *Meditações*, terceira meditação, § 9.

<sup>33</sup> Idem, quarta meditação, § 10.

<sup>34</sup> *Novos Ensaios*, Livro IV, cap XX, § 7, in *Leibniz* (II), Coleção *Os Pensadores*.

<sup>35</sup> Idem, Livro II, cap XI, § 2.

portanto, de um outro sentido do que aquele que Descartes e Locke a ele atribuem, já que, para o filósofo de Hannover, o juízo denomina uma atividade intelectual que se orienta (exclusivamente) segundo a razão.

De qualquer forma, no contexto da filosofia leibniziana, não faz qualquer sentido a atribuição de uma extensão maior à vontade em relação ao entendimento, que seria ultrapassado por aquela. Em primeiro lugar, a própria representação que os espíritos, bem como as demais criaturas, possuem consistem num relance da visão divina, isto é, são variações de sua onisciência, envolvendo, de certo modo, o infinito. Em segundo lugar, para Leibniz, a indeterminação e a independência da vontade em relação ao entendimento, que Descartes supõe haver, não pode ter lugar, de forma que a origem do erro não pode ser explicada da mesma maneira, já que a vontade humana escolhe conforme às representações que se possui, sendo que a concepção da liberdade de indiferença é para o filósofo alemão totalmente quimérica e ilusória. Entretanto, tal como Descartes, que explica o erro como uma desproporção, isto é a transcendência da vontade em relação ao entendimento, para Leibniz o erro consistirá, de certa forma, em um descompasso também, que, no entanto, será de um outro tipo, a saber, entre a intensidade e a extensão da percepção, como se verá logo a seguir.

Continuando, entretanto, na questão de como as substâncias criadas em geral limitam-se, convém perguntar: uma vez que as criaturas carregam em si a marca da onisciência, expressando o universo inteiro, como ocorre que elas não se tornem deuses? Se todas as percepções das criaturas são verdadeiras, como o é a visão de Deus, de onde vem a limitação? Ora, é justamente porque, como Leibniz afirma no parágrafo supracitado do *Discurso de Metafísica*, a expressão das substâncias finitas consiste num determinado *lado* ou *maneira* pela qual o sistema geral dos fenômenos se manifesta, isto é, é a contemplação do universo existente de uma *determinada perspectiva*, a saber, como já foi mencionado, a partir do seu corpo orgânico correspondente. É pela

atribuição de um corpo<sup>36</sup> que as mônadas se limitam, pois todo corpo tem uma situação, que condiciona as percepções segundo o espaço e o tempo, como já se disse. Ora, todo o sistema, isto é, tanto os corpos como o que é imaterial, têm de ser entr'expressivos para que a harmonia sempre subsista. Assim, é deste modo que as mônadas não se tornam deuses e permanecem na finitude. Com efeito, a visão que elas possuem, ainda que *total*, é *parcial*: engloba o universo inteiro, mas depende da parte que lhe corresponde no mundo.

Deus, ao regular o todo, considerou cada parte e particularmente cada Mônada; cuja natureza sendo representativa não poderia ser limitada, por coisa alguma, a representar só uma parte das coisas, ainda que seja verdade que essa representação seja apenas *confusa* quanto ao detalhe de todo o universo, e *distinta* apenas em uma pequena parte das coisas, isto é, naquelas que são ou as mais *próximas* ou as maiores com relação a cada uma das mônadas; de outro modo cada Mônada seria uma Divindade. *Não é no objeto, mas na modificação do conhecimento do objeto, que as Mônadas são limitadas*. Todas elas tendem confusamente ao infinito, ao todo; mas são limitadas e distinguem-se pelos graus de percepções distintas<sup>37</sup>.

Ou seja, embora o objeto da percepção seja infinito, pois refere-se ao universo inteiro com todas as seus acontecimentos e relações, a capacidade de representá-lo com distinção é finita e limitada pela situação que é assinalada a cada criatura. Deste descompasso entre a *extensão* infinita e a *intensidade* essencialmente finita da representação que se encontra na mônada, ou ainda entre o apetite – que consiste na mudança de uma percepção a outra – e a própria representação, nasce a confusão<sup>38</sup>. Assim, embora toda percepção seja verdadeira, a maioria

---

<sup>36</sup> De fato, todos os seres criados, sem exceção, incluindo-se aí os anjos e os gênios, possuem um corpo. A diferença é que os anjos possuem um corpo mais sutil do que o nosso (*Teodicéia*, § 249, in GP VI, p. 265).

<sup>37</sup> *Monadologia*, § 60, p. 142 (itálicos meus).

<sup>38</sup> “A ação do princípio interno que faz a mudança ou a passagem de uma percepção a outra pode ser chamada *Apetição*; é verdade que *o apetite nem sempre pode alcançar inteiramente toda a percepção a que tende*, mas sempre obtém algo dela e chega a percepções novas” (*Monadologia*, § 15, p. 133). Apesar de poder parecer que o descompasso aqui em questão é aquele mesmo apontado por Descartes, a saber, entre vontade e entendimento (apetite e representação), trata-se, na realidade, da

delas é confusa. Isto é: as mônadas tendem ao infinito, mas são incapazes de compreendê-lo por causa de sua limitação original. Para dar uma idéia do que é esta confusão presente na representação das criaturas, Leibniz lança mão nos *Princípios da Natureza e da Graça* de uma comparação com a experiência que nós possuímos quando andamos junto à orla da praia<sup>39</sup>. Conquanto nós sejamos afetados pelo conjunto dos barulhos produzidos pelas ondas do mar, isto é, tenhamos a aptidão de perceber, por assim dizer, a totalidade do que nos impressiona, somos, contudo, incapazes de discernir o barulho particular de cada vaga. Do mesmo modo, as substâncias criadas representam o infinito, o universo, mas não podem perceber com acuidade todas as coisas que nele estão contidas. É por isso que neste mesmo parágrafo dos *Princípios*, o autor nos expõe uma outra bela imagem acerca deste jogo entre *finito* e *infinito*, entre o *atual* e o *virtual*: “poderíamos reconhecer a beleza do universo em cada alma se pudéssemos desdobrar todas as suas dobras, que só se desenvolvem sensivelmente no tempo”, assim “cada percepção distinta da alma compreende uma infinidade de percepções confusas que envolvem todo o universo”.<sup>40</sup> Por esta razão, Leibniz diz no trecho supracitado da *Monadologia* que é na modificação do conhecimento do objeto que as mônadas são limitadas, porque, tendendo ao infinito e de certa maneira englobando-o, a maioria de suas percepções permanecem envolvidas, virtuais, isto é, implicadas em suas dobras, que estão na dependência do tempo para se desenvolver. Ora, é então desta confusão que provém o erro: não da transcendência do ato da vontade em relação ao alcance do entendimento, tal como Descartes explica com base na sua definição de juízo, mas na limitação da própria representação. Afinal, para Leibniz, a cada percepção distinta, corresponde uma infinidade de confusas. E esta percepção distinta é o que mais caracteriza particularmente cada mônada em relação às demais, pois se absolutamente tudo caísse na confusão, tudo recairia também na indistinção. *As mônadas*, com efeito,

---

desproporção entre o horizonte implicado na expressão da mônada e a sua efetiva explicitação, como se comentará a seguir.

<sup>39</sup> *Princípios da Natureza e da Graça*, § 13, p. 160. Comparação também presente em *Discurso de Metafísica*, §33.

<sup>40</sup> *Idem*.

*distinguem-se pelos graus de percepções distintas.* Mas vejamos se isso é relativo apenas ao lugar e ao momento no qual se situa a substância criada no universo ou se já envolve uma outra questão.

### 3 A escala dos seres

Anteriormente, vimos como as mônadas, por um lado, harmonizam-se entre si na medida em que todas representam o mesmo universo, já que todas as substâncias criadas possuem o mesmo conteúdo perceptivo ou o mesmo referente. Ao mesmo tempo, por outro lado, elas distinguem-se entre si e salvaguardam sua identidade face às demais pela maneira como elas o expressam. Assim, ficou em aberto como seria esta maneira ou perspectiva pela qual uma é diferente da outra. Ora, depois foi citado o trecho da *Monadologia* no qual Leibniz expõe que este modo como as mônadas expressam o universo é análogo ao modo como os corpos são afetados pelos movimentos que os demais corpos realizam no mundo. Isto porque Deus regrou todo o cosmo de modo que tudo seja coerente entre si, o que faz com que a seqüência dos movimentos nos corpos corresponda à seqüência das percepções nas almas e vice-versa, ou seja, aquilo que o nosso autor chama de harmonia preestabelecida. Também no trecho citado do parágrafo quatorze do *Discurso de Metafísica*, Leibniz, ao explicitar que a atividade expressiva das substâncias criadas é uma certa visão derivada da onisciência divina, determina que as perspectivas consistem em diferentes relances pelos quais o sistema de fenômenos é pensado por Deus, ou seja, suas expressões são uma limitação da visão divina por meio da situação que elas possuem no mundo. Entretanto, esta limitação apresentada por meio dos graus de distinção que acompanham as representações das mônadas, não diz respeito exclusivamente às suas determinações espaciais e temporais, através dos quais expressa com mais distinção o que lhe é próximo no espaço e no tempo, mas também em outro sentido, a saber, com relação à mônada mesma, isto é, ao tipo de ser que ela constitui. No quarto parágrafo dos *Princípios da Natureza e da Graça*, Leibniz apresenta esta escala de seres que constituem o mundo atual, escala que também é apresentada do parágrafo vigésimo quarto ao vigésimo nono da *Monadologia*:

Cada Mônada, com seu corpo particular, constitui uma substância viva. Desse modo não só há vida em toda parte, incorporada nos membros ou órgãos, como também há uma infinidade de graus entre as Mônadas, e umas dominam mais ou menos as outras. Mas, quando a Mônada tem órgãos tão ajustados que graças a eles ganham relevo e distinção as impressões que eles recebem e, por conseguinte, também as percepções que os representam (...), então se pode chegar até o *sentimento*, quer dizer, até uma percepção acompanhada de *memória*, isto é, uma percepção cujo eco perdura durante muito tempo, fazendo-se ouvir na ocasião apropriada; tal vivente é chamado *animal* e sua Mônada é chamada *alma*. E quando esta Alma se eleva até a *Razão*, ela é algo mais sublime e pode ser incluída entre os *espíritos*.<sup>41</sup>

Assim, Leibniz discerne os diferentes tipos de ser com base em propriedades que acompanham suas representações ou, o que é o mesmo, de acordo com as diferentes espécies de expressão de que são capazes<sup>42</sup>, espécies que comportam consigo determinados graus de distinção. Desta forma, enquanto as mônadas nuas não possuem nada de distinto em suas percepções, isto é, possuem apenas uma percepção natural, as almas, que constituem as mônadas dominantes nos animais, detêm memória e sentimento, o que envolve um grau maior de distinção nas suas representações. Com efeito, a memória, consistindo na reminiscência de uma percepção passada, permite às almas sensitivas associar determinadas percepções com outras que ocorreram na mesma ocasião, o que permite a estes seres “uma espécie de consecução que imita a razão, mas que deve ser distinguida dela”<sup>43</sup>, já que esta conhece pelas causas. Ou seja, por possuírem percepções mais distintas e com maior relevo, podendo ter recordações acerca delas, os animais ganham, em relação às almas vegetativas, a aptidão de agir de maneira empírica, isto é, com base em percepções passadas. Já os espíritos, estes são capazes de se elevar até a verdadeira razão e ao conhecimento intelectual, o que significa não só um grau maior de distinção na expressão, mas também um tipo completamente diferente de representação: a percepção, da qual falaremos posteriormente.

---

<sup>41</sup> *Princípios da Natureza e da Graça*, § 4, p. 155.

<sup>42</sup> “A expressão é comum a todas as formas, e é um gênero do qual a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são espécies” (Carta de Leibniz a Arnauld de 09 de outubro de 1687, GP II, p. 112).

<sup>43</sup> *Monadologia*, § 26, p. 135.

Vale, pois, esclarecer a explicação da limitação de como as mônadas representam o universo pela *situação* que lhes é assegurada no mundo criado. Contudo, esta situação tem de ser entendida de um modo mais amplo do que meramente pelas condições do espaço e do tempo, pois, pela analogia com a propagação do movimento no pleno, não se compreende como alguns seres envolvem um grau maior de distinção em suas representações do que outro: isto é, se por um lado, esta analogia dá conta de por que todas as perspectivas são limitadas e distintas entre si, por outro, porém, ela parece dar a entender que todas são igualmente limitadas ou confusas, diferindo não em superioridade, mas apenas com relação ao que cada uma representa com mais distinção conforme as distâncias.

Ora, convém distinguir, principalmente quando os espíritos entram em jogo, já que estes seres possuem uma grande diferença quanto à moral e ao conhecimento em relação aos demais.

Com efeito, esta situação dada aos seres finitos na criação envolve considerações morais. Não só com relação ao princípio do melhor implicado na harmonia que pode ser observada em relação à organização temporal e espacial do universo, mas também com referência a uma *hierarquia* que se estabelece entre os seres, já que eles são classificados conforme os graus de perfeição que possuem, ou, o que é o mesmo, os graus de distinção que estão presentes nas respectivas representações. É o que faz, notadamente, que algumas substâncias criadas sejam dominantes em relação a outras ou, dito de outra forma, que umas expressem ações que em outras criaturas correspondem a paixões. De fato, todas as criaturas possuem um grau de atividade que as faz imitar a divindade<sup>44</sup> o quanto está em seu poder, de modo que a cada uma cabe, pois, um determinado lugar na ordem do mundo conforme à sua própria perfeição.

Vale salientar, além disso, que, embora Leibniz exponha a divisão das mônadas em três tipos – as nuas, as almas e os espíritos –, há uma escala de seres que engloba uma gradação infinitamente variada das representações presentes nas criaturas, como o autor afirma no trecho supracitado dos *Princípios*. Ora, o princípio de continuidade

---

<sup>44</sup> Carta de Leibniz à princesa Sofia, in GP VI, p. 521.

deriva-se do princípio de conveniência e é um dos principais do sistema leibniziano, sendo que toda a realidade criada a ele se submete. Segundo ele, não há saltos na natureza, mas tudo é contínuo, sem lacunas, já que seriam contrárias à harmonia e à perfeição. Por esta razão, tudo é contíguo e contínuo, sendo que as diferenças são, na verdade, de aparências e de graus<sup>45</sup>. Assim, a gradação dos seres conforme sua perfeição tem que se dar de maneira ininterrupta, desde o atordoamento característico das mônadas nuas até as mais sábias inteligências, cujo modelo último encontra-se na onisciência de Deus, espírito supremo, que determinando a situação dos demais seres, não possui ele mesmo alguma, pois está fora do mundo. E também se segue por este mesmo princípio que não há no interior do universo criado o grau mínimo ou o máximo: assim como não existe na natureza repouso absoluto, bem como o movimento mais rápido, não existe uma mônada cujas percepções, por mais indistintas que se apresentem, não sejam representativas do que lhe é exterior. Do mesmo modo, nenhuma substância criada, por mais elevada que seja, possui o grau de distinção máximo em sua representação do mundo, sem um ponto de vista correspondente, já que tal qualidade pertence única e exclusivamente a Deus, que é onisciente e não possui qualquer perspectiva.

Também é importante notar que, uma vez que cada tipo de alma no mundo deve ser pensada como correspondente a um grau de perfeição, que não está à parte, mas numa relação de continuidade com as demais, cada novo grau de perfeição na mônada envolve as inferiores:

Eu também reconheço graus nas atividades, como vida, percepção, razão, e que assim pode haver outras espécies de almas, do que as que se denomina vegetativa, sensitiva, racional, que há corpos que possuem vida sem sentimento, e outros que possuem vida e sentimento sem razão. Entretanto, eu creio que a alma sensitiva é ao mesmo tempo vegetativa, e que a alma racional é sensitiva e vegetativa e que, assim, em nós uma única alma compreende estes três graus, sem que seja necessário conceber como que três

---

<sup>45</sup> Carta de Leibniz a Des Billettes de dezembro de 1696, in GP VII, p. 452.

almas em nós, das quais a inferior seja material em relação à superior, e parece que isto seria multiplicar os seres sem necessidade.<sup>46</sup>

Além de criticar a divisão aristotélica em três almas<sup>47</sup>, Leibniz explicita no trecho supracitado como a classificação dos tipos de mônada é em termos de grau e envolve uma escala de perfeição, pois a superioridade de algumas em relação a outras se dá por acréscimo progressivo de capacidade representativa: a alma sensitiva possui a aptidão de expressar o mundo como a vegetativa, mas, em relação a esta, possui sentimento e memória a mais. Do mesmo modo, as almas racionais, tal como as dos animais, detêm sentimento e memória, mas discernem-se destas por possuírem razão.

Afora isso, o autor também dá conta nesta carta à rainha Sofia Carlota de por que nós, mesmo sendo espíritos, experimentamos estados semelhantes ao das almas vegetativas quando dormimos sem sonho ou desmaiamos, sem qualquer sentimento ou lembrança. Ou ainda, quando não damos prova de sermos racionais, mas agimos com base no princípio de memória, ao invés de razões, tal como um cão que foge de um bastão por já ter sido por este objeto açoitado<sup>48</sup>. Com efeito, Leibniz afirma que os homens agem, tal como os irracionais, exclusivamente empiricamente em três quartas partes das vezes, e exemplifica este modo de proceder pela expectativa que possuímos de que o Sol nascerá amanhã pelo fato de ter sido sempre assim e não por razões que sustentem esta previsão. É, com efeito, a maneira como os médicos empiristas exercem sua prática que, governando-se pelos sentidos e pelos exemplos, não possui embasamento teórico<sup>49</sup>.

Entretanto, não se pode ignorar que, quando considerados em relação aos demais, os espíritos ocupam um lugar muito privilegiado,

<sup>46</sup> Carta de Leibniz à rainha Sofia Carlota, in GP VI, p. 521.

<sup>47</sup> *Ética a Nicômaco*, in *Aristóteles*, Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1973, livro I, capítulo 13.

<sup>48</sup> *Princípios da Natureza e da Graça*, § 5.

<sup>49</sup> *Monadologia*, § 28. Leibniz não despreza a maneira empírica dos homens de agir, pois uma vez que nem sempre as razões nos são conhecidas, muitas vezes agimos bem ao seguir os exemplos, a autoridade e os costumes no lugar de querer sempre examinar as razões. Mas freqüentemente, esta maneira de pensar pode nos levar a associações errôneas. (*Novos Ensaios*, II, 33, §1).

para não dizer quase à parte, no universo criado: os seres racionais, com efeito, foram ordenados na criação de preferência às demais coisas e constituem, assim, o gênero supremo, ou, ainda, as almas de primeira ordem no mundo<sup>50</sup> e, à diferença dos demais, são elevados de simples almas sensitivas a este estado por eleição divina no momento de sua concepção<sup>51</sup>, enquanto as demais criaturas desenvolvem-se de maneira natural a partir de suas preformações. Os espíritos finitos distinguem-se com respeito aos demais seres criados pela sua elevação tanto moral quanto cognitiva ou, dito com mais exatidão, relativamente ao grau de distinção presente na sua atividade expressiva – pois, justamente, o conhecimento só a eles cabe – o que marca quase um salto deste gênero de ser em comparação com o resto da escala, pois, em seu departamento, isto é, em sua situação no cosmo, os seres racionais são como pequenas divindades.<sup>52</sup>

No que diz respeito à moral, estes seres possuem uma série de privilégios e é notável que o nosso autor coroe tanto o *Discurso de Metafísica*, quanto a *Monadologia*, bem como os *Princípios da Natureza e da Graça* com as considerações acerca da Cidade de Deus, que consiste na comunhão de todos os espíritos e constitui o reino moral no reino natural<sup>53</sup>. Por esta relevância e mesmo sobrelevação nos espíritos

---

<sup>50</sup> “Diálogo entre um político sagaz e um sacerdote de reconhecida piedade”, in *Escritos Filosóficos*, p. 240.

<sup>51</sup> *Monadologia*, § 82.

<sup>52</sup> *Idem*, § 83.

<sup>53</sup> Relativamente à Cidade de Deus apresentada por Leibniz no último parágrafo do *Discurso de Metafísica*, Georges Le Roy comenta a diferença que há entre esta e aquela teorizada por Santo Agostinho, de quem afinal a doutrina da Cidade de Deus provém: “Para Santo Agostinho, há duas cidades heterogêneas, a Cidade da terra e a Cidade de Deus; a primeira, fundada no amor de si, que pode ir até o desprezo de Deus, é simbolizada por Babilônia e obedece apenas a Satã; a segunda, fundada no amor de Deus, que pode ir até o desprezo de si, é simbolizada por Jerusalém e obedece apenas Cristo. Em realidade, uma e outra existem atualmente juntas, a despeito de sua oposição; mas, por natureza, elas permanecem antitéticas e serão um dia separadas: só se pode passar de uma a outra por uma *conversão total*. Para Leibniz, ao contrário, há apenas uma e única Cidade, aquela que os espíritos formam em união com Deus; esta Cidade corresponde ao desdobramento regular de um mundo moral no seio do mundo físico, um acrescentando-se ao outro, sem o destruir, pela elevação de seus elementos mais puros; ela se desdobra desde então

finitos da moral em relação ao seu caráter de elementos constituintes da ordem física do mundo criado, os seres racionais parecem, quanto ao seu poder representativo, escapar da analogia com o movimento no pleno, pois, como irei tratar logo a seguir, eles são capazes de espelhar diretamente Deus e tomar conhecimento das verdades eternas, o que é inexplicável por sua relação com o seu corpo orgânico, já que esta relação nos auxilia a entender apenas de que maneira cada um representa o que está submetido às relações do espaço e do tempo. Mas, além disso, Leibniz aponta a excelência e especificidade destes seres com a afirmação de que “os espíritos são as substâncias mais suscetíveis de aperfeiçoamento e suas perfeições caracterizam-se por se estorvarem reciprocamente o mínimo, ou sobretudo por se ajudarem mutuamente, pois só os mais virtuosos poderão ser os mais perfeitos amigos”.<sup>54</sup> Isto é, enquanto as demais substâncias criadas, pela harmonia preestabelecida, estão sujeitas às leis de ação e paixão, pelas quais o acréscimo de grau de perfeição de uma corresponde à diminuição da outra, os espíritos podem, sem ferir a harmonia geral, escapar destas leis por sua excelência moral, pois a verdadeira amizade, por exemplo, é um tipo de interação entre seres criados que não implica a reciprocidade de aumento e diminuição de grau de perfeição, mas, ao contrário, envolve o aperfeiçoamento de ambos os termos da relação, o que é uma exceção no mundo natural.

De fato, as diferenças dos espíritos com relação às demais criaturas não param por aí. Se as demais mônadas são imperecíveis e

---

como o acabamento supremo de uma harmonia universal: pode-se passar do reino da natureza àquele da graça por um *desenvolvimento contínuo*” (*Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*, p. 273 e 274). Com efeito, é esta idéia que se quer desenvolver aqui com relação aos espíritos e suas qualidades tanto morais quanto intelectuais: a Cidade de Deus é o ápice da consideração da união dos espíritos pela razão, isto é, da relação de conveniência de todos os seres racionais por meio das leis absolutamente universais da razão, sob cuja legislação estão Deus – o monarca –, os anjos, os gênios e os homens. Isto é, há apenas uma Cidade justamente porque todos os espíritos, sem exceção, dela participam, pois não há como se subtrair a estas leis da razão, sendo que todos, mesmo que sejam pecadores, possuem qualidades morais tais como a liberdade e a conservação da identidade pessoal.

<sup>54</sup> *Discurso de Metafísica*, § 36, p. 76.

conservam sua identidade, pois, não possuindo partes, elas só podem começar por criação e terminar por aniquilamento<sup>55</sup>, os espíritos mantêm, em adição, sua identidade pessoal, isto é, subsistem não só metafísica como também moralmente, conservando a recordação ou o conhecimento do que são de maneira perpétua para que possam ser passíveis de castigo e de recompensa<sup>56</sup>. Afinal, os seres racionais possuem responsabilidade: enquanto as demais substâncias criadas são apenas espontâneas, os espíritos também são livres<sup>57</sup>, isto é, se as outras são movidas pelo princípio interno da apetição, os espíritos são ainda capazes de volição, o que envolve um grau maior de perfeição, pois a liberdade supõe, além do princípio da ação própria, a inteligência, que faz a base da deliberação<sup>58</sup>.

#### 4 A especificidade dos espíritos: a apercepção

Deste modo, as qualidades morais só surgem sob o pano de fundo da inteligência que os espíritos possuem, isto é, de sua capacidade de representar não só com um grau maior de distinção, mas mesmo de um modo diverso: se as demais substâncias criadas exprimem o universo de modo mais imperfeito que os espíritos, isto é, com um grau menor de distinção, convém, entretanto, salientar que a especificidade dos espíritos em relação às outras criaturas não reside só nisso, “mas a principal diferença é que (estas) desconhecem o que são ou fazem, e, por conseqüência, são incapazes de reflexão e não poderiam descobrir verdades necessárias e universais. Também por falta de reflexão sobre si mesmas não tem qualidade moral”.<sup>59</sup> Ou seja, assim como a liberdade e a responsabilidade moral das almas racionais não consistem numa mera questão de grau, quando contrapostas à espontaneidade natural das demais substâncias, também o que lhes fundamenta, a saber, o ato

---

<sup>55</sup> *Monadologia*, § 4, 5 e 6.

<sup>56</sup> *Discurso de Metafísica*, § 34.

<sup>57</sup> GP VII, p. 109.

<sup>58</sup> Com efeito, se a apetição e a percepção estão nas mônadas correlacionadas, a volição está diretamente ligada com a apercepção nos espíritos: “a *volição* constitui o esforço ou a tendência (*conatus*) para aquilo que consideramos bom e contra o que se acredita mau, de modo que esta tendência resulta imediatamente da apercepção que temos” (*Novos Ensaios*, II, XXI, § 5, p. 124).

<sup>59</sup> *Discurso de Metafísica*, § 34.

reflexivo, não pode ser simplesmente tratado como uma percepção mais distinta que o ser simples possui dos compostos que lhe são exteriores, mas envolve algo diferente disto: a apercepção.

Com efeito, Leibniz ressalta mais de uma vez a diferença entre a percepção e a apercepção. Esta distinção é de grande importância, pois o autor a utiliza para argumentar contra Descartes tanto em relação à liberdade de indiferença<sup>60</sup> como à concepção de que não há alma nos seres irracionais<sup>61</sup>. Além deste filósofo, Leibniz também visa com esta distinção contrapor-se à crença de Locke segundo a qual nem sempre temos pensamentos ou percepções, mas a mera faculdade de pensar ou perceber vazia de determinações atuais, já que nem sempre possuímos consciência de nosso estado<sup>62</sup>. Por esta razão, a explicitação da diferença entre percepção e apercepção toma especialmente corpo nos *Novos Ensaios*. Para Leibniz, se aquela é, com efeito, uma atividade que é comum a todas as criaturas e se define pela capacidade de representar a

---

<sup>60</sup> *Teodicéia*, § 50, in GP VI, p. 130. Leibniz argumenta, com efeito, que há percepções que determinam os nossos atos sem que nós nos apercebamos, isto é, sem que tenhamos consciência delas, de modo que se produza uma ilusão de que nós nos decidimos sem motivos que nos inclinam.

<sup>61</sup> *Monadologia*, § 14.

<sup>62</sup> Com efeito, logo no Prefácio dos *Novos Ensaios*, Leibniz indica que uma das primeiras teses de Locke a ser combatida é a de que o espírito nem sempre pensa e percebe (quando dorme sem algum sonho, por exemplo). A isto, o filósofo de Hannover objeta que assim como não há jamais um corpo desprovido de movimento, não existe substância sem ação. “De resto, existe uma série de indícios que nos autorizam a crer que existe a todo momento uma infinidade de percepções em nós, porém sem apercepção e sem reflexão: mudanças na própria alma, das quais não nos apercebemos, pelo fato de as impressões serem ou muito insignificantes e em número muito elevado, ou muito unidas, de sorte que não apresentam nada de suficientemente distinto; porém, associadas a outras, não deixam de produzir o seu efeito e de fazer-se sentir ao menos confusamente” (Prefácio, p. 11 e 12). De fato, a distinção entre percepção e apercepção será importante para desvincular a identidade da consciência atual: contra a afirmação de Filaleto-Locke de que “é também só nisso que consiste a identidade pessoal, ou seja, o que faz com que um ser racional seja sempre o mesmo; quão longe esta *consciência* pode estender-se sobre as ações ou sobre os pensamentos já passados, tão longe vai a identidade desta pessoa e o *eu* é agora o mesmo que era antes” (idem, II, XXVII, § 9, p. 176 e 177), Leibniz comenta: “parece que o nosso autor pretende que não haja nada de virtual em nós, e mesmo nada que nós não nos apercebemos sempre atualmente” (Prefácio, p. 37).

multiplicidade das coisas a elas externas, esta consiste, por sua vez, na consciência ou estado reflexivo daquela e pertence exclusivamente aos espíritos e, mesmo nestes, não se dá continuamente, à diferença da percepção, que se dá ininterruptamente<sup>63</sup>. Ou seja, a apercepção é uma ação de caráter pontual que se exerce sobre o pensamento ou a percepção<sup>64</sup> (que, vale salientar, tem de ser distinta para que essa ação ocorra<sup>65</sup>), de modo que é uma espécie de percepção da percepção, pela qual o espírito toma consciência de seu estado interior. Trata-se da *intensificação da atividade expressiva* na substância simples que a torna capaz de possuir representações mais distintas e de alcançar, portanto, este outro patamar de representação que consiste na reflexão ou conhecimento de si, por meio da qual se atingem as primeiras proposições e, por conseguinte, os demais conhecimentos:

A apercepção imediata de nossa existência e dos nossos pensamentos nos fornece as primeiras verdades *a posteriori*, ou de fato, isto é, as *primeiras experiências*, como as proposições idênticas contêm as primeiras verdades *a priori*, ou de razão, isto é, *as primeiras luzes*. Uma e outras são incapazes de ser demonstradas e podem ser denominadas *imediatas*: aquelas, porque existe imediação entre o entendimento e o seu objeto, estas porque existe imediação entre o sujeito e o predicado<sup>66</sup>.

Assim, é a apercepção a atividade própria dos espíritos que os distingue das demais criaturas, pois é por meio da apercepção de si próprio com seus pensamentos ou ato reflexivo, que as almas racionais

---

<sup>63</sup> PNG, § 4, carta de Leibniz a Thomas Burnett, in GP III, p. 156.

<sup>64</sup> Leibniz utiliza muitas vezes o termo “pensamento” e o termo “percepção” como sinônimos, afirmando, no contexto dos *Novos Ensaios*, ora que possuímos uma infinidade de percepções sem qualquer apercepção, ora que pensamos sempre, ainda que nem sempre acompanhado de reflexão. A Burnett (GP III, p.261), Leibniz define o pensamento como uma espécie de percepção, a saber, como um determinado grau de percepção. Assim, do mesmo modo que toda mônada percebe ininterruptamente, os espíritos sempre pensam, ainda que nem sempre se apercebam do que está na mente.

<sup>65</sup> Carta de Leibniz a Thomas Burnett, in GP III, p. 307.

<sup>66</sup> *Novos Ensaios*, IV, IX, § 2, p. 352. Na *Monadologia*, porém, Leibniz afirma que é pelo conhecimento das verdades necessárias e eternas que nos elevamos ao conhecimento de nós mesmos e à ciência.

têm acesso às primeiras verdades, tanto as de fato, como as de razão, atingindo aquelas pela coincidência entre o entendimento e seu objeto e estas pela identidade entre sujeito e predicado. Ou seja, a apercepção é o que introduz os seres racionais finitos no conhecimento e o possibilita para eles. Deste modo, Leibniz se contrapõe àqueles que defendem que o início do conhecimento se dá com a experiência, cujos maiores representantes são, para o nosso autor, além de Aristóteles, Locke, seu interlocutor nos *Novos Ensaios*. O empirista inglês sustenta, com efeito, que não há noções inatas na mente, sendo que todas as nossas idéias provêm sempre de impressões que recebemos através dos sentidos. Ora, para Leibniz, no rigor metafísico, todo ser contém de maneira inerente todas as suas determinações e em qualquer mônada, incluindo-se aí (e, talvez possa ser dito, principalmente, na medida em que a analogia com a mecânica se aplica ainda menos a eles) os espíritos, nenhuma de suas representações provém de seu exterior, mas lhes são inatas. Por isso, o filósofo de Hannover presta homenagem a Platão e à sua teoria da reminiscência, pois ambos autores concordam que nada poderia nos ser ensinado cuja idéia nós não já tenhamos na mente, sendo que aprender é atualizar aquilo que já se encontrava virtualmente na alma<sup>67</sup>.

Deste modo, o ato de conhecer começa por um olhar para dentro, isto é, pela percepção das percepções ou pensamentos que já temos em nós<sup>68</sup>. Dito de outra forma, é a reflexão que está na origem da constituição do conhecimento: ela é, com efeito, “em nós a mãe das ciências”.<sup>69</sup> Não são as percepções, mas a *consciência* destas que faz os

---

<sup>67</sup> *Discurso de Metafísica*, § 26.

<sup>68</sup> Se para Leibniz, a reflexão ou apercepção de si é a operação pela qual os espíritos se elevam às primeiras verdades e daí, com a aquisição dos primeiros princípios, tornam-se capazes de conhecer em geral, para Descartes, esta apercepção de si mesmo possui o caráter de primeira verdade na cadeia das razões a partir da qual será constituído o verdadeiro conhecimento. Entretanto, o filósofo de Hannover argumenta na “Advertência à parte geral dos princípios de Descartes”, bem como nos *Novos Ensaios*, que o “eu penso” não pode ser considerada a primeira verdade absoluta na cadeia de razões, mas é, ao lado das primeiras verdades de razão, verdade de fato primeira junto com a proposição de que diversas coisas são pensadas por mim (GP IV, p. 357; *Novos Ensaios*, IV, II, §1).

<sup>69</sup> Carta de Leibniz à rainha Sofia-Carlota de 08 de maio de 1704, in GP III, p. 344.

espíritos se sobressaírem em relação às demais criaturas. Apesar de todas as substâncias criadas lançarem-se para o exterior a partir de suas percepções internas, o que há de específico em relação aos espíritos é que estes são capazes de, por meio da apreensão de suas representações internas, ter conhecimento do que subsiste fora deles e mesmo do que subsiste eternamente. É por meio de um espelhamento de seu interior, isto é, pela reflexão, que as almas racionais obtêm as primeiras verdades e mesmo chegam a espelhar Deus. Assim, Leibniz nos diz na *Monadologia* que são, de fato, os atos reflexivos

que nos fazem pensar no que se chama *Eu* e considerar que isto ou aquilo está em nós; e é assim que, ao pensar em nós, pensamos no ser, na substância, no simples ou no composto, no imaterial e no próprio Deus, quando concebemos que o que em nós é limitado, nele é sem limites. E esses atos reflexivos fornecem os objetos principais de nossos raciocínios.<sup>70</sup>

Pela reflexão, pois, dirigimos a nossa atenção às idéias que estão presentes em nossos pensamentos e tornamo-nos por essa via capazes de discerni-las no meio da confusão, o que consiste justamente na capacidade de abstração. Daí podermos, a partir da consideração de nós próprios, nos aperceber da idéia de ser, de simples, de composto, de imaterial, pois todas estas idéias estão já envolvidas na idéia de si mesmo: somos seres, conseqüentemente, somos simples e imateriais, em nossas percepções o composto está representado e, em última instância, se refletirmos sobre nossas qualidades e as concebermos sem limites, chegamos à idéia de Deus. Deste modo, nos *Novos Ensaios*, Leibniz, defende que muitas das idéias que são confusas e encerram muitas outras, pensa-se serem, na terminologia de Filaleto-Locke, simples por falta de nossa apercepção as dividir<sup>71</sup>. Ou seja, o filósofo de Hannover atribui à apercepção a tarefa de discernir os elementos que estão envolvidos em uma representação, isto é, de nos possibilitar ter um grau maior de distinção nestas.

Assim, se as outras mônadas são espelhos vivos do universo, os espíritos são ainda espelhos da divindade, ou melhor, exprimem melhor

---

<sup>70</sup> *Monadologia*, § 30, p. 136.

<sup>71</sup> *Novos Ensaios*, II, II, § 1.

Deus do que o mundo, ao contrário das outras criaturas<sup>72</sup>. Isto porque, ainda que as outras substâncias simples expressem a Divindade na medida em que foram por ela criadas e que expressam todo o resto de sua criação, elas exprimem melhor o mundo do que Deus porque elas representam mais diretamente o jogo da causalidade eficiente que rege os fenômenos naturais, isto é, as leis da força e da comunicação do movimento. Já os espíritos, estes são ainda capazes de convir nas mesmas relações de razão que Deus, já que este também é um espírito, o que explica por que pode ser dito que os homens foram feitos à imagem e semelhança da Divindade, tal como revelado na Bíblia. Os seres racionais finitos podem conhecer, com efeito, as verdades necessárias e eternas, que são verdades que não guardam relações com o espaço e tempo, sendo que sua apreensão não possui analogia com o movimento que se propaga nos corpos, analogia que pode ser aplicada para as expressões das demais substâncias criadas. E se pode ser dito que, enquanto os outros tipos de mônada expressam mais o universo do que Deus, os espíritos exprimem mais a divindade do que o mundo, é porque estes seres são capazes de exprimir Deus de uma forma inteiramente diferente das demais: eles são capazes de conhecê-lo, seja *a priori*, seja *a posteriori*. Por um lado, os espíritos finitos conhecem Deus *a priori* quando refletem sobre suas próprias qualidades e as concebem abstratamente sem os limites que neles existem, o que os faz contemplar as idéias de onipotência, de onisciência e de bondade suprema. E como essas qualidades ou perfeições são compatíveis entre si e, no ser supremo a existência está compreendida em sua essência, já que a existência é uma perfeição, conclui-se que este ser é. Por outro, os seres racionais, ao perceberem o mundo e aperceberem-se da harmonia, da beleza e da copiosidade que aí existem, inferem que a razão de um tal mundo existente só poderia se encontrar em última instância em Deus, de modo que os espíritos são um gênero de seres “que não representam apenas o mundo, mas que representam ainda Deus no mundo”.<sup>73</sup> Ou seja, os espíritos conhecem e provam a existência de Deus tanto por

---

<sup>72</sup> *Discurso de Metafísica*, § 35; Anexo da carta de Leibniz a Remond de julho de 1714, in GP III, p. 624.

<sup>73</sup> Carta de Leibniz a des Billetes de 14 de dezembro de 1696, in GP VII, p. 452.

uma relação de idéias como pela reflexão que fazem sobre sua experiência, exprimindo-o, portanto, de modo direto, à diferença das demais criaturas, que o realizam de modo indireto, por assim dizer.

Deste modo, “a diferença entre as substâncias inteligentes e as que não o são é tão grande como a que há entre o espelho e aquele que vê”.<sup>74</sup> Isto é, os espíritos e as demais criaturas discernem-se essencialmente nisto: enquanto estas exprimem, ainda que espontaneamente, de forma passiva, isto é, sem distinção e inteligência, aqueles sabem o que são e o que fazem, sendo capazes de expressar a realidade com conhecimento. Trata-se, na verdade, da diferença que há entre a percepção e a apercepção, pois esta não é somente, como a primeira, a representação do composto no simples, mas envolve, além disso, consciência desta representação mesma. Isto é, o ser racional não é só como o espelho, mas possui atividade intelectual e lança um olhar apontado para este espelho, o que se denomina reflexão, que é refletir o refletido, produzindo algo inteiramente diferente, que não aumenta a extensão do que é representado, já que toda mônada expressa o universo inteiro, o infinito, mas a *intensidade* aí presente, crescendo no grau de distinção envolvido nas suas representações<sup>75</sup>. De maneira anacrônica, pode-se dizer que a apercepção em relação à percepção, sendo a diferença entre o espelho e aquele que vê, envolve uma certa intencionalidade, pois consiste justamente na atenção dirigida à percepção, para aí poder reconhecer elementos inteligíveis que permitam a constituição de um conhecimento referente a ela própria e ao que está fora dela. Trata-se de um ato de inteligência que, dirigindo-se às suas próprias representações, visa ter uma compreensão da realidade e torna os espíritos capazes de constituir uma ciência. Ora, a partir desta centralidade da apercepção na consideração do conhecimento e dos espíritos no interior da cosmologia leibniziana, este conceito investiu-se de grande importância e fez história na filosofia que se seguiu nos séculos posteriores.

---

<sup>74</sup> *Discurso de Metafísica*, § 35, p. 174 e 175.

<sup>75</sup> Assim, no opúsculo “A profissão de fé do filósofo”, Leibniz afirma que o conhecimento exato pode crescer não por uma novidade na matéria, mas na reflexão (*Escritos Filosóficos*, p. 131). Isto é, o conhecimento, através da reflexão aumenta não em extensão, mas em intensidade.

**Referências**

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, in *Aristóteles*, Coleção *Os Pensadores*. Tradução: Leonel Vallandro. São Paulo: Editora Abril, 1987.

DESCARTES. *Descartes*. Coleção *Os Pensadores*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editora Abril, 1973.

LEIBNIZ, G. W. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Edição: C. I. Gerhardt. Berlim: Georg Olms Hildesheim, 1960.

\_\_\_\_\_ *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. Comentários: Georges Le Roy. Paris: Vrin, 1993.

\_\_\_\_\_ *Discurso de metafísica e outros textos*. Tradução: Marilena Chaui e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_ *Escritos Filosóficos*. Edição: Ezequiel de Olaso. Tradução: Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck e Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982.

\_\_\_\_\_ *Leibniz (II)*. Coleção *Os Pensadores*, volume XIX. Tradução: Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Abril, 1980.