

Discurso de metafísica e outros textos

G. W. Leibniz

Apresentação e notas
de Tessa Moura Lacerda



Martins Fontes

Podemos dizer que os três textos aqui reunidos são fundamentais para a compreensão da filosofia de Leibniz; são textos de síntese e estão inseridos em uma unidade de pensamento como textos que procuram responder à questão essencial da metafísica leibniziana.

O *Discurso de metafísica*, a *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça* sintetizam as grandes teses de metafísica de Leibniz e, nesse sentido, são textos privilegiados para quem quer se introduzir no pensamento desse autor.

CAPA

Imagem

Retrato de Leibniz por Bernhard Francke, detalhe.

Projeto gráfico Katia Harumi Terasaka

**DISCURSO DE
METAFÍSICA E
OUTROS TEXTOS**

DISCURSO DE METAFÍSICA E OUTROS TEXTOS

G. W. Leibniz

Apresentação
TESSA MOURA LACERDA

Martins Fontes
São Paulo 2004

*Titulos dos originais: DISCOURS DE MÉTAPHYSIQUE,
LA MONADOLOGIE, PRINCIPES DE LA NATURE ET DE LA GRÂCE
FONDÉS SUR LA RAISON.*

*Copyright © 2004, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,
São Paulo, para a presente edição.*

Esta obra foi incluída na coleção Clássicos por sugestão de Homero Santiago.

*1ª edição
abril de 2004*

*Acompanhamento editorial
Luzia Aparecida dos Santos
Revisões gráficas
Mauro de Barros
Alessandra Miranda de Sá
Dinarte Zorzanelli da Silva
Produção gráfica
Geraldo Alves
Paginação/Fotolitos
Studio 3 Desenvolvimento Editorial*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1646-1716.

Discurso de metafísica e outros textos / G. W. Leibniz ; apresentação Tessa Moura Lacerda ; tradução Marilena Chaui e Alexandre da Cruz Bonilha. - São Paulo : Martins Fontes, 2004. - (Coleção clássicos)

Título original: Discours de métaphysique, la monadologie, principes de la nature et de la grâce fondés sur la raison.

Bibliografia.
ISBN 85-336-1978-2

1. Leibniz - Metafísica 2. Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1646-1716. Lacerda, Tessa Moura. II. Título. III. Série.

04-2362

CDD-149.7

índices para catálogo sistemático:

1. Leibnizianismo : Filosofia 149.7

*Todos os direitos desta edição para a língua portuguesa reservados à
Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340 01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (11) 3241.3677 Fax (11) 3105.6867
e-mail: info@martinsfontes.com.br <http://www.martinsfontes.com.br>*

Índice

<i>Introdução</i>	VII
<i>Cronologia</i>	XXIII
Discurso de metafísica.....	1
Os princípios da filosofia ou A monadologia.....	129
Princípios da natureza e da graça fundados na razão....	151

Apresentação

Em fevereiro de 1686 Leibniz escreveu uma carta ao Landgrave Ernest de Hesse-Rheinfels em que fez, pela primeira vez, referência ao texto que, posteriormente, ficaria conhecido como *Discurso de metafísica*. Segundo o filósofo, “estando em um lugar no qual, durante alguns dias, não tinha nada a fazer”, fez “um pequeno discurso de metafísica”. Uma leitura prematura dessas palavras, aliada ao fato de este texto não ter sido publicado em vida pelo filósofo, poderia levar à falsa suposição de que Leibniz não atribuía muita importância a esse pequeno discurso - escrito talvez por falta do que fazer. Na verdade, Leibniz, então bibliotecário em Hanover e conselheiro de justiça, se referia provavelmente ao pouco tempo que lhe restava devido às tarefas exigidas por suas funções oficiais. Além disso, embora não se possa dizer se, ao escrever o discurso, Leibniz tinha a intenção de atingir um grande público, o filósofo submeteu o texto (ou pelo menos o sumário dele) ao crivo de Arnauld, então um teólogo conhecido e representante ilustre do pensamento na França - aliás, a referida carta é justamente um pedido ao Landgrave para que sirva de intermediário entre o autor e Arnauld. Ademais, nos anos imediatamente anteriores à redação do *Discurso de metafísica*, Leibniz publicou seu *Nova methoduspro maximis et minimis* (outubro de 1684), um artigo dedicado à exposição do cálculo infinitesimal, e as Me-

ditiones de cognitione, veritate et ideis (novembro de 1684), em que se posicionava no debate, que opunha Arnauld e Malebranche, sobre a natureza das idéias. No mesmo ano em que iniciou a troca de cartas com Arnauld, Leibniz publicou ainda um texto que deu origem a uma polêmica com os cartesianos, *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*. Assim, o período da redação do *Discurso de metafísica* foi também um momento em que Leibniz, então com cerca de 40 anos, queria dar a conhecer suas idéias, queria construir um lugar para si mesmo nos debates que ocupavam os pensadores da época. O que talvez justifique o tom particularmente polêmico do *Discurso* e as inúmeras referências não apenas a Descartes, mas também a Espinosa, Malebranche e à tradição escolástica. O *Discurso de metafísica* é parte dessa tomada de posição.

Mas qual é a importância deste texto - um dos mais célebres do autor e aclamado por tantos comentadores como a primeira formulação do sistema filosófico de Leibniz - no interior da vasta obra leibniziana? Quando redigiu o *Discurso de metafísica*, provavelmente entre o fim de 1685 e o início de 1686, Leibniz já se aventurara nos terrenos da jurisprudência, física, metafísica, lógica, matemática, teologia; já esboçara projetos políticos e religiosos; mantinha uma correspondência com diferentes personalidades da época; publicara resultados parciais de suas pesquisas (muitos retomados no corpo do *Discurso*)... O que faz do *Discurso de metafísica* um texto singular entre todos os outros? De certa forma é o próprio Leibniz quem, no § 32 do *Discurso*, responde a essa questão: o *Discurso* trabalha “o grande princípio da perfeição das operações de Deus e o da noção da substância que encerra todos os seus acontecimentos com todas as suas circunstâncias”. Em outras palavras, ao abordar a ação do Criador e a noção de substância individual, este texto define princípios gerais da metafísica leibniziana, apresentando, pela primeira vez em conjunto, temas essenciais que inspirarão as grandes obras posteriores e que se

encontravam, até então, dispersos em diferentes textos. Certamente, seria um equívoco querer definir o *Discurso de metafísica* como a primeira exposição, em sentido cronológico, do sistema leibniziano. Aliás, a noção de sistema em uma obra que, como afirma M. Fichant, está em perpétuo movimento interior, um devir que não se completa em nenhuma fórmula acabada - tal como mostram as variantes genéticas dos textos de Leibniz publicados na edição da Academia de Berlim e de Göttingen¹ -, é uma noção problemática, por mais que haja um consenso entre muitos dos estudiosos em considerar textos da velhice do filósofo, tais como a *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça*, como exposições sistemáticas. Para comentadores da filosofia de Leibniz como B. Russell, L. Couturat, E. Cassirer, J. Baruzi, Y. Belaval, entre outros, esse filósofo é um filósofo de sistema, e, embora não tenha exposto esse sistema em uma obra única, seria possível reconstituí-lo a partir dos vários textos e de temas centrais (a lógica, a noção de substância etc.) escolhidos como origem para essa reconstrução. Essa multiplicidade de origens a partir das quais se pensa o sistema leibniziano não é, segundo M. Serres², um problema se forem pensadas como perspectivas complementares e não excludentes - o interesse dessa interpretação está em ver que o sistema leibniziano comportaria diferentes interpretações ou pontos de vista tal como é o mundo para o próprio Leibniz. Comentadores mais recentes, como L. Bouquiaux³, no entanto, são descrentes em relação à possibilidade de re-

1. A edição da Academia (iniciada em 1900 pelas academias da Prússia e da França, cuja colaboração foi interrompida pela guerra em 1914; publicou os primeiros volumes, sob a direção alemã, em 1923), mesmo com as dificuldades impostas pela história alemã até a reunificação, já conta hoje com mais de 40 volumes. Cf. Fichant, M. *in Magazine Littéraire*, nº 416, janeiro de 2003, p. 25.

2. Cf. Serres, M. *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris: PUF, 1982 [1968].

3. Cf. Bouquiaux, L. "Préface", in Leibniz, *Discours de Métaphysique suivi de Monadologie*, Paris: Gallimard, 1995.

construir um sistema leibniziano e pensar os vários textos de Leibniz como capítulos de uma mesma obra — de fato, seria desconsiderar as idas e vindas do próprio filósofo e a maneira que tem, em diferentes momentos de sua obra, de encarar os mesmos problemas ou de defrontar-se com problemas novos a cada nova circunstância.

O *Discurso de metafísica* seria, para os partidários da idéia de sistema, um texto privilegiado, já que anunciaria, pela primeira vez, um conjunto de temas que se fecharia definitivamente como sistema com a *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça*, ambos de 1714. É claro, portanto, que, nessa perspectiva, os temas desses dois últimos textos não seriam propriamente novidade, não seria o fato de resumirem as principais teses leibnizianas que os tornaria expressão de um sistema filosófico, seria antes a forma de apresentar motivos filosóficos que apareceram em conjunto trinta anos antes no *Discurso de metafísica* que significaria uma visão sistemática. A *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça* estariam estruturados à maneira de um sistema. O que significa isso?

Quase três décadas separam a redação do *Discurso de metafísica* e a da *Monadologia* e dos *Princípios da natureza e da graça*. Mas estes textos não estão separados apenas pelo tempo; além de pequenas diferenças enumeráveis, a estrutura deles é essencialmente diferente. A primeira diferença notável é o abandono, nos textos de 1714, do tom irônico e polêmico que definia o *Discurso de metafísica*. Explica-se: os *Princípios da natureza e da graça* foram escritos para o príncipe Eugênio de Sabóia, admirador de Leibniz que, então, já gozava de certa notoriedade. Por muito tempo acreditou-se que o texto destinado ao príncipe seria a *Monadologia* — talvez venha daí a celebridade, sugere A. Robinet em sua edição⁴. Sabe-se hoje que a *Monadologia* foi escrita para

4. Cf. Robinet, A. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie, publiés intégralement d'après les*

um também admirador de Leibniz ligado ao duque de Orleans, Rémond, que queria encaminhar o texto ao poeta Fraquier para que este o transformasse num poema. Mais do que um posicionamento nos debates de sua época, mesmo com referências a Descartes e a Bayle, por exemplo, estes textos mostram um Leibniz preocupado em expor temas essenciais de sua filosofia (e de uma maneira absolutamente pessoal) e não em polemizar com seus contemporâneos.

Essa maneira absolutamente pessoal de expor temas essenciais de sua filosofia representaria uma ruptura em relação à estrutura que caracterizava a exposição do *Discurso de metafísica*. Este apresenta um ritmo binário de descensão, de Deus às criaturas, e ascensão, do mundo a Deus, exprimindo uma espécie de fluxo e refluxo ontológicos, o que, como mostra Le Roy\ lembra, por um lado, o plano de apresentação do *Tratado da natureza e da graça* de Malebranche e, por outro, a ordem de exposição das Sumas medievais e de Sistemas neoplatônicos. Leibniz apresenta seu pensamento no *Discurso* seguindo este método clássico: parte da idéia de Deus para o estudo das criaturas, definindo o mundo físico, e, em seguida, examina as substâncias individuais para mostrar, por fim, a união dos espíritos com Deus na Cidade de Deus.

O texto divide-se, assim, em cinco grandes momentos argumentativos: num primeiro momento (§§ 1-7), sem se deter nas provas da existência de Deus, Leibniz aborda a suprema perfeição divina como fundamento da excelência de sua obra (§ 1). A consequência dessa perfeição é que, contra aqueles que recusam a bondade intrínseca das coisas criadas (§ 2) ou que acreditam que Deus poderia ter feito melhor (§ 3), o mundo é intrinsecamente bom e, por isso, o amor

manuscrits de Hanoore, Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédites, Paris: PUF, 1954.

5. Cf. Le Roy. "Introduction, texte et commentaire", in Leibniz, *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Paris: Vrin, 1966.

do homem por seu Criador não deve ser passivo ou quietista, o homem deve contribuir para o bem geral (§ 4). A perfeição divina explica ainda o ato de criação que gera uma riqueza de efeitos através de meios simples (§ 5), donde o mundo ser obra de uma única vontade geral e eficaz que se exprime na ordem criada (§§ 6-7). No segundo momento do texto (§§ 8-16), Leibniz passa a falar das substâncias individuais criadas, definindo sua natureza, em analogia com o sujeito lógico, como sujeito metafísico que contém desde sempre todos os seus atributos: a substância é um mundo completo (§§ 8-9). Eis por que se pode retomar a noção escolástica de forma substancial, embora sem aplicá-la na explicação particular dos fenômenos, para explicar a natureza da substância e os corpos (§§ 10-12). Essa teoria da substância individual esclarece a questão da liberdade humana: a inerência do predicado ao sujeito não se dá por uma conexão necessária, mas contingente (§ 13). Por fim (§§ 14-15), Leibniz explica a relação entre essas substâncias individuais cujas naturezas envolvem todos os seus acontecimentos: se cada uma é um mundo à parte, uma perspectiva singular do mesmo conjunto de fenômenos, elas não agem umas sobre as outras, seus fenômenos se entrecorrespondem e todas exprimem a totalidade do mundo criado, incluindo o concurso extraordinário de Deus compreendido na ordem universal (§ 16). Num terceiro momento argumentativo (§§ 17-22), Leibniz passa ao estudo do universo físico mostrando, primeiro, como a noção de força, e não a de quantidade de movimento como supunha Descartes, exprime a natureza dos fenômenos físicos (§§ 17-18); e, segundo, como a noção de finalidade, que reconduz a física a seu fundamento metafísico, fornece a explicação do universo físico (§§ 19-22). Tendo completado o momento de descensão do *Discurso de metafísica* com o exame do universo físico, Leibniz volta, na quarta parte do texto (§§ 23-31), a tratar das substâncias imateriais a fim de pensar o retorno a Deus que os espíritos po-

dem fazer pela via do entendimento (§§ 23-29) - o filósofo examina a natureza (§§ 23-25) e a origem (§§ 26-29) das idéias - e pela via da vontade (§§ 30-31) - Leibniz distingue inclinação e vontade, a espontaneidade livre que tende para o bem (§ 30) e apresenta sua doutrina da graça (§ 31). Leibniz encerra a ascensão do *Discurso*, na quinta parte argumentativa do texto (§§ 32-37), mostrando como se dá a união dos espíritos com seu Criador na Cidade de Deus.

Na *Monadologia* e nos *Princípios da natureza e da graça*, a ordem binária que caracterizava o *Discurso* dá lugar a uma construção progressiva que parte do simples, a mônada, examinando a hierarquia dos seres, para o complexo, e terminando pela consideração de Deus, como ser absolutamente perfeito, e da união entre o Criador e os espíritos na Cidade de Deus, que representa a harmonia entre o mundo físico e moral ou o equilíbrio harmônico de um mundo hierarquizado. A argumentação desses textos pode ser dividida em três grandes momentos: no primeiro deles (*Monadologia*, §§ 1-36; *Princípios*, §§ 1-6), Leibniz apresenta as mônadas ou substâncias simples, considerando, primeiro, sua natureza de um ponto de vista externo (a mônada é simples, sem extensão, sem figura, indivisível, não pode começar nem perecer naturalmente, não pode ser modificada por outra substância) (*Monadologia*, §§ 1-7; *Princípios*, §§ 1-2) e de um ponto de vista interno (a mônada é dotada de percepção, que exprime a multiplicidade do mundo na unidade da substância, e apetição, a tendência de passar de uma percepção a outras mais distintas) (*Monadologia*, §§8-17; *Princípios*, § 2); e considerando, segundo, os graus de perfeição das mônadas (*Monadologia*, §§ 18-36; *Princípios*, §§ 3-6). Nos seres compostos há uma mônada central, que é seu princípio de unidade, cercada por uma infinidade de outras mônadas que constituem seu corpo orgânico (*Princípios*, § 3). A mônada nua ou entelêquia possui uma percepção e uma apetição em sentido geral (*Monadologia*, §§ 18-24). A mônada

dotada de memória, ou alma, como no caso dos animais, é capaz de consecuições empíricas que imitam a razão (*Monadologia*, §§ 25-28; *Princípios*, §§ 4-5). E, finalmente, a mônada dotada de razão, que conhece as verdades necessárias e eternas e é capaz de reflexão, isto é, apercepção ou consciência, é chamada de espírito (*Monadologia*, §§ 29-30; *Princípios*, § 5). A partir da apresentação dos princípios que fundam o raciocínio dos espíritos, o princípio da contradição e o da razão suficiente (*Monadologia*, §§ 31-36), Leibniz passa ao segundo grande momento da argumentação cujo tema é Deus (*Monadologia*, §§ 37-48; *Princípios*, §§ 7-9). Trata, então, da existência de Deus (*Monadologia*, §§ 37-42; *Princípios*, §§ 7-8) e de sua natureza (*Monadologia*, §§ 43-48; *Princípios*, § 9). Por fim, no terceiro grande momento de sua argumentação (*Monadologia*, §§ 49-90; *Princípios*, §§ 10-18), Leibniz deduz da perfeição divina a perfeição do mundo (*Princípios*, §§ 10-13), apresentando a harmonia universal (*Monadologia*, §§ 49-60; *Princípios*, § 13) e a hierarquia dos seres criados (*Monadologia*, §§ 61-90, que retomam os §§ 3 e 6 dos *Princípios*), para mostrar como a natureza conduz à graça e os espíritos, os mais elevados dos seres, entram em sociedade com o Criador na Cidade de Deus.

Para Boutroux⁶, é possível dizer que o percurso argumentativo da *Monadologia* é inicialmente ascendente ou regressivo, indo das criaturas para Deus, e depois descendente ou progressivo, de Deus às criaturas. Ora, nesse sentido, aparentemente, Leibniz não teria abandonado um ritmo binário de apresentação, teria apenas invertido a ordem de apresentação do *Discurso de metafísica*. Apenas aparentemente, porque a explicação do mundo no momento descendente da *Monadologia* - e os *Princípios da natureza e da graça* reproduzem a mesma ordem — é também, como aponta Bou-

6. Cf. Boutroux, E. "Éclaircissements", in Leibniz, *La Monadologie*, Paris: Librairie Delagrave, 1925.

troux, uma explicação progressiva, ou seja, o mundo é concebido a partir de sua causa, Deus; é a ação de ser essencialmente perfeito que explica a harmonia que define o mundo criado. Como afirma Leibniz nos *Princípios* (§ 7), ao passar, por um movimento regressivo que vai das coisas a sua causa, das criaturas a Deus, não é mais possível falar “como simples físicos; (...) devemos elevarmo-nos à *metafísica* nos valendo do *grande princípio* pouco empregado habitualmente, que sustenta que *nada se faz sem razão suficiente*, isto é, que nada ocorre sem que seja possível (...) dar uma razão que baste para determinar por que é assim e não de outro modo”. Terminologias à parte — seja o caminho ascendente das mônadas a Deus, com a consideração da hierarquia do seres, um movimento *progressivo* do simples para o complexo, seja esse caminho um movimento *regressivo* das criaturas a sua causa -, o fato é que, nesse movimento de expressão de sua filosofia, Leibniz apresenta a questão fundamental de sua metafísica: por que o ser e não o nada?

* * *

O princípio de razão suficiente que exprime o axioma “nada é sem razão” e dá inteligibilidade à pergunta pelo Ser (nada é sem razão) parece definir mais que a passagem, nos *Princípios da natureza e da graça*, de um registro físico para um registro metafísico; esse princípio não caracteriza apenas o percurso argumentativo da filosofia de Leibniz nesse texto, mas a própria concepção do que seja a filosofia para Leibniz.

Dado o princípio de razão suficiente, “a primeira pergunta que temos o direito de formular será: *porque há algo e não antes o nada?*” (*Princípios da natureza e da graça*, § 7). Por que o mundo existe? Podemos explicar as coisas do mundo a partir de seus estados anteriores, um movimento por um movimento anterior, um homem por outro anterior, através

de um trânsito de um ente contingente a outro ente contingente e assim sucessivamente. Cada vez que procuramos dar a razão de algo existente no mundo, porque não encontramos na própria coisa essa razão, somos levados a uma existência anterior no tempo que necessita ainda uma análise semelhante. Mas, por mais que avancemos na pesquisa das causas segundas, não encontramos, nesse progresso infinito, a razão da existência de um mundo simplesmente, nem deste mundo. A razão da existência do mundo que vemos e experimentamos deve estar fora dessa série de eventos contingentes que o compõem, não como última causa da série condicional, mas como causa transcendente, necessária e universal (*Monadologia*, §§ 36-38). Considerando que a razão de um existente só pode provir de um outro existente, deve-se admitir a existência de um ser necessário e eterno: Deus.

Para Leibniz, há uma analogia entre o entendimento divino, que ilumina, e o entendimento humano, iluminado pelas mesmas leis da razão, e essa analogia garante o movimento metafísico de superação da experiência. A reflexão metafísica não prolonga a experiência, ela implica uma passagem ao limite e procura atingir o fundamento mesmo de qualquer empirismo. Embora a experiência seja fundamental não apenas para a constituição da ciência, mas, principalmente, para provocar o desenvolvimento de nossas riquezas implícitas (cf. *Discurso de metafísica*, § 27), deve ser entendida como um procedimento provisório. Graças a ela somos capazes de entender *como* as coisas do mundo estão dispostas, mas não *por que* são postas. A pergunta que conduz a pesquisa filosófica não consegue encontrar eco no domínio experimental: '*por quê?*'. O pensamento filosófico procura explicações *a priori*; são as causas reais dos efeitos que a ciência estuda e as razões dos fatos que constituem seu objeto por excelência. Leibniz retoma a definição aristotélica da filosofia - a ciência dos princípios primeiros das coisas -, fazendo da busca de origens e de causas insensíveis sua idéia mestra.

A melhor maneira de conhecer é pelas causas e razões. A causa é um princípio de explicação da ordem do mutável (ou uma razão real); a razão, da ordem do imutável, já que é causa não apenas dos nossos julgamentos, mas da própria verdade. Desse modo, a causa nas coisas corresponde à razão (ou causa final) nas verdades. Dar a razão de alguma coisa significa introduzir finalidade e, logo, inteligência; por isso, o verdadeiro conhecimento de Deus, causa primeira e razão última de tudo, é a sabedoria mais elevada. A filosofia consiste precisamente no pensamento da razão suficiente do mundo que é Deus: “em Filosofia trata-se de dar razão, fazendo conhecer de que maneira as coisas são executadas pela sabedoria divina” (*Système nouveau de la nature*, § 13).

Não se trata de desprezar uma explicação física do mundo. A ciência constitui uma ordem diferente da ordem filosófica e é complementar a ela, não contraditória. A extravagância seria embaralhar esses dois planos distintos (o que não se confunde com a preocupação de um Leibniz conciliador na busca de acordo entre a linguagem metafísica e a linguagem prática). Mesmo nas questões em que se percebem problemas cuja solução exigiria um longo debate que colocasse em pauta princípios gerais, é possível proceder a uma explicação particular que seja válida; de outra forma, se desconheceria as exigências da análise científica. A linguagem metafísica possui o privilégio do rigor, mas a natureza deve poder se explicar sem que se considere a existência de Deus; assim, Leibniz preserva todos os direitos do método experimental e de uma linguagem mais próxima do senso comum, de modo que se conceda autonomia à ciência. Essa explicação, no entanto, permanece subordinada, em seu fundamento (não no detalhe), a afirmações metafísicas que a ultrapassam: “os princípios das ciências particulares” (já reconhecia Aristóteles) “dependem de uma ciência superior que lhes dá razão; e esta ciência superior deve ter o ser, e, conseqüentemente, Deus, origem do ser, por objeto” (*Essais de Théologie*

dicée, II, § 184). Pois, como dizia Platão, “uma coisa é a causa verdadeira... e outra, o que não passa de condições para a causa poder ser causa...” (*Discurso de metafísica*, § 20). É desarrazoado admitir uma inteligência ordenadora das coisas e, em seguida, recorrer unicamente às propriedades da matéria para explicar os fenômenos. Anaxágoras e todos que seguiram uma forma diferente de entender as coisas, deixaram de perceber que, no estudo concreto dos fenômenos, é preciso distinguir a causa final e as condições sem as quais essa causa não pode ser eficaz. A explicação metafísica funda e justifica a explicação física do mundo, mas se diferencia profundamente dela. A tarefa do filósofo, que não queira falar como simples físico, consiste em definir, em todos os domínios, a ação de uma causa final a que se subordinam as causas eficientes secundárias, mostrando a insuficiência da consideração da causalidade física. Eis por que a primeira pergunta que tem o direito de formular é “por que há algo e não antes o nada?” (*Princípios da natureza e da graça*, § 7). A reflexão filosófica exige, em última instância, que alcancemos, em toda sua originalidade, o ato original que faz surgir a ordem do mundo a partir do nada. O desejo do metafísico é remontar aos primeiros possíveis atributos de Deus, e, embora Leibniz, numa atitude de reserva diante de sua própria definição de bem filosofar, admita a impossibilidade dessa tarefa infinita para uma criatura submetida às condições de tempo e espaço, não concorda que o homem não possa obter um conhecimento de Deus e explicar racionalmente certos mistérios.

Não podemos compreender Deus, não entendemos tudo o que sua noção encerra, mas somos capazes de explicá-lo. Não podemos sondar a profundidade de Deus a respeito dos fatos particulares, mas estamos em condição de precisar o princípio universal de sua atividade. Não podemos enxergar a conexão universal dos eventos; nos basta, entretanto, uma demonstração *a priori* de que este é o melhor dos mun-

dos possíveis. Assim, embora um conhecimento perfeito das coisas que nos cercam esteja acima das nossas possibilidades, as nossas faculdades são suficientes para nos levar ao conhecimento do Criador, e, por conseguinte, a uma visão mais clara das coisas nos aproximando do olhar penetrante de Deus. Para Leibniz, é na metafísica que essa proximidade a Deus, ou, em outras palavras, a espiritualidade do homem, se manifesta de modo mais vigoroso, fazendo com que a diferença de natureza entre Criador e criatura se desvaneca e apareça como simples diferença de grau.

* * *

Ora, se considerarmos que a pergunta que conduz a investigação de Leibniz e determina inclusive sua perspectiva a respeito da filosofia é a pergunta pela razão do ser, então é inegável que há uma unidade especulativa na obra leibniziana. Resta saber se essa unidade especulativa é origem de um sistema e se os textos do filósofo podem, então, ser vistos como capítulos de uma mesma obra ou versões de um sistema acabado.

Se há sistema, então o *Discurso de metafísica* poderia ser o texto inaugural de uma nova fase no pensamento de Leibniz, encerrando o momento de formação e dando início às tentativas de formulação do sistema leibniziano que, a partir de então, permaneceria sempre o mesmo, buscando a forma mais acabada de expressão, forma essa que o filósofo construiria na *Monadologia* e nos *Princípios da natureza e da graça*.

Todavia, a pergunta pelo ser é uma questão bastante ampla para englobar não apenas os três textos aqui apresentados, mas muitos outros que poderiam, todos, ser vistos como perspectivas parciais dessa mesma busca pela razão do ser. Além disso, as diferenças entre os três textos não devem ser ignoradas: se elas podem, em parte, ser explicadas pelas

datas de redação, a distância temporal não é jamais uma razão suficiente delas⁷. Vale notar, por exemplo, que as referências às Escrituras e aos Santos Padres, presentes em todo o *Discurso de metafísica*, são escassas nos outros dois textos, talvez porque a perspectiva predominante naquele seja a perspectiva teológica; daí a razão do *Discurso* se concentrar, ao falar das substâncias criadas, nas almas racionais e em sua relação com Deus, enquanto a *Monadologia* e os *Princípios* apresentam toda a hierarquia dos seres, das mônadas nuas ou enteléquias aos espíritos, trazendo contribuições da biologia da época que não aparecem no texto de 1686.

Para concluir, podemos dizer que os três textos aqui reunidos são fundamentais para a compreensão da filosofia de Leibniz, são textos de síntese e estão inseridos em uma unidade de pensamento como textos que procuram responder a questão essencial da metafísica leibniziana. Mas tomá-los como textos de sistema pode levar a desconsiderar as diferenças que eles guardam entre si e as particularidades do pensamento de Leibniz em cada um daqueles momentos: corre-se o risco de interpretar o *Discurso de metafísica* como um mero esboço da *Monadologia*, ou os *Princípios da natureza e da graça* como a conclusão lógica do *Discurso*. O contexto em que os textos de 1714 foram redigidos é fundamentalmente outro em relação ao ambiente em que Leibniz vivia em 1686. Talvez possamos dizer que, sim, os temas essenciais da metafísica leibniziana estavam postos desde o *Discurso de metafísica* - ou, antes, as opções filosóficas essenciais já estavam feitas em 1686. Mas como temas essenciais que seriam estudados, pensados, depurados por trinta anos.

7. Seria interessante estudar também as diferenças que a *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça* guardam entre si (o que não fizemos aqui, já que nos interessava salientar as diferenças desses textos em relação ao *Discurso de metafísica*); embora as grandes linhas argumentativas desses textos sejam muito próximas, há pequenas diferenças no interior dessa ordem geral, como talvez tenha aparecido na descrição das partes componentes desses textos.

Não se pode dizer que apenas a forma de apresentação desses temas essenciais tenha mudado - mesmo que se veja nessa mudança de expressão a constituição de um sistema. Não se pode afirmar sem ressalvas que a noção completa de substância seja equivalente à mônada simples. Se o *Discurso de metafísica*, a *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça* são textos de síntese das grandes teses metafísicas de Leibniz - e nesse sentido textos privilegiados para quem quer se introduzir no pensamento deste autor é preciso tomar o cuidado de ler as diferenças que eles guardam entre si como diferenças, para não enrijecer um pensamento vivo.

TESSA MOURA LACERDA

Cronologia

1646. Nascimento de Leibniz em Leipzig, Alemanha, em 1º de julho.
1648. Tratados de Vestfália, que favoreciam a França, pondo fim à Guerra dos Trinta Anos.
- 1652-1661. Leibniz estuda na Nicolái-Schule e lê livros variados da biblioteca deixada por seu pai (que havia sido jurisconsulto e professor de moral na Universidade de Leipzig), morto este ano.
1661. Ingressa na Universidade de Leipzig onde recebe ensinamentos aristotélico-tomistas; segue o curso de Jakob Thomasius, historiador da Filosofia e pai de Christian Thomasius.
1663. Apresenta tese de conclusão de curso, *Disputatio metaphysica de principio individui*, que é publicada. No verão segue o curso de Erhard Weigel, matemático, jurista e metafísico, na Universidade de Jena. No outono retorna a Leipzig e se dedica à jurisprudência.
1664. Morre a mãe de Leibniz. Estudos jurídicos com seu tio, o jurista Johann Strauch. Torna-se mestre em Filosofia com o texto *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum*.
1665. *Disputatio jurídica de conditionibus*.
1666. Publicação do texto *De arte combinatoria*. Recebe o título de Doutor em Direito em Altdorf (nas cercanias

- de Nuremberg) com a tese *De casibus perplexis injure* e, ao mesmo tempo, o convidam para ser professor nessa universidade (mas ele não aceita). Filia-se a uma sociedade secreta de interessados em alquimia, da qual será secretário por dois anos.
1667. Reencontra o Barão J. C. von Boineburg, protestante convertido ao catolicismo, ex-ministro chefe do Eleitor de Mainz, J. P. von Schönborn. Leibniz dedica a Boineburg seu texto *Nova Methodus discedae docendaeque jurisprudentiae*. Por intermédio de Boineburg consegue a nomeação como assistente legal do conselheiro legal do Eleitor.
1668. Publicação, por intermédio do Barão de Boineburg, da *Confessio naturae contra atheistas*. Pressionado pela aliança entre a Holanda, a Inglaterra e a Suécia, Luís XIV assina a paz de Aix-de-Chapelle. Leibniz escreve *Consilium Aegyptiacum*, um projeto de conquista do Egito para a França (para tirar Luís XIV da Europa e diminuir a pressão francesa na fronteira sudoeste do império alemão), muito parecido com o que Napoleão executou um século e meio depois. Projeto de *Demonstrationes Catholicae*, para a reunião das Igrejas católica e protestante. Escreve *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum*.
- 1668-1669. Projeto para uma revista, *Semestria Litteraria*, equivalente ao *Journal des Savants*. Escreve *Réflexions sur l'établissement en Allemagne d'une Académie ou Société des sciences*; e *Defensio Trinitatis per nova repta logica*.
1670. Leibniz é promovido ao cargo de assessor da Corte de Apelações do eleitorado de Mainz. Escreve *Securitaspublica interna et externa* (um projeto de aliança dos estados do Império), *Dissertatio de stilo philosophico Nizolii, Von der Allmacht*. Escreve duas cartas a Hobbes. Inventa a máquina de calcular aritmética (que

- extraía raízes), submarinos, bombas de ar que permitiriam navegar contra o vento etc.
1671. Publicação de *Hypothesisphysica nova*, composta da *neoria motus abstracti* (dedicada à Academia Francesa de Ciências) e da *Tloeoria motus concreti* (dedicada a Royal Society de Londres).
1672. Em março o Eleitor de Mainz envia Leibniz a Paris em missão diplomática. Leibniz se encontra com Arnauld e Malebranche; é iniciado nas matemáticas por Huygens; e tem a ocasião de consultar os manuscritos matemáticos de Pascal. Em maio Luís XIV declara guerra a Holanda. Em dezembro o Barão de Boineburg morre.
- 1673- Entre janeiro e março vai a Londres, onde encontra Oldenburg e Boyle, e é eleito membro da Royal Society. Em fevereiro morre o Príncipe Eleitor de Mainz, J. Philipp. Escreve *Confessio Philosophi*, que entrega a Arnauld. Apresenta sua máquina de calcular à Academia de Ciências.
- 1675-1676. Encontra Malebranche, Cordemoy, Foucher, Tschirnaus, Van den Ende, Clerselier (que lhe confia manuscritos de Descartes), Gallois (diretor do *Journal des Savants*¹), Christian Huygens, entre outros. Trabalha no cálculo infinitesimal.
1676. Aceita o posto de Bibliotecário e Conselheiro na Corte de Hanôver, oferecido pelo Duque Johann Friedrich von Brunswick-Lüneburg (católico), e deixa, então, Paris, passando por Londres (onde encontra Collins e Newton), por Haia (onde conhece Espinosa) e por Amsterdã (conhece o microscopista Leeuwenhoek). Escreve *Quod Ens perfectissimum existit*; traduz para o latim o *Fédon* e o *Teeteto* de Platão; escreve *Pacidius Philalethi*. Em dezembro chega a Hanôver.
1677. Leibniz escreve *Caesarini Furstenerii Tractatus*; e *Entretien de Philarète et Eugène*. Morte de Espinosa.

1678. Leibniz é nomeado Conselheiro Áulico (*Hofrat*) em Hanôver. Mantém correspondência com Bossuet et Spinola, sobre a reunião das Igrejas. Escreve *Quid sit idea* e notas sobre a *Ética I* de Espinosa.
1679. Paz de Nimègue. Leibniz escreve *Dialogue entre un habile politique et un ecclésiastique d'une piété recon nue*, e trabalhos sobre a aritmética binária (*De progressioone dyadica*). Morte de Hobbes.
1680. Morte do Duque Johann Friedrich; seu irmão Ernst August o substitui. Até 1684 viaja bastante a Harz, encarregado de fazer invenções práticas que auxiliem a exploração das minas.
1682. Escreve *Unicum Optcae, Catoptricae et Dioptricae Principium*. Contribui para a fundação da publicação *Acta Eruditorum* de Leipzig.
1683. Europa em guerra; Viena é libertada dos turcos em 12 de setembro.
1684. Trégua de Ratisbonne em 15 de agosto. Leibniz escreve *Consultation touchant la guerre ou l'accomodement avec la France*, e *Mars Christianissimus*. Publica *Nova methodus pro maximis et minimis* (em que expõe o cálculo infinitesimal) e *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*.
1685. Revogação do Editto de Nantes. Leibniz escreve *Remarques sur un livre intitulé Nouveaux intérêts des Princes de l'Europe*. É nomeado historiógrafo da Casa de Brunswick.
1686. Publicação de *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* (no qual opõe sua teoria física à de Descartes). Termina de redigir o *Discurso de metafísica* e envia o sumário para Arnauld. Escreve ainda *Systema theologicum*; e *Generales Inquisitiones de analysi notionum et veritatum*. Os países protestantes revidam a revogação do Editto de Nantes com a formação da Liga

- de Augsburgo, que incluía a Áustria, a Suécia e a maioria dos principados alemães.
1687. Leibniz viaja para a Itália passando por cidades alemãs e pela Áustria em busca de documentos sobre a história da Casa de Brunswick e sua ligação com a Casa Italiana do Leste. Em Frankfurt encontra Job Ludolf, orientalista e Conselheiro do Imperador. Escreve *Réplique à l'Abbé Catelan* (sobre a conservação do movimento) e *Lettre sur un Prince général* (em que explica as leis da natureza).
1688. Chega a Viena em maio (onde ficará até fevereiro de 1689). Retoma o contato com Spinola, agora bispo de Neustadt.
1689. Em outubro encontra os matemáticos Nazari e Auzout, e Padre Grimaldi. Redação de *Phoronus* e da *Dynamica de potentia*. Recusa a direção da biblioteca do Vaticano.
- 1689-1690. Viaja a Nápoles, Florença, Bolonha, Modena, Ferrara; mantém contato com pensadores. Entre fevereiro e março fica em Veneza. Escreve *De linea isochrona* e *De causa gravitatis et defensio sententiae suae contra Cartesianos*.
1690. Retorna a Hanôver depois de um ano e meio de viagens (em que, entre outras coisas, estudou geologia, o pensamento chinês, demonstrou *a priori* a conservação de força viva etc.).
1691. É nomeado Bibliotecário de Wolfenbüttel pelo Duque Anton Ulrich. Leibniz retoma a correspondência com Bossuet sobre a reunião das Igrejas. Escreve *Consultatio sur les Affaires générales à la fin de la campagne de 1691*, *De legibus naturae et vera aestimatione virium motricium contra Cartesianos* e *Protogaea*. Inicia correspondência com jesuítas da China.
1692. Leibniz contribui para tornar Ernst August eleitor de Hanôver (desde de 1685 procurou conseguir um “nono

- eleitorado" que ficasse nas mãos dos protestantes). Inicia a amizade com a eleitora Sophie, irmã da princesa Elisabeth. Édito de tolerância de K'ang-hi, imperador da China, em favor da religiosa cristã. Leibniz redige *Animadversiones in partem generalem principium cartesianorum*.
1693. Redação de *Codex juris gentium diplomaticus* (cujo prefácio é uma análise das noções de justiça e de direito); de *Règle générale de la composition des mouvements*.
1694. Redação de *De primae philosophiae emendatione et notione substantiae*. Leibniz rompe com Bossuet.
1695. Escreve *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, cuja publicação no *Journal des Savants* é seguida de vários *Esclarecimentos*.
1696. Escreve *Projet de l'éducation d'un Prince*.
1697. Publicação de *De rerum originatione radicali*. Escreve *Tentamen Anagoricum*.
1698. Publicação do *De ipsa natura sive vi insita actionibusque creaturarum*. Morte de Ernst August, que é sucedido por seu irmão Georg Ludwig. Retomada das discussões irênicas entre as Igrejas protestantes e da correspondência com Bossuet. Inicia correspondência com De Volder. Inicia amizade com a eleitora Sophie Charlotte, irmã de Georg Ludwig. Leibniz circula em Berlim e em Hanôver.
- 1698-1699. Querelas sobre a invenção do cálculo infinitesimal.
1699. É nomeado membro da Academia de Ciências de Paris.
1700. Fundação da Sociedade de Ciências de Berlim de acordo com um projeto de Leibniz. Leibniz funda o *Monatlicher Auszug* (dirigido por seu secretário Eckart). Publicação da tradução francesa de Coste do *Ensaio* de Locke.
1701. Leibniz inicia a publicação dos documentos que havia recolhido sobre a história da Casa de Brunswick

- e a história da Alemanha. Rompe definitivamente com Bossuet.
1702. Guerra contra a França e a Espanha (aliança do Império Romano-Germânico, da Inglaterra e da Holanda). Leibniz escreve *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique*.
1703. Início da redação dos *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* (publicado apenas em 1765) em que critica o *Essay concerning human understanding* de Locke.
1704. Morte de Locke.
1705. Leibniz escreve *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, que será a introdução da Teodicéia. Publica *Considérations sur les principes de vie et sur les natu res plastiques*. Exame da natureza dos caracteres chineses. Morte de Sophie Charlotte, rainha da Prússia.
1706. Início da correspondência com o jesuíta Des Bosses.
1709. Escreve *Causa Dei assertaper justitiam ejus*.
1710. Publicação dos *Essais de Tloedicée* sem o nome do autor.
1711. Encontro com o Czar Pedro, o Grande, que o nomeia Conselheiro Privado (Leibniz deveria codificar e moderar a legislação). Inicia projeto de uma Academia de Ciências em São Petersburgo.
- 1712-1714. Leibniz fica em Viena, onde o imperador o nomeia seu Conselheiro Particular.
1714. Conhece o príncipe Eugênio de Sabóia, para quem dedica os *Princípios da natureza e da graça*. Escreve a *Monadologia*. Morte de Anton Ulrich e da eleitora Sophie. Em 12 de agosto, Georg Ludwig torna-se George I na Inglaterra e se recusa a realizar o pedido de Leibniz, que queria seguir com ele para a Inglaterra. Leibniz se instala, então, novamente em Hanôver.
1715. Correspondência com Clarke.

1716. *Lettre à M. de Rémond sur la théologie naturelle des Chinois*. Leibniz envelhece no isolamento e é vítima de uma crise de gota. Em 14 de novembro morre em Hanôver e é enterrado miseravelmente.

DISCURSO DE METAFÍSICA

Tradução

MARILENA CHAUI

Revisão e notas

TESSA MOURA LACERDA

***L Da perfeição divina e de que
Deus faz tudo da maneira mais
desejável ("souhaitable")¹.***

A noção mais aceita e mais significativa que possuímos de Deus exprime-se muito bem nestes termos: Deus é um ser absolutamente perfeito². Não se tem considerado, porém, devidamente, suas conseqüências e, para aprofundá-las mais, convém notar que há na natureza várias perfeições muito diferentes, possuindo-as Deus todas reunidas e que cada uma lhe pertence no grau supremo. É preciso também conhecer o que é a perfeição. Eis uma marca bem segura dela, a saber: formas ou naturezas insuscetíveis do último grau não são perfeições, como, por exemplo, a natureza do número ou da figura; pois o número maior de todos (ou melhor, o número dos números), bem como a maior de todas as figuras, implicam contradição; mas a máxima ciência e a onipotência não encerram qualquer impossibilidade. Por conseguinte, o poder e a ciência são perfeições³, e enquanto pertencem a Deus não têm limites. Donde se segue que Deus, possuindo suprema e infinita sabedoria, age da maneira mais perfeita, não só em sentido metafísico, mas também moralmente falando, podendo, relativamente a nós, dizer-se que, quanto mais estivermos esclarecidos e informados sobre as obras de Deus, tanto mais dispostos estaremos a achá-las excelentes e inteiramente satisfatórias em tudo o que possamos desejar (*souhaiter*).

II. Contra os que sustentam que não há bondade nas obras de Deus, ou então que as regras da bondade e da beleza são arbitrárias.

Assim, afasto-me muito da opinião dos que sustentam que não há quaisquer regras de bondade e de perfeição na natureza das coisas ou nas idéias que Deus tem delas, e que as obras divinas são boas apenas pela razão formal que Deus as fez. Se assim fosse, Deus, que bem sabe ser o seu autor, não precisaria contemplá-las depois e achá-las boas, como testemunha a Sagrada Escritura⁴, que parece ter recorrido a esta antropologia apenas para nos mostrar que se conhece sua excelência olhando-as nelas mesmas, mesmo quando não se faça reflexão alguma sobre essa pura denominação extrínseca que as refere à sua causa. Isto é tanto mais verdadeiro quanto é pela consideração das obras que se pode descobrir o operário. Portanto, é preciso que estas obras tragam em si o caráter de Deus. Confesso que a opinião contrária me parece extremamente perigosa e bastante semelhante à dos últimos inovadores⁵, cuja opinião é a beleza do universo e a bondade atribuída por nós às obras de Deus não passarem de quimeras dos homens que concebem Deus à sua maneira. Também me parece que afirmando que as coisas são boas tão-só por vontade divina e não por regra de bondade destrói-se, sem pensar, todo o amor cle Deus e toda a sua glória⁶. Pois, para que louvá-lo pelo que fez, se seria igualmente louvável se fizesse precisamente o contrário? Onde, pois, sua justiça e sabedoria, se afinal

apenas restasse determinado poder despótico, se a vontade substituísse a razão e se, conforme a definição dos tiranos, o que agrada ao mais forte fosse por isso mesmo justo? Ademais, parece que toda vontade supõe alguma razão de querer, razão esta naturalmente anterior à vontade. Eis por que me parece inteiramente estranha a expressão de alguns outros filósofos⁷ que consideram simples efeitos da vontade de Deus as verdades eternas da metafísica e da geometria e, por conseguinte, também as regras da bondade, da justiça e da perfeição. A mim, pelo contrário, me parece tão-somente conseqüências de seu entendimento, o qual seguramente em nada depende da sua vontade, assim como a sua essência também dela não depende.

III. Contra os que crêem que Deus poderia fazer melhor.

De forma alguma poderei também aprovar a opinião de alguns modernos⁸ que ousadamente sustentam que aquilo que Deus faz não possui toda perfeição possível e que Deus poderia ter agido muito melhor. Pois parece-me que as conseqüências dessa opinião são inteiramente contrárias à glória de Deus: *Ulti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem malef⁹*. É agir imperfeitamente agir com menos perfeição do que se teria podido. É desdizer a obra de um arquiteto mostrar que poderia fazê-la melhor. Ataca-se, ainda, a Sagrada Escritura, que nos garante a bondade das obras de Deus. Porque, se isto fosse suficiente, descendo as imperfeições ao infinito, de qualquer modo que Deus tivesse feito sua obra, esta teria sido sempre boa, comparada às menos perfeitas. Porém, uma coisa não é louvável quando o é apenas dessa maneira. Creio, também, haver uma infinidade de passagens da Sagrada Escritura e dos Santos Padres favoráveis a minha opinião, mas não muitas à desses modernos¹⁰, que, no meu entender, é desconhecida de toda a antiguidade e baseada apenas no diminuto conhecimento que temos da harmonia geral do universo e das razões ocultas na conduta de Deus, fazendo-nos temerariamente julgar que muitíssimas coisas poderiam ser melhoradas. Ademais, esses modernos insistem em algumas sutilezas pouco sólidas, pois imaginam nada

existir tão perfeito que não possa haver algo mais perfeito, o que é um erro¹¹. Acreditam, também, salvaguardar assim a liberdade de Deus, como se não constituísse a suprema liberdade agir com perfeição segundo a razão soberana. Pois acreditar que Deus age em algo sem haver nenhuma razão da sua vontade, além de parecer de todo impossível, é opinião pouco conforme a sua glória. Suponhamos, por exemplo, que Deus escolha entre A e B e tome A sem razão alguma de o preferir a B; digo ser esta ação de Deus pelo menos indigna de louvor, porque todo louvor deve basear-se em alguma razão não existente aqui *ex hypothesi*. Sustento, pelo contrário, não fazer Deus coisa alguma pela qual não mereça ser glorificado.

IV. O amor de Deus exige completa satisfação e aquiescência no tocante ao que ele faz, sem que por isso seja preciso ser quietista.

O conhecimento geral desta grande verdade, que Deus age sempre da maneira mais perfeita e mais desejável possível, no meu entender é o fundamento do amor que devemos a Deus sobre todas as coisas, pois aquele que ama busca a sua satisfação na felicidade ou perfeição do objeto amado e das suas ações. *Idem velle et idem nolle vera amicitia est*¹². Penso ser difícil bem-amar a Deus quando não se está disposto a querer o que ele quer, mesmo quando fosse possível modificá-lo. Com efeito, os que não estão satisfeitos com o que ele faz me parecem semelhantes àqueles súditos descontentes cuja intenção não difere muito da dos rebeldes¹³. Sustento, portanto, que, segundo estes princípios, para agir em conformidade com o amor de Deus não basta ter paciência à força, mas é preciso estar verdadeiramente satisfeito com tudo quanto nos sucedeu, segundo sua vontade. Entendo esta aquiescência relativamente ao passado, porque, quanto ao futuro, não é preciso ser quietista, nem esperar, ridiculamente, de braços cruzados, o que Deus fará, segundo aquele sofisma denominado pelos antigos *lógon áergon*¹⁴, a *razão preguiçosa*, mas é mister agir segundo a vontade presuntiva¹⁵ de Deus, tanto quanto podemos julgá-la, esforçando-nos com todo o nosso poder por contribuir para o bem geral e particularmente para o aprimoramento e perfeição do que nos toca ou nos está

próximo e, por assim dizer, ao alcance. Porque, mesmo quando o acontecimento porventura mostrasse não querer Deus, presentemente, que a nossa boa vontade tenha o seu efeito, daqui não se conclui não haver Deus querido que nós fizéssemos o que fizemos. Pelo contrário, como é o melhor de todos os senhores, nada mais exige além da reta intenção e a ele pertence conhecer a hora e o lugar próprios para fazer triunfar os bons desígnios.

***V Em que consistem as regras de
perfeição da conduta divina e como
a simplicidade das vias equilibra-se
com a riqueza de efeitos.***

É suficiente, portanto, ter em Deus esta confiança: ele tudo faz para o melhor e nada poderá prejudicar a quem o ama. Conhecer, porém, em particular, as razões que puderam movê-lo a escolher esta ordem do universo, permitir os pecados e dispensar as suas graças salutares de uma determinada maneira, eis o que ultrapassa as forças de um espírito finito, mormente se ele não tiver alcançado, ainda, o gozo da visão de Deus. Entretanto, podem-se fazer algumas considerações gerais a respeito da conduta da Providência no governo das coisas. Pode-se dizer que aquele que age perfeitamente é semelhante a um excelente geômetra, que sabe encontrar as melhores construções de um problema; a um bom arquiteto, que arranja o lugar e o alicerce, destinados ao edifício, da maneira mais vantajosa, nada deixando destoante ou destituído de toda a beleza de que é suscetível; a um bom pai de família, que emprega os seus bens de forma a nada ter inculto nem estéril; a um maquinista habilidoso, que atinge seu fim pelo caminho menos embaraçoso que se podia escolher; a um sábio autor, que encerra o máximo de realidade no mínimo possível de volumes¹⁶. Ora, os mais perfeitos de todos os seres e os que ocupam menos volume, isto é, os que menos se estorvam, são os espíritos¹⁷, cujas perfeições são as virtudes. Eis por que não se deve duvidar de que o principal fim de Deus

seja a felicidade dos espíritos e de que Deus o exercite na medida em que a harmonia geral o permita. Sobre este ponto diremos algo mais, em breve. No que se refere à simplicidade das vias de Deus, esta se realiza propriamente em relação aos meios, como, pelo contrário, a variedade, riqueza ou abundância se realizam relativamente aos fins ou efeitos¹⁸. E ambas as coisas devem equilibrar-se, como os gastos destinados a uma construção com o tamanho e a beleza nela requeridos. Verdade é nada custar a Deus, bem menos ainda do que a um filósofo que levanta hipóteses para a fábrica do seu mundo imaginário, pois para Deus é suficiente decretar para fazer surgir um mundo real. Em matéria de sabedoria, porém, os decretos ou hipóteses representam os gastos, à medida que são mais independentes uns dos outros, porque manda a razão evitar a multiplicidade nas hipóteses ou princípios, quase como em astronomia, onde o sistema mais simples é sempre preferido.

VI. Deus nada faz fora da ordem e nem mesmo é possível forjar acontecimentos que não sejam regulares.

As vontades ou ações de Deus dividem-se, comumente, em ordinárias e extraordinárias. Mas é bom considerar-se que Deus nada faz fora da ordem. Assim, aquilo que é tido por extraordinário, o é apenas relativamente a alguma ordem particular estabelecida entre as criaturas, pois quanto à ordem universal tudo está em conformidade com ela¹⁹. E tão verdadeiro isto que, não só nada acontece no mundo que seja absolutamente irregular, mas nem sequer tal se poderia forjar. Suponhamos, por exemplo, que alguém lance ao acaso muitos pontos sobre o papel, como os que exercem a arte ridícula da geomancia. Digo que é possível encontrar uma linha geométrica cuja noção seja constante e uniforme segundo uma certa regra, de maneira a passar esta linha por todos estes pontos e na mesma ordem em que a mão os marcara. E se alguém traçar, de uma só vez, uma linha ora reta, ora circular, ora de qualquer outra natureza, é possível encontrar a noção, regra ou equação comum a todos os pontos desta linha, mercê da qual essas mesmas mudanças devem acontecer. Não existe, por exemplo, rosto algum cujo contorno não faça parte de uma linha geométrica e não possa desenhar-se de um só traço por certo movimento regulado. Mas, quando uma regra é muito complexa, tem-se por irregular o que lhe está conforme. Assim, pode-se dizer que, de qualquer maneira que Deus criasse o

mundo, este teria sido sempre regular e dentro de certa ordem geral. Deus escolheu, porém, o mais perfeito, quer dizer, ao mesmo tempo o mais simples em hipóteses e o mais rico em fenômenos, tal como seria o caso de uma linha geométrica de construção fácil e de propriedades e efeitos espantosos e de grande extensão. Recorro a estas comparações para esboçar alguma imperfeita semelhança com a sabedoria divina e dizer algo a fim de poder, pelo menos, elevar o nosso espírito a conceber de algum modo o que não se saberia bem exprimir. Mas de maneira alguma pretendo explicar assim o grande mistério de que depende todo o universo.

VII. Que os milagres são conformes à ordem geral, embora contrários às máximas subalternas, e do que Deus quer ou permite por vontade geral ou particular.

Ora, visto nada se poder fazer fora da ordem, pode-se dizer que os milagres²⁰ também estão na ordem como as operações naturais, assim denominadas porque estão em conformidade com certas máximas subalternas, a que chamamos natureza das coisas; pois se pode dizer que esta natureza é apenas um costume de Deus, do qual pode dispensar-se, por causa de uma razão mais forte do que a que o moveu a servir-se destas máximas. Quanto às vontades gerais ou particulares²¹, conforme as encaremos, pode-se dizer que Deus tudo faz segundo a sua vontade mais geral, conforme à mais perfeita ordem que escolheu; mas pode-se também dizer que tem vontades particulares, exceções dessas máximas subalternas sobreditas, porque a mais geral das leis de Deus, reguladora de toda a série do universo, não tem exceção. Pode-se dizer ainda, também, que Deus quer tudo o que é objeto de sua vontade particular; mas quanto aos objetos de sua vontade geral, tais como as ações das outras criaturas, particularmente das racionais, com as quais Deus quer concorrer²², é preciso distinguir: se a ação é boa em si, pode-se dizer que Deus a quer e ordena algumas vezes, mesmo que não aconteça; porém, se é má em si e só por acidente se torna boa, porque a série das coisas e especialmente o castigo e a reparação corrigem sua malignidade e recompensam seu mal com juro, de sorte a

existir, finalmente, muito mais perfeição em toda a série do que se todo o mal não tivesse sucedido, deve-se dizer que Deus a permite, e não que ele a quer, embora concorra para ela por causa das leis naturais que estabeleceu e porque sabe tirar daí um bem maior.

VIII. *Explica-se em que consiste a noção de uma substância individual a fim de se distinguirem as ações de Deus e as das criaturas.*

É muito difícil distinguir as ações de Deus das ações das criaturas, pois há quem creia que Deus faz tudo, enquanto outros imaginam que conserva apenas a força que deu às criaturas²³. A seqüência mostrará como se podem dizer ambas as coisas. Ora, visto as ações e paixões pertencerem propriamente às substâncias individuais (*actiones sunt suppositorum*), torna-se necessário explicar o que é tal substância. É correto, quando se atribui grande número de predicados a um mesmo sujeito e este não é atribuído a nenhum outro, chamá-lo substância individual. Isto, porém, não é suficiente, e tal explicação é apenas nominal²⁴. É preciso considerar, portanto, o que é ser atribuído verdadeiramente a um certo sujeito. Ora, consta que toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas, e quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando o predicado não está compreendido expressamente no sujeito, é preciso que esteja compreendido nele virtualmente. A isto chamam os filósofos *in-esse*, dizendo estar o predicado no sujeito. É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o do predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence. Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente

para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção²⁵; ao passo que o acidente é um ser cuja noção não contém tudo quanto se pode atribuir ao sujeito a que se atribui esta noção. Assim, abstraindo do sujeito, a qualidade de rei pertencente a Alexandre Magno não é suficientemente determinada para um indivíduo, nem contém as outras qualidades do mesmo sujeito, nem tudo quanto compreende a noção deste príncipe, ao passo que Deus, vendo a noção individual ou a ecceidade de Alexandre, nela vê ao mesmo tempo o fundamento e a razão de todos os predicados que verdadeiramente dele se podem afirmar, como, por exemplo, que vencerá Dario e Poro, e até mesmo conhece nela *a priori* (e não por experiência) se morreu de morte natural ou envenenado, o que nós só podemos saber pela história. Igualmente, quando se considera convenientemente a conexão das coisas, pode-se afirmar que há desde toda a eternidade na alma de Alexandre vestígios de tudo quanto lhe sucedeu, marcas de tudo o que lhe sucederá e, ainda, rastos de tudo quanto se passa no universo, embora só a Deus caiba reconhecê-los todos.

IX. Cada substância singular exprime todo o universo à sua maneira; e em sua noção estão compreendidos todos os seus acontecimentos com todas as circunstâncias e toda a série das coisas exteriores.

Seguem-se daqui vários paradoxos consideráveis, entre outros, por exemplo, não ser verdade duas substâncias assemelharem-se completamente e diferirem apenas *solo numero*; e o que Santo Tomás afirma neste ponto dos anjos ou inteligências (*quod ibi omne individuum sit specie infima*)²⁶ é verdade de todas as substâncias, desde que se tome a diferença específica como a tomam os geômetras relativamente às suas figuras; *item*, que uma substância só poderá começar por criação, e só por aniquilamento perecer; não se dividir uma substância em duas, nem de duas se formar uma, e assim, naturalmente, o número de substâncias não aumenta nem diminui, embora freqüentemente elas se transformem. Ademais, toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso²⁷ por cada uma à sua maneira, quase como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha. Assim, de certo modo, o universo é multiplicado tantas vezes quantas substâncias houver, e a glória de Deus igualmente multiplicada por todas essas representações de sua obra completamente diferentes. Pode-se até dizer que toda substância traz de certa maneira o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus e imita-o quanto pode. Pois exprime, embora confusamente, tudo o que acontece no

universo, passado, presente ou futuro, o que tem certa semelhança com uma percepção ou conhecimento infinito; e como todas as outras substâncias por sua vez exprimem esta e a ela se acomodam, pode-se dizer que ela estende seu poder a todas as outras, à imitação da onipotência do Criador.

X. Que há algo sólido na opinião das formas substanciais, mas que estas formas não alteram em nada os fenômenos e não devem de modo algum ser empregadas para a explicação dos efeitos particulares.

Parece que tanto os antigos como muitas pessoas hábeis e acostumadas a meditações profundas, que há séculos ensinaram teologia e filosofia, algumas sendo recomendáveis pela sua santidade, tiveram algum conhecimento do que acabamos de dizer. Eis por que introduziram e mantiveram as formas substanciais²⁸ tão desacreditadas atualmente. Porém, não se afastam tanto da verdade nem são tão ridículos como imagina o comum de nossos novos filósofos. Concorro que a consideração destas formas no pormenor da física é inútil e que não se deve empregá-las na explicação dos fenômenos em particular. Eis onde falharam os nossos escolásticos e, a exemplo seu, os médicos do passado, pensando dar a razão das propriedades dos corpos recorrendo às formas e qualidades, em vez de examinarem o modo de operação, como quem se contentasse em dizer que um relógio tem a qualidade horodítica, proveniente de sua forma, sem considerar em que consiste tudo isto²⁹. O que, com efeito, pode bastar ao comprador, desde o momento em que abandone esse cuidado a outrem. Mas esta falha e mau uso das formas não devem nos levar a rejeitar uma coisa cujo conhecimento é tão necessário em metafísica que, sem ele, creio que não se poderia conhecer bem os primeiros princípios, nem elevar suficientemente o espírito ao conhecimento das naturezas incorpóreas e das maravi-

lhas de Deus. No entanto, assim como um geômetra não tem necessidade de embarçar o espírito no famoso labirinto da composição do contínuo, e nenhum filósofo moral, e ainda menos um jurisconsulto ou político, precisa entrar a fundo nas grandes dificuldades existentes na conciliação do livre-arbítrio com a providência de Deus, visto poder o geômetra terminar todas as suas demonstrações e o político todas as suas deliberações sem nenhum deles entrar nestas discussões, que, contudo, são necessárias e importantes na filosofia e teologia; do mesmo modo pode um físico explicar as experiências servindo-se quer das experiências mais simples já realizadas, quer das demonstrações geométricas e mecânicas, sem necessidade do recurso a considerações gerais, que pertencem a uma outra esfera; e se recorre, para esse fim, ao concurso de Deus, ou então de alguma alma, *arquê* ou outra coisa desta natureza, é tão extravagante como quem numa importante deliberação prática quisesse entrar em grandes raciocínios sobre a natureza do destino e da nossa liberdade. Com efeito, os homens cometem com frequência esta falta, inconsideradamente, quando embarçam o espírito na consideração da fatalidade, e mesmo, por vezes, afastam-se por este motivo de alguma boa resolução ou de algum cuidado necessário³⁰.

XI. Que não são completamente de desprezar as meditações dos teólogos e filósofos chamados escolásticos.

Sei afirmar um grande paradoxo ao pretender reabilitar de certo modo a antiga filosofia, e recordar *postliminid*³¹ as quase banidas formas substanciais. Porém, talvez não me condenem levianamente quando souberem que meditei demoradamente sobre a filosofia moderna; dediquei muito tempo às experiências da física e demonstrações da geometria, e bastante tempo estive persuadido da vacuidade destes entes, retomados afinal quase à força e bem contra minha vontade, depois de eu próprio ter procedido a investigações que me levaram a reconhecer não fazerem os nossos modernos justiça devida a Santo Tomás e a outros grandes homens daquele tempo, e haver nas opiniões dos filósofos e teólogos escolásticos bem maior solidez do que se imagina, desde que delas nos utilizemos com propriedade e no lugar devido³². Estou mesmo persuadido de que um espírito exato e meditativo encontraria nelas um tesouro de imensas verdades muito importantes e absolutamente demonstrativas, desde que se desse ao trabalho de esclarecer e assimilar os pensamentos deles à maneira dos geômetras analíticos.

XII. Que as noções que consistem na extensão contêm algo de imaginário e não poderiam constituir a substância dos corpos.

Porém, para retomar o fio das nossas considerações, creio que quem meditar sobre a natureza da substância, acima explicada, verificará não consistir apenas na extensão, isto é, na grandeza, figura e movimento, toda a natureza do corpo, mas ser preciso necessariamente reconhecer nela algo relacionado com as almas e que vulgarmente se denomina forma substancial, muito embora esta não modifique em nada os fenômenos, tanto como a alma dos irracionais, se a possuem³³. Pode-se até mesmo demonstrar que a noção da grandeza, da figura e do movimento não possui a distinção que se imagina e que contém algo imaginário e relativo às nossas percepções, como o são ainda (embora bastante mais) a cor, o calor e outras qualidades semelhantes, cuja existência verdadeira na natureza das coisas fora de nós se pode pôr em dúvida. Por isso tais espécies de qualidades não podem constituir qualquer substância. E se não há nenhum outro princípio de identidade no corpo, além do que acabamos de dizer, nunca um corpo subsistirá mais do que um momento. No entanto³⁴, as almas e as formas substanciais dos outros corpos são bem diferentes das almas inteligentes, únicas que conhecem as suas ações e, não só nunca perecem naturalmente, mas também conservam sempre o fundamento do conhecimento do que são. Eis o que as torna únicas suscetíveis de castigo e de re-

compensa e cidadãos da república do universo, de que Deus é monarca. Também se deduz daqui o dever de todas as restantes criaturas as servirem. A este propósito voltaremos a falar mais amplamente.

XIII. Como a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas quanto lhe acontecerá, nela se vêem as provas a priori da verdade de cada acontecimento ou a razão de ter ocorrido um de preferência a outro. Estas verdades, porém, embora asseguradas, não deixam de ser contingentes, pois fundamentam-se no livre-arbítrio de Deus ou das criaturas, cuja escolha tem sempre suas razões, inclinando sem necessitar.

Entretanto, antes de prosseguirmos é preciso resolver uma grande dificuldade, que pode surgir dos fundamentos acima apresentados³⁵. Dissemos que a noção de uma substância individual contém, de uma vez por todas, tudo quanto lhe pode acontecer, e que, considerando esta noção, nela se pode ver tudo o que é verdadeiramente possível enunciar dela, como na natureza do círculo podemos ver todas as propriedades que se podem deduzir dela. Parece, porém, com isto, destruir-se a diferença entre as verdades contingentes e necessárias, não haver lugar para a liberdade humana e reinar sobre todas as nossas ações, bem como sobre todos os restantes acontecimentos do mundo, uma fatalidade absoluta. Contestarei isto afirmando ser preciso distinguir o que é certo e o que é necessário. Toda a gente concorda estarem assegurados os futuros contingentes, visto Deus os prever, mas não se reconhece por isto que eles sejam necessários³⁶. Mas (dir-se-á) se qualquer conclusão se pode deduzir infalivelmente de uma definição ou noção, ela

será necessária. Ora, sustentamos estar já virtualmente compreendido em sua natureza ou noção, como as propriedades na definição do círculo, tudo o que deve acontecer a qualquer pessoa. Assim, a dificuldade ainda subsiste. Para resolvê-la solidamente, digo que há duas espécies de conexão ou consecução: é absolutamente necessária aquela cujo contrário implique contradição (esta dedução dá-se nas verdades eternas, como as da geometria); a outra é só necessária *ex hypothesi*, e, por assim dizer, por acidente, mas é contingente em si mesma, quando o contrário não implique contradição. E esta conexão funda-se não sobre as idéias absolutamente puras e sobre o simples entendimento de Deus, mas sobre os seus decretos livres e sobre a série do universo³⁷. Exemplifiquemos³⁸. Visto que Júlio César haverá de tornar-se ditador perpétuo e senhor da República e suprimirá a liberdade dos romanos, esta ação está compreendida em sua noção, porquanto supomos ser da natureza da noção perfeita de um sujeito compreender tudo acerca dele, a fim de o predicado aí estar contido, *utposit inesse subjecto*. Poderia dizer-se não ser devido a esta noção ou idéia que César praticará tal ação, pois ela só lhe convém porque Deus sabe tudo. Insistir-se-á, porém, na correspondência de sua natureza ou forma a esta noção e, desde que Deus lhe impôs essa personagem, é-lhe doravante necessário satisfazê-la. Aqui poderia responder recorrendo aos futuros contingentes, pois estes não possuem ainda nada de real, a não ser no entendimento e vontade de Deus, e, visto que Deus lhe deu de antemão esta forma, é preciso que correspondam a ela de toda maneira. Mas prefiro resolver dificuldades a escapar delas pelo exemplo de outras dificuldades semelhantes, e o que vou dizer servirá para esclarecer tanto uma quanto outra. É agora, portanto, que é preciso aplicar a distinção das conexões. Digo que é seguro mas não necessário o que sucede em conformidade a estas antecipações e que, se alguém fizesse o contrá-

rio, não faria coisa em si mesma impossível, embora seja impossível (*ex hypothesi*) que tal aconteça. Porque se algum homem fosse capaz de levar a cabo toda a demonstração, em virtude da qual provaria esta conexão do sujeito, César, e do predicado, a sua empresa bem-sucedida, mostraria, efetivamente, ter a ditadura futura de César seu fundamento em sua noção ou natureza, e por ela mostrar-se-ia a razão pela qual preferiu atravessar o Rubicão a deter-se nele, e por que ganhou em vez de perder a batalha de Farsália, e ser razoável³⁹ e, por consequência, seguro tal acontecer; mas não que é necessário em si, nem que seu contrário implica contradição. Quase como é razoável e seguro que Deus fará sempre o melhor, embora o que é menos perfeito não implique contradição. Ver-se-ia não ser tão absoluta como a dos números ou da geometria a demonstração deste predicado de César, mas que supõe a série de coisas livremente escolhidas por Deus, e que está fundada sobre o primeiro decreto livre divino, que estabelece fazer sempre o mais perfeito, e sobre o decreto feito por Deus (depois do primeiro) a propósito da natureza humana, ou seja: que o homem fará sempre, embora livremente, o que lhe parece melhor. Ora, toda verdade fundada nesses tipos de decreto é contingente, apesar de certa; porque esses decretos não mudam a possibilidade das coisas e, como já disse, ainda que Deus seguramente escolhesse sempre o melhor, tal não impede o que é menos perfeito de ser e continuar possível em si, embora não aconteça, porque não é sua impossibilidade, mas sim sua imperfeição, que o faz rejeitar. Ora, nada, cujo oposto é possível, é necessário. Ficar-se-á, portanto, apto a resolver aqueles tipos de dificuldade, por maiores que pareçam (e efetivamente não são menos prementes, na opinião dos que trataram alguma vez esta matéria), desde que se considere convenientemente que todas as proposições contingentes têm razões para ser antes assim do que de outra maneira, ou então (o que é o

mesmo) possuem provas *a priori* da sua verdade, tornando-as certas e revelando que a conexão do sujeito e do predicado destas proposições tem seu fundamento na natureza de um e de outro. Não possuem, porém, demonstrações de necessidade, visto tais razões se fundarem apenas no princípio da contingência ou da existência das coisas, quer dizer, sobre o que é ou parece ser o melhor, entre diversas coisas igualmente possíveis. Por seu lado, as verdades necessárias se fundam no princípio de contradição e na possibilidade ou impossibilidade das próprias essências, sem ter em conta a livre vontade de Deus ou das criaturas.

XIV. 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.

Conhecido, de certo modo, em que consiste a natureza das substâncias, temos de explicar a dependência que têm umas das outras e as suas ações e paixões. Ora, em primeiro lugar, é bem manifesto que as substâncias criadas dependem de Deus, que as conserva e até continuamente as produz por uma espécie de emanção⁴⁰, como produzimos os nossos pensamentos. 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 substância⁴¹. E como a visão de Deus é sempre verdadeira, as nossas percepções igualmente o são, mas nossos juízos, que são apenas nossos, nos enganam. Ora, já dissemos mais acima, e segue-se do que acabamos de dizer, que cada substância é como um mundo à parte, independente de qualquer outra coisa, excetuando Deus. Assim, todos os nossos

fenômenos, quer dizer, tudo quanto alguma vez pode acontecer-nos, são apenas conseqüências de nosso ser. E como esses fenômenos conservam uma certa ordem conforme à nossa natureza ou, por assim dizer, ao mundo existente em nós, o que nos permite, para regular nossa conduta, a possibilidade de efetuar observações úteis, justificadas pelo acontecimento de fenômenos futuros e assim podermos, muitas vezes, sem engano julgar o futuro pelo passado, isto seria suficiente para se afirmar que esses fenômenos são verdadeiros, sem nos afligirmos a investigar se existem fora de nós e se outros os apercebem também. No entanto, é bem verdade que as percepções ou expressões de todas as substâncias se entrecorrespondem de tal sorte que qualquer um, seguindo atentamente certas razões ou leis que observou, se encontra com outro que fez o mesmo, como quando várias pessoas, tendo combinado encontrar-se reunidas em algum lugar e em um dia prefixado, podem efetivamente fazê-lo, se o desejarem. Ora, se bem que todos exprimam os mesmos fenômenos, nem por isso as suas expressões se identificam; é suficiente que sejam proporcionais⁴². Do mesmo modo vários espectadores crêem ver a mesma coisa e efetivamente se entendem entre si, embora cada um veja e fale na medida da sua perspectiva. Somente Deus, de quem todos os indivíduos emanam continuamente, e que vê o universo não só como eles vêem, mas também de modo inteiramente diverso de todos eles, pode ser causa desta correspondência dos seus fenômenos e tornar geral para todos o que é particular a cada um. De outra forma não haveria possibilidade de ligação. De certo modo e no bom sentido, embora afastado do usual, poder-se-á dizer que nunca uma substância particular atua sobre uma outra substância particular, e tampouco padece⁴³, se os eventos de cada uma são considerados apenas como conseqüência de sua simples idéia ou noção completa; pois esta idéia contém já todos os predicados ou acontecimentos e expri-

me todo o universo. Com efeito, nada pode acontecer-nos além de pensamentos e percepções, e todos os nossos futuros pensamentos e percepções não passam de conseqüências, embora contingentes, dos nossos pensamentos e percepções anteriores, de tal modo que, se eu fosse capaz de considerar distintamente tudo quanto nesta hora me acontece ou aparece, nessa percepção poderia ver tudo quanto me acontecerá e aparecerá sempre, o que não falharia e aconteceria da mesma maneira, embora tudo quanto existisse fora de mim fosse destruído, desde que restassem Deus e eu⁴⁴. Visto, porém, atribuímos a outras coisas, como às causas agentes sobre nós, aquilo de que nos apercebemos de uma certa maneira, é preciso considerar o fundamento deste juízo e o que há de verdadeiro nele⁴⁵.

***XV A ação de uma substância finita
sobre outra consiste apenas no
acréscimo do grau de sua expressão,
junto à diminuição do da outra, na
medida em que Deus as obriga a se
acomodarem entre si.***

A fim de conciliar a linguagem metafísica com a prática, mas sem entrar em longa discussão, basta notar por ora que nos atribuímos de preferência e com razão os fenômenos que exprimimos mais perfeitamente, e atribuímos às outras substâncias o que cada uma exprime melhor. Assim, uma substância de extensão infinita, enquanto exprime tudo, torna-se limitada pela maneira da sua expressão mais ou menos perfeita. É assim, portanto, que se pode conceber que as substâncias se estorvem mutuamente ou se limitem e, por conseguinte, neste sentido pode-se afirmar que elas agem umas sobre as outras, sendo por assim dizer obrigadas a acomodar-se entre si, pois pode suceder que uma mudança aumente a expressão de uma, diminuindo a de outra¹⁶. Ora, a virtude de uma substância particular é exprimir bem a glória de Deus, e é por isso que ela é menos limitada. E cada coisa, quando exerce sua virtude ou potência, quer dizer, quando age, muda para melhor e se estende enquanto age. Assim, pois, quando se dá uma mudança afetando várias substâncias (como efetivamente qualquer mudança toca a todas), creio poder dizer-se que, devido a isso, aquela substância que passa imediatamente a um mais alto grau de perfeição ou a uma expressão mais perfeita exerce sua potência e *age*, e a que passa a um menor grau revela sua fraqueza e *padece*⁴⁷. Também sustento que toda ação

de uma substância que tem perfeição implica algum *prazer* e toda paixão, alguma *dor*, e *vice-versa*. Pode muito bem acontecer, no entanto, uma vantagem presente ser desfeita em seguida por um mal muito maior. Donde se conclui a possibilidade de pecar agindo ou exercendo sua potência e encontrando prazer nela”.

XVI. O concurso extraordinário de Deus está compreendido no que a nossa essência exprime, pois esta expressão se estende a tudo, mas ultrapassa as forças da nossa natureza ou da nossa expressão distinta, que é finita e segue certas máximas subalternas.

Presentemente, só resta explicar a possibilidade de Deus exercer algumas vezes influência sobre os homens ou sobre as outras substâncias por um concurso extraordinário e miraculoso, pois, segundo parece, nada pode suceder-lhes de extraordinário ou de sobrenatural, já que todos os seus acontecimentos são apenas conseqüências da sua natureza. Mas é preciso recordar o que dissemos antes relativamente aos milagres do universo, sempre conformes à lei universal da ordem geral, embora acima das máximas subalternas. E, desde que toda pessoa ou substância é como um pequeno mundo exprimindo o grande, pode-se dizer, igualmente, que essa ação extraordinária de Deus sobre essa substância não deixa de ser miraculosa, muito embora compreendida na ordem geral do universo, enquanto expressado pela essência ou noção individual dessa substância⁴⁹. Por isto, se compreendemos na nossa natureza tudo que ela expressa, nada é nela sobrenatural, pois se estende a tudo, já que um efeito exprime sempre a sua causa⁵⁰, e Deus é a verdadeira causa da substância. Porém, como o que a nossa natureza expressa com maior perfeição lhe pertence de maneira particular (pois nisto consiste a sua potência, e esta é limitada, como acabo de explicar), há muitas coisas ultrapassando as forças da nossa natureza e ainda a de todas as naturezas limitadas. Por conseguinte, no intuito de

falar mais claramente, digo que os milagres e concursos extraordinários de Deus possuem de característico o não poderem ser previstos pelo raciocínio de algum espírito criado, por mais esclarecido que seja, porque a distinta compreensão da ordem geral ultrapassa a todos, ao passo que tudo o que chamamos de natural depende das máximas menos gerais, que as criaturas podem compreender. Para as palavras serem tão irrepreensíveis como o sentido, seria bom unir certas maneiras de falar a certos pensamentos, e poderia denominar-se nossa essência ou idéia o que compreende tudo quanto exprimimos, e, como exprime a nossa união com o próprio Deus, não tem limites e nada a ultrapassa. Porém, o que em nós é limitado poderá chamar-se a nossa natureza ou potência, e, a esse respeito, tudo o que ultrapassa as naturezas de todas as substâncias criadas é sobrenatural.

***XVII. Exemplo de uma máxima
subalterna ou lei da natureza. Contra
os cartesianos e vários outros,
demonstra-se que Deus conserva
sempre a mesma força, mas não a
mesma quantidade de movimento.***

Já várias vezes mencionei as máximas subalternas ou leis da natureza e parece conveniente dar um exemplo delas⁵¹. Vulgarmente os nossos filósofos modernos se servem desta famosa regra da conservação por Deus da mesma quantidade de movimento no mundo⁵². Com efeito ela parece bem plausível, e no passado⁵³ eu a tinha por indubitável. Porém, reconheci depois onde estava o erro. É que Descartes, assim como outros hábeis matemáticos, acreditaram que a quantidade de movimento, quer dizer, a velocidade multiplicada pela grandeza do móvel, convém inteiramente à força motriz, ou, para falar geometricamente, que as forças estão na razão composta das velocidades e dos corpos⁵⁴. Ora, é muito razoável a mesma força conservar-se sempre no universo⁵⁵. Igualmente se observa com nitidez, quando se presta atenção nos fenômenos, a inexistência do movimento mecânico perpétuo, porque, então, a força de uma máquina, que sempre diminui um pouco devido à fricção e logo termina, se renovaria e por consequência aumentaria de per si sem qualquer novo impulso externo. Nota-se também não haver diminuição na força de um corpo, a não ser na medida em que ele a transmite a corpos contíguos ou às suas próprias partes, se possuem movimento independente. Acreditaram, assim, que podia também dizer-se da quantidade de movimento o que pode ser dito da força. No

entanto, para mostrar a diferença, suponho que um corpo, caindo de uma certa altura, adquire a força de subir até ela de novo⁵⁶, se o leva assim a sua direção, a menos que se encontrem alguns obstáculos. Por exemplo, um pêndulo subiria perfeitamente à altura de onde desceu se a resistência do ar e alguns outros obstáculos pequenos não lhe tivessem diminuído um pouco a força adquirida. Suponho, também, ser necessária tanta força para elevar um corpo A, de uma libra, à altura CD de quatro toesas, quanta para elevar um corpo B, de quatro libras, à altura EF de uma toesa. Tudo isto é admitido pelos nossos filósofos modernos. É, pois, manifesto que, tendo o corpo A caído da altura CD, adquiriu tanta força, precisamente, como o corpo B caído da altura EF; pois, tendo chegado a F o corpo (B) e tendo ali força para subir novamente até E (pela primeira suposição), tem por conseguinte a força de levar um corpo de quatro libras, isto é, o seu próprio corpo, à altura EF de uma toesa, e da mesma forma, tendo chegado a D o corpo (A) e tendo ali força para voltar a subir a C, tem a força de elevar um corpo de uma libra, isto é, o seu próprio corpo, à altura CD de quatro toesas. Logo (pela segunda suposição), a força destes dois corpos é igual. Vejamos agora se a quantidade de movimento é também a mesma de ambos os lados. Mas aqui, precisamente, ficar-se-á surpreso por encontrar grandíssima diferença, pois já foi demonstrado por Galileu⁵⁷ ser a velocidade adquirida pela queda CD o dobro da velocidade obtida pela queda EF, embora a altura seja quádrupla. Multiplicando, pois, o corpo A, que é como 1, pela sua velocidade, que é como 2, o produto ou a quantidade de movimento será como 2; e, por outro lado, multiplicando o corpo B, que é como 4, pela sua velocidade, que é como 1, será como 4 o produto ou a quantidade de movimento. Logo, a quantidade de movimento do corpo (A) no ponto D é a metade da quantidade de movimento do corpo (B) no ponto F e, no entanto, são iguais as suas forças. Há, portan-

to, grande diferença entre a quantidade de movimento e a força, como se queria demonstrar. Por aqui se vê como a força deve ser avaliada pela quantidade do efeito que pode produzir⁵⁸, por exemplo, pela altura a que se pode levantar um corpo pesado de certo tamanho e espécie, o que é muito diferente da velocidade que se lhe pode imprimir. E para lhe dar o dobro da velocidade é necessário mais do dobro da força. Nada mais simples do que esta prova, e se Descartes errou neste ponto foi por demasiada confiança em seus pensamentos, mesmo quando não estavam suficientemente amadurecidos. Espanta-me, porém, seus sectários não se haverem depois apercebido deste erro, e receio que eles comecem pouco a pouco a imitar alguns peripatéticos de que escarnecem, e, como estes, se acostumem a consultar os livros do mestre de preferência à razão e à natureza.

XVIII. A distinção da força e da quantidade de movimento é importante, entre outras razões, para julgar a necessidade do recurso a considerações metafísicas independentes da extensão, afim de explicar os fenômenos dos corpos.

Esta consideração da força distinguida da quantidade de movimento é de grande importância, não só na física e na mecânica, para encontrar as verdadeiras leis da natureza e regras do movimento e até para corrigir vários erros de prática que se intrometeram nos escritos de alguns hábeis matemáticos, como ainda em metafísica, para melhor compreensão dos princípios, pois o movimento, se não se lhe considera o que compreende precisamente e formalmente, ou seja, uma mudança de lugar, não é coisa inteiramente real, e, quando vários corpos mudam de situação entre si, é impossível determinar, pela simples consideração destas mudanças, a qual dentre eles se deve atribuir o movimento ou o repouso, como me seria possível mostrar geometricamente se me quisesse deter agora neste assunto. É, porém, algo mais real a força ou causa próxima destas mudanças e existe bastante fundamento para atribuí-la a um corpo de preferência a outro⁵⁹. Assim, só por este meio se pode conhecer a qual o movimento pertence de preferência. Ora, esta força é algo diferente da grandeza, da figura e do movimento, e por aí pode-se julgar não consistir apenas na extensão e suas modificações tudo o que se concebe no corpo, como se persuadem os nossos modernos. Assim, fomos obrigados a restaurar alguns entes ou formas por eles banidos. E parece cada vez mais (embora possam explicar-se

matemática ou mecanicamente todos os fenômenos particulares da natureza por quem os entenda) que, pelo menos, os princípios gerais da natureza corpórea e da própria mecânica são muito mais metafísicos do que geométricos e pertencem, sobretudo, a algumas formas ou naturezas indivisíveis, como causas das aparências, mais do que à massa corpórea ou extensa”¹. Esta reflexão é capaz de reconciliar a filosofia mecânica dos modernos com a circunspecção de algumas pessoas inteligentes e bem intencionadas, que com algum fundamento se sentem receosas pelo afastamento exagerado dos entes imateriais em prejuízo da piedade⁶¹.

XIX. Utilidade das causas finais na física.

Como não gosto de julgar ninguém com má intenção, não acuso os nossos novos filósofos que pretendem banir da física as causas finais. Sou, todavia, obrigado a reconhecer que me parecem perigosas as conseqüências desta opinião, principalmente quando as associo àquela refutada no início deste discurso, e que parece pretender suprimi-las em absoluto, como se Deus não se propusesse fim nem bem algum ao agir, ou como se o bem não fosse o objeto da sua vontade⁶². Pelo contrário, tenho para mim que nelas é que deve procurar-se o princípio de todas as existências e leis da natureza, porque Deus se propõe sempre o melhor e o mais perfeito. Posso bem admitir⁶³ que estamos sujeitos a nos excedermos quando pretendemos determinar os fins ou resoluções de Deus, mas tal apenas acontece quando pretendemos limitá-los a algum desígnio particular, acreditando que ele só teve em vista uma única coisa, ao passo que Deus tem em vista tudo, ao mesmo tempo. Assim acontece quando cremos não ter Deus feito o mundo senão para nós. Grande abuso é este, embora seja muito verdadeiro tê-lo feito inteiramente para nós, e nada haver no universo que não nos diga respeito e não se acomode, ainda, às considerações que tem Deus a nosso propósito, segundo os princípios postos mais acima⁶⁴. Assim, quando vemos algum bom efeito ou perfeição proveniente ou decorrente das obras de

Deus, podemos afirmar com segurança que Deus desse modo se propôs a fazê-lo, pois Deus nada faz por acaso, nem se assemelha a nós, a quem por vezes escapa fazer o bem. É por isso que, muito longe de se poder errar neste assunto, como sucede aos políticos exagerados que imaginam excessivo refinamento nos desígnios dos príncipes, ou aos comentadores que procuram demasiada erudição no seu autor, nunca se poderia atribuir demasiadas reflexões a esta sabedoria infinita e não há matéria alguma onde menos se possa temer o erro, enquanto apenas se afirme e desde que aqui se fuja das proposições negativas, que limitem os desígnios de Deus. Todos os que vêem a admirável estrutura dos animais são obrigados a reconhecer a sabedoria do autor das coisas⁶⁵. Aconselho aos que têm algum sentimento de piedade e mesmo de verdadeira filosofia a afastarem-se das frases de alguns espíritos demasiadamente pretensiosos, que dizem que vemos porque temos olhos, e não dizem que os olhos foram feitos para ver. É difícil poder-se reconhecer um autor inteligente da natureza, quando se está seriamente baseado nestas opiniões que tudo atribuem à necessidade da matéria ou a um certo acaso (se bem que ambas devam parecer ridículas aos que compreendem o acima explicado), visto que o efeito deve corresponder à sua causa⁶⁶, e até se conhece melhor pelo conhecimento da causa, e é desarrazoado introduzir uma inteligência soberana ordenadora das coisas, para logo em seguida, em vez de recorrer à sua sabedoria, servir-se exclusivamente das propriedades da matéria para explicar os fenômenos. Tal como se um historiador, querendo explicar uma conquista realizada por um grande príncipe ao tomar qualquer praça de importância, em vez de nos mostrar como a providência do conquistador lhe fez escolher o tempo e meios convenientes, e como seu poder removeu todos os obstáculos, quisesse dizer que assim acontecera porque os corpúsculos da pólvora, tendo-se libertado em contato com

uma faísca, haviam escapado com velocidade bastante para atirar um corpo duro e pesado contra as muralhas da praça, enquanto as ramificações dos corpúsculos componentes do cobre do canhão estavam muito bem entrelaçadas, de modo a não se separarem por efeito dessa velocidade.

XX. Notável passagem de Sócrates, no Fédon de Platão, contra os filósofos demasiado materiais.

Isto faz-me lembrar uma bela passagem de Sócrates, no *Fédon*⁶⁷ de Platão, maravilhosamente de acordo com os meus sentimentos a este respeito e que parece feita de propósito contra os nossos filósofos demasiado materiais. Também essa relação levou-me a traduzi-la, conquanto seja um pouco longa. Talvez esta amostra possa dar azo a alguém de partilhar conosco muitos outros pensamentos belos e sólidos, existentes nos escritos deste autor famoso.

“Um dia ouvi”, diz ele, “alguém ler um livro de Anáxagoras em que havia estas palavras: *um ser inteligente era causa de todas as coisas, e as tinha disposto e aprimorado*. Isto maravilhou-me em extremo, porque eu acreditava ser tudo da forma mais perfeita possível, se o mundo fosse efeito de uma inteligência. Por isso acreditava que quem pretendesse explicar a razão da formação, perecimento ou subsistência das coisas deveria procurar conhecer o que conviria à perfeição de cada coisa. Assim, o homem tão-somente teria de considerar em si ou em qualquer outra coisa o melhor e o mais perfeito, pois quem conhecesse o mais perfeito por ele julgaria facilmente do imperfeito, visto existir apenas uma ciência, tanto para um como para outro.

“Considerando tudo isto, regozijava-me de ter encontrado um mestre que poderia ensinar as razões das coisas,

como, por exemplo, se a Terra era antes redonda do que plana e por que fora melhor ser assim do que de outro modo. Além disso, esperava que, dizendo-me se a Terra se encontra ou não no centro do universo, me explicaria a conveniência de assim acontecer. E o mesmo me diria do Sol, da Lua, das estrelas e dos seus movimentos... E por fim, depois de ter mostrado o conveniente a cada coisa em particular, me mostraria o melhor em geral.

“Cheio desta esperança, tomei e percorri com sofreguidão os livros de Anaxágoras. Achei-me, porém, bem longe do que esperava, pois espantou-me observar que não se utilizava desta inteligência governadora a que dera primazia. Não mais falava do aprimoramento nem da perfeição das coisas e introduzia certas matérias etéreas pouco verossímeis.

“Procedia neste ponto como quem, havendo dito que Sócrates faz as coisas com inteligência, logo em seguida viesse explicar, em particular, as causas das suas ações, dizendo estar aqui sentado por ter um corpo composto de ossos, carne e nervos, serem sólidos os ossos, mas com intervalos ou articulações, poderem os nervos encolher-se e distender-se, e por isso o corpo ser flexível e, finalmente, ser essa a razão de eu estar sentado. Ou se, tentando dar a razão do presente discurso, recorresse ao ar, aos órgãos da voz e do ouvido, e coisas parecidas, esquecendo, entretanto, as causas verdadeiras, a saber, que os atenienses acreditaram ser melhor a minha condenação à minha absolvição e a mim me pareceu melhor permanecer aqui sentado do que fugir. Pois, por quem sou, sem esta razão estariam há muito estes ossos e nervos nas terras dos Beócios e Megários, se me não tivesse parecido mais justo e honesto suportar o castigo que a pátria me quer impor do que viver vagabundo e exilado. Por isso não é razoável chamar causas a estes ossos, nervos e seus movimentos.

“Em verdade teria razão quem dissesse eu não poder fazer isto tudo sem ossos e sem nervos, mas uma coisa é a

causa verdadeira... e outra, o que não passa de condições para a causa poder ser causa...

“Os que dizem, por exemplo, que somente o movimento de rotação dos corpos sustenta a Terra ali onde ela se encontra esquecem ter a potência divina disposto tudo da mais bela maneira e não compreendem ser o bem e o belo que unem, formam e mantêm o mundo...”

Até aqui Sócrates, porque o que se segue em Platão acerca das idéias ou das formas não é menos excelente, mas um pouco mais difícil.

***XXL Se as regras mecânicas
dependessem unicamente da
geometria sem a metafísica, os
fenômenos seriam outros.***

RiRI.ÍOTRfA PPVTD A

Ora, visto que sempre se reconheceu a sabedoria de Deus no pormenor da estrutura mecânica de alguns corpos particulares, deve necessariamente ter-se também revelado na economia geral do mundo e na constituição das leis da natureza. Tanto é verdade, que nas leis do movimento em geral se notam os desígnios dessa sabedoria. Pois, se no corpo nada houvesse além de massa extensa, e no movimento, senão mudança de lugar, e se tudo devesse e pudesse deduzir-se exclusivamente destas definições por necessidade geométrica, eu concluiria, como já demonstrei algures⁶⁸, que o corpo menor daria ao maior, que encontrasse e que estivesse em repouso, a mesma velocidade que tem, sem qualquer perda da sua própria. Teriam de admitir-se, ainda, muitas outras regras como estas, absolutamente contrárias à formação de um sistema. Porém, o decreto da sabedoria divina de conservar sempre a mesma força e a mesma direção no total proveu a isto. Acho mesmo que vários efeitos da natureza podem demonstrar-se de dupla forma, a saber: pela consideração da causa eficiente, e ainda, independentemente desta, pela consideração da causa final, recorrendo, por exemplo, ao decreto de Deus produzir sempre o efeito pelas vias mais simples e determinadas, como mostrei em outro lugar, quando expus a razão das regras da catóptrica e da dióptrica®. Acerca deste assunto voltarei em breve a falar.

***XXII. Conciliação das duas vias,
pelas causas finais e pelas causas
eficientes, afim de satisfazer tanto
os que explicam a natureza
mecanicamente como os que
recorrem às naturezas incorpóreas.***

Convém fazer esta observação a fim de conciliar os que esperam explicar mecanicamente a formação da primeira textura de um animal e toda a máquina das suas partes com os que encontram a razão desta mesma estrutura pelas causas finais. Ambas as explicações são boas, ambas podem ser úteis, não só para se admirar a habilidade do grande operário, mas ainda para descobrir algo útil na física e na medicina. E os autores que seguem estas vias diferentes não deveriam hostilizar-se. Reparo, no entanto, os que se afadigam em explicar a beleza da divina estrutura das substâncias organizadas caçoarem dos que imaginam poder um movimento aparentemente fortuito de certos fluidos provocar tão bela variedade de membros, e acoimam estes últimos de profanos e temerários. E estes, por sua vez, cognominam os primeiros de ingênuos e supersticiosos, semelhantes àqueles antigos que consideravam ímpios os físicos, quando defendiam não ser Júpiter quem trova, mas sim alguma matéria existente nas nuvens. O melhor seria reunir ambas as explicações, pois, se é permitido recorrer a uma comparação grosseira, reconheço e exalto a habilidade de um operário, não só mostrando os fins a que visou ao fazer as peças da sua máquina, mas ainda explicando os instrumentos de que se serviu para fazer cada peça, principalmente se esses instrumentos são simples e engenhosa-

mente inventados. E Deus é um artesão bastante hábil para produzir uma máquina mil vezes mais engenhosa do que a do nosso corpo, não utilizando senão alguns fluidos bastante simples expressamente formados de maneira a só necessitarem das leis ordinárias da natureza para os misturar como requer a produção de um efeito tão admirável. E também verdade, no entanto, que isto não aconteceria, se não fosse Deus o autor da natureza. No entanto, creio que a via das causas eficientes, sendo, com efeito, a mais profunda e de certa maneira mais imediata e *a priori*, é em contrapartida bastante difícil, quando se desce até o pormenor, e creio que os nossos filósofos, freqüentemente, ainda estão muito longe disso. A via das causas finais é, porém, mais fácil, e não deixa de servir freqüentemente para a descoberta de verdades importantes e úteis, que teriam de ser demoradamente procuradas por aquele outro caminho mais físico, do qual a anatomia pode dar exemplos consideráveis. Assim, creio que Snellius⁷⁰, o primeiro inventor das regras da refração, demoraria muito mais a encontrá-las se primeiramente quisesse conhecer a formação da luz, mas seguiu aparentemente o método usado pelos antigos para a catóptrica, que vai efetivamente pelas causas finais. Pois, procurando o caminho mais simples para conduzir um raio de luz de um ponto dado para um outro dado pela reflexão de um plano determinado (supondo ser este o desígnio da natureza), acharam a igualdade dos ângulos de incidência e de reflexão, como pode ver-se num pequeno tratado de Heliodoro de Larissa⁷¹ e em outros vários. Foi que Snellius, como creio, e depois Fermat⁷² (embora tudo ignorando do primeiro) aplicaram mais engenhosamente à refração. Pois, desde que os raios observem nos mesmos meios a mesma proporção dos senos, que é também a das resistências dos meios, vê-se que é a via mais simples ou pelo menos a mais determinada para passar de um ponto dado num meio a um ponto dado em outro. E falta muito para

que a demonstração deste mesmo teorema, que Descartes pretendeu fazer pela via das causas eficientes, seja tão boa⁷³. Pode-se ao mesmo tempo desconfiar que nada alcançaria por ela, se na Holanda não tivesse aprendido alguma coisa da descoberta de Snellius.

XXIII. Afim de voltar às substâncias imateriais, explica-se como Deus age sobre o entendimento dos espíritos e se se tem sempre a idéia do que se pensa.

Considerarei oportuno insistir um pouco nestas considerações das causas finais, das naturezas incorpóreas e de uma causa inteligente com relação aos corpos, a fim de mostrar a sua utilidade, mesmo na física e nas matemáticas, e conseguir, por um lado, expurgar a filosofia mecânica da profanidade que se lhe imputa, e, por outro, elevar o espírito dos nossos filósofos de considerações simplesmente materiais a mais nobres meditações. Será agora conveniente voltar dos corpos às naturezas imateriais e particularmente aos espíritos, e dizer algo da maneira usada por Deus para esclarecê-los e agir sobre eles, no que também há indubitavelmente certas leis da natureza, de que poderei noutro lugar falar com maior desenvolvimento. Por ora, bastará abordar alguma coisa acerca das idéias, e se vemos todas as coisas em Deus e como Deus é nossa luz⁷⁴. Ora, será oportuno notar que o mau uso⁷⁵ das idéias ocasiona numerosos erros, pois, quando se raciocina sobre alguma coisa, imagina-se ter uma idéia desta coisa, e é o fundamento sobre o qual alguns filósofos antigos e modernos edificaram determinada demonstração de Deus bastante imperfeita. É necessário, dizem, ter eu uma idéia de Deus ou de um ser perfeito, pois nele penso, e não se poderia pensar sem idéia. Ora, a idéia deste ser contém todas as perfeições e a existência é uma delas. Por conseguinte, Deus existe. Porém, como

pensamos freqüentemente em quimeras impossíveis - por exemplo: no último grau da velocidade, no maior de todos os números, no encontro da concóide com a sua base ou regra -, este raciocínio não é suficiente⁷⁶. É, pois, neste sentido que se pode dizer haver idéias verdadeiras e falsas, conforme a coisa seja possível ou não⁷⁷. E só então poderá alguém gabar-se de ter uma idéia da coisa, desde que esteja seguro de sua possibilidade. Portanto, o sobredito argumento prova, pelo menos, que Deus existe necessariamente, se for possível. O que é, com efeito, um excelente privilégio da natureza divina, o de não requerer senão a sua possibilidade ou essência para existir atualmente. E é, precisamente, o que se denomina *Ens a se*.

XXIV. O que é conhecimento claro ou obscuro; distinto ou confuso; adequado e intuitivo ou supositivo; definição nominal, real, causal, essencial

É preciso dizer algo acerca da variedade dos conhecimentos, a fim de melhor compreender a natureza das idéias⁷⁸. Quando posso reconhecer uma coisa entre outras, sem poder dizer em que consistem suas diferenças ou propriedades, o conhecimento é *confuso*. Assim conhecemos algumas vezes *claramente*, sem de modo algum duvidar, se um poema ou quadro estão bem ou mal feitos, porque há um *não sei quê* que nos satisfaz ou nos choca⁷⁹. Sendo-me, porém, possível explicar as marcas que tenho, o conhecimento chama-se *distinto*. Tal é o conhecimento do contrastador que distingue o verdadeiro do falso ouro, por intermédio de certas provas ou marcas definidoras do ouro. Porém, o conhecimento distinto tem graus, porque ordinariamente as noções que entram na definição, elas mesmas precisariam de definição e são conhecidas apenas confusamente⁸⁰. Mas quando tudo o que entra numa definição ou conhecimento distinto é distintamente conhecido até as noções primitivas, denomino este conhecimento *adequado*. Quando o meu espírito compreende ao mesmo tempo e distintamente todos os elementos primitivos de uma noção, tem dela um conhecimento *intuitivo*, sempre mui raro, pois a maior parte dos conhecimentos humanos são somente confusos, ou então *supositivos*⁸¹. Convém ainda distinguir as definições nominais e reais. Chamo *definição nominal*, quando se pode

duvidar da possibilidade da noção definida, como, por exemplo, se digo que um parafuso sem fim é uma linha sólida cujas partes são congruentes ou podem incidir uma sobre a outra. Todavia, quem desconhecer um parafuso sem fim pode duvidar da possibilidade de tal linha, embora efetivamente essa seja uma propriedade recíproca⁸² do parafuso sem fim, pois as outras linhas, cujas partes são congruentes (apenas a circunferência do círculo e a linha reta), são planas, quer dizer, podem traçar-se *in plano*. Isto mostra poder toda propriedade recíproca servir para uma definição nominal, mas, quando a propriedade revela a possibilidade da coisa, dá origem à *definição real*. E enquanto se tem apenas uma definição nominal não se poderá estar seguro das conseqüências dela obtidas, porque, se escondesse alguma contradição ou impossibilidade, dela se poderiam tirar conclusões opostas. Eis por que as verdades em nada dependem dos nomes, nem são arbitrárias, como julgaram alguns filósofos modernos⁸³. Finalmente, ainda existe muita diferença entre as espécies das definições reais, pois, quando a possibilidade é provada apenas por experiência, como na definição do mercúrio, do qual se conhece a possibilidade por se saber que um tal corpo, fluido, extremamente pesado e, no entanto, assaz volátil, é encontrado efetivamente, a definição é somente real e nada mais. Quando, porém, a prova da possibilidade se faz *a priori*, a definição é ainda real e *causal*, como quando contém a gênese possível da coisa. E, se esgota a análise, levando-a até as noções primitivas, sem pressupostos carecidos de prova *a priori* da sua possibilidade, a definição é perfeita ou *essencial*.

XXV. Em que caso nosso conhecimento se une à contemplação da idéia.

Ora, é manifesto não possuírmos qualquer idéia de uma noção quando esta é impossível⁸⁴. E, quando o conhecimento é somente *supositivo*, ao termos a idéia não a contemplamos, pois tal noção se conhece apenas da mesma maneira que as noções ocultamente impossíveis, e, se ela é possível, não é por esta maneira de conhecer que pode ser apreendida. Por exemplo, quando penso em mil ou num quiliógono, procedo freqüentemente sem contemplar a idéia dele, como quando digo que mil é dez vezes cem, não me preocupando em pensar o que é 10 e 100, porque *suponho* sabê-lo e não creio precisar no momento parar para concebê-lo. Assim, poderá muito bem acontecer, como acontece com efeito muitas vezes, enganar-me acerca de uma noção que suponho ou creio compreender, se bem que, na verdade, ela seja impossível ou, pelo menos, incompatível com aquelas às quais a junto. E, quer eu me engane ou não, esta maneira supositiva de conceber permanece a mesma⁸⁵. Só quando o nosso conhecimento é *claro* nas noções confusas, ou *intuitivo* nas distintas, é que nele vemos a idéia inteira⁸⁶.

***XXVI. Temos todas as idéias em nós.
Acerca da reminiscência de Platão.***

Para conceber bem o que é uma idéia é preciso afastar um equívoco, pois muitos a tomam pela forma ou diferença de nossos pensamentos, e deste modo só temos a idéia no espírito enquanto a pensamos, e temos outras idéias da mesma coisa, embora semelhantes à primeira, cada vez que a pensamos. Parece, porém, ser tomada por outros como um objeto imediato do pensamento ou como alguma forma permanente, que persiste mesmo quando a não contemplamos. Com efeito, a nossa alma tem sempre nela a qualidade de se representar qualquer natureza ou forma, seja qual for, quando surge a ocasião de pensar nela⁸⁷. E desde que expresse qualquer natureza, forma ou essência, acredito ser esta qualidade da nossa alma propriamente a idéia da coisa, existente em nós e sempre em nós, quer nela pensemos ou não. Porque a nossa alma exprime Deus, o universo e todas as essências, assim como todas as existências⁸⁸. Isto concorda com os meus princípios, porque naturalmente nada penetra no nosso espírito vindo do exterior, e é mau hábito pensarmos como se a nossa alma recebesse algumas espécies mensageiras e tivesse portas e janelas. Temos todas estas formas no espírito, e as temos desde sempre, porque o espírito exprime sempre todos os seus pensamentos futuros, e já pensa confusamente em tudo o que um dia pensará com distinção. E nada nos poderia ser en-

sinado cuja idéia não tenhamos já no espírito, pois essa idéia é como a matéria de que se forma esse pensamento⁸⁹. Eis o que Platão considerou excelentemente, ao introduzir a sua teoria da reminiscência, que tem muita solidez, quando devidamente compreendida e expurgada do erro da preexistência, e quando não se imagine que a alma já devia ter sabido e pensado outrora com distinção o que apreende e pensa agora. Platão confirmou ainda a sua opinião por meio de uma bela experiência, apresentando um rapazinho que insensivelmente levou até as mais difíceis verdades da geometria relativas aos incomensuráveis, sem nada lhe ter ensinado e apenas fazendo perguntas por ordem e a propósito. O que mostra que a nossa alma sabe virtualmente todas estas coisas e apenas requer *animadversiones* para conhecer as verdades, e por consequência possui, pelo menos, as idéias de que dependem estas verdades. Pode até dizer-se que já possui estas verdades, quando tomadas como as relações entre as idéias⁹⁰.

XXVII. De que modo pode comparar-se a nossa alma a tabuinhas vazias, e como as nossas noções provêm dos sentidos.

Aristóteles preferiu comparar a nossa alma a pequenas tábuas ainda vazias, onde há lugar para escrever, e sustentou nada existir no nosso entendimento que não venha por meio dos sentidos. Tem esta afirmação a vantagem de ser mais conforme às noções populares, como é de uso de Aristóteles, ao passo que Platão vai mais fundo⁹¹. Entretanto, estas espécies de doxologias ou praticologias podem passar ao uso ordinário, tal como vemos que os que seguem Copérnico não deixam de dizer que o sol se levanta e se põe. Muitas vezes me parece até possível dar-lhes um sentido, segundo o qual nada têm de falso, e, assim como já indiquei de que modo se pode verdadeiramente dizer agirem umas sobre as outras as substâncias particulares, nesta mesma acepção pode também dizer-se que recebemos de fora conhecimentos através dos sentidos, por algumas coisas externas conterem ou exprimirem mais particularmente as razões que determinam a nossa alma a certos pensamentos⁹². Todavia, quando se trata da exatidão das verdades metafísicas, importa reconhecer a extensão e independência da nossa alma, que alcança infinitamente mais longe do que supõe o vulgo⁹³, se bem que no uso ordinário da vida só lhe seja atribuído aquilo de que se apercebe com maior evidência e nos pertence de maneira particular, porque de nada serve ir mais longe. A fim de evitar equívocos

cumpria, no entanto, escolher termos próprios a um e outro sentido. Assim, podem denominar-se *idéias* essas expressões concebidas ou não, que estão na nossa alma, mas aquelas que se concebem ou formam podem denominar-se *noções*, *conceptus*. Seja, porém, como for, é sempre falso dizer provirem dos sentidos chamados externos todas as nossas noções, pois as que tenho de mim e dos meus pensamentos, e por conseguinte as do ser, da substância, da ação, da identidade e de muitas outras, provêm de uma experiência interna^{91*}.

XXVIII. Deus é o único objeto imediato das nossas percepções existente fora de nós, e só ele é a nossa luz.

Ora, no sentido rigoroso da verdade metafísica, não há causa alguma externa agindo em nós, a não ser Deus, e somente ele se comunica imediatamente a nós, em virtude da nossa contínua dependência⁹⁵. Donde se conclui que não há nenhum outro objeto externo afetando nossa alma e excitando imediatamente a nossa percepção. Temos assim em nossa alma as idéias de todas as coisas apenas devido à contínua ação de Deus sobre nós, quer dizer, pela razão de todo efeito exprimir sua causa, e por isso a essência da nossa alma é uma certa expressão, imitação ou imagem da essência, pensamento e vontade divina e de todas as idéias aí compreendidas. Pode, por conseguinte, dizer-se que Deus é nosso único objeto imediato fora de nós e é por seu intermédio que vemos todas as coisas. Por exemplo, quando vemos o sol e os astros, foi Deus quem nos deu e conserva as idéias e, pelo seu concurso ordinário, nos determina a pensar nelas efetivamente, ao mesmo tempo que os nossos sentidos estão dispostos de uma certa maneira segundo as leis por ele estabelecidas. Deus é o sol e a luz das almas, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*⁹⁶, e esta convicção não data de hoje⁹⁷. Depois da Sagrada Escritura e dos Santos Padres (que sempre estiveram mais por Platão do que por Aristóteles), recordo-me de ter notado outrora que, no tempo dos escolásticos, muitos acreditaram ser Deus

a luz da alma e, segundo seu modo de dizer, *intellectus agens animae rationalis*TM. Os averroístas adulteraram-lhe o sentido, mas outros, entre os quais penso encontrar-se Guilherme de Santo-Amor e diversos teólogos místicos, interpretaram-na de maneira digna de Deus e capaz de elevar a alma até o conhecimento do seu bem.

***XXIX. No entanto, pensamos
imediatamente pelas nossas próprias
idéias e não pelas de Deus.***

No entanto, não sou da opinião de alguns hábeis filósofos", que parecem sustentar que as nossas próprias idéias estão em Deus e não em nós. Em minha opinião, isto se deve ao fato de não terem considerado ainda devidamente nem o que acerca das substâncias acabamos de considerar aqui, nem toda a extensão e independência da nossa alma, que a faz conter tudo quanto lhe acontece e exprimir Deus e, com ele, todos os seres possíveis e atuais, como um efeito exprime a sua causa. Além disso, é inconcebível que eu pense com as idéias de outrem. É forçoso também que a alma seja efetivamente afetada de uma certa maneira quando pensa em alguma coisa, e nela tenha de haver de antemão não só a potência passiva de poder ser assim afetada, a qual se encontra já completamente determinada, mas ainda uma potência ativa, em virtude da qual tenham havido sempre na sua natureza marcas da produção futura deste pensamento e disposições para produzi-lo em tempo oportuno¹⁰⁰. Tudo isto já implica a idéia compreendida neste pensamento.

XXX. Como Deus inclina nossa alma sem a necessitar. Ninguém tem o direito de queixar-se, e não se deve perguntar por que Judas peca, mas sim por que Judas, o pecador, é admitido à existência, de preferência a algumas pessoas possíveis. Da imperfeição original antes do pecado e dos graus da graça.

No que concerne à ação de Deus sobre a vontade humana há numerosas considerações, bastante difíceis, que seria longo seguir aqui¹⁰¹. Todavia eis, por alto, o que se pode dizer. Deus, concorrendo ordinariamente para as nossas ações, apenas segue as leis que estabeleceu, isto é, conserva e produz continuamente o nosso ser de forma que nossos pensamentos nos chegam espontânea ou livremente, segundo a ordem implícita na noção da nossa substância individual, na qual se podiam prever desde toda a eternidade. Ademais, em virtude do decreto por ele estabelecido da vontade tender sempre para o bem aparente, exprimindo ou imitando a vontade de Deus sob certos aspectos particulares, relativamente aos quais esse bem aparente tem sempre algo de verdadeiro, determina a nossa para a escolha do que parece melhor, sem contudo a necessitar. Porque, falando de modo absoluto, a vontade está na indiferença, desde que se oponha à necessidade, e tem o poder de proceder diversamente ou ainda de suspender de todo a sua ação, pois ambos os partidos são e continuam possíveis¹⁰². Depende, portanto, da alma precaver-se contra as surpresas das aparências por uma firme vontade de refletir, e de nunca agir nem julgar em certas ocasiões, senão

depois de ter deliberado bem maduramente. É, no entanto, verdadeiro e mesmo certo, desde toda a eternidade, que nenhuma alma se há de servir deste poder em determinada circunstância. Mas quem é culpado disso? E pode acaso ela queixar-se senão de si mesma? Pois todas essas queixas depois do acontecimento são tão injustas quanto o teriam sido antes dele. Ora, essa alma, um pouco antes de pecar, de boa vontade se queixaria de Deus como determinando-a ao pecado? Nestas matérias sendo imprevisíveis as determinações de Deus, como pode ela saber estar determinada ao pecado, senão depois de efetivamente pecar? Apenas se trata de não querer, e Deus não poderia propor condição mais fácil e justa. Assim, todos os juizes, sem cuidarem de saber as razões que dispuseram um homem a ter uma vontade má, só se preocupam em considerar quanto é má essa vontade. Mas estará talvez desde toda a eternidade assegurado que pecarei? Respondei vós mesmos: talvez não, e, sem sonhar com o que não podereis conhecer e nenhuma luz vos pode dar, agi segundo o vosso dever, que conheceis¹⁰³. Mas, dirá um outro, donde se segue que este homem cometerá seguramente este pecado? A resposta é fácil: de outra maneira não seria este homem¹⁰⁴. Pois Deus vê, desde sempre, que existirá um certo Judas, cuja noção ou idéia que dele tem contém esta livre ação futura. Resta, portanto, tão-só a questão de saber por que existe atualmente um tal Judas, o traidor, que só é possível na idéia de Deus. Mas para esta questão não há neste mundo resposta a esperar, a menos que em geral deva dizer-se que, visto Deus ter achado bom que ele existisse, não obstante o pecado previsto, é forçoso este mal recompensar-se com juro no universo, dele tirando Deus um bem maior e, em suma, essa série de coisas, em que se compreende a existência desse pecador, mostrar-se a mais perfeita entre todas as outras maneiras possíveis¹⁰⁵. Mas, enquanto somos viajantes deste mundo, é impossível explicar sempre, em tudo, a

admirável economia desta escolha. É bastante sabê-lo, sem o compreender. É aqui o momento de reconhecer *altitudinem divitiarum*¹⁰⁶, a profundidade e o abismo da sabedoria divina, sem buscar um esmiuçamento que envolve considerações infinitas. Entretanto, vê-se claramente não ser Deus a causa do mal, pois não só o pecado original se apoderou da alma depois da perda da inocência dos homens, mas ainda anteriormente havia uma limitação ou imperfeição conatural a todas as criaturas, tornando-as pecáveis ou suscetíveis de pecar¹⁰⁷. Desaparece, assim, a dificuldade, tanto do ponto de vista dos supralapsários¹⁰⁸ como dos outros. Eis, no meu entender, ao que se deve reduzir a opinião de Santo Agostinho e de outros autores, segundo a qual a raiz do mal está no nada¹⁰⁹, quer dizer, na privação ou limitação das criaturas, que Deus remedeia, graciosamente, pelo grau de perfeição que lhe apraz dar a elas. Essa graça de Deus, seja ordinária ou extraordinária, tem seus graus e medidas, é sempre eficaz em si mesma para produzir um certo efeito proporcionado, e ademais é sempre suficiente não só para nos preservar do pecado, mas até para produzir a salvação, supondo nela a cooperação do homem na medida em que compete. No entanto, nem sempre ela é suficiente para se sobrepor às inclinações do homem, pois de outra forma não requeria mais nada, e isto está reservado somente à graça absolutamente eficaz, sempre vitoriosa, quer por si, quer devido à congruência das circunstâncias¹¹⁰.

XXXI. Dos motivos da eleição, da fé prevista, da ciência média, do decreto absoluto e de que tudo se reduz à razão que fez Deus chamar à existência tal pessoa possível, cuja noção contém uma certa série de graças e de ações livres, o que de uma vez por todas acaba com as dificuldades.

Enfim, são as graças de Deus graças absolutamente puras sobre as quais as criaturas nada têm a pretender. No entanto, como para explicar a escolha feita por Deus ao dispensar estas graças não é suficiente recorrer à previsão absoluta ou condicional¹¹¹ das ações futuras dos homens, é também forçoso não se imaginar decretos absolutos, que não possuam algum motivo razoável¹¹². No que concerne à fé ou às boas obras previstas, é certíssimo Deus só ter eleito aqueles em que previa a fé e a caridade, *quos se fide donaturum. praescivit^m*, mas recomeça de novo a mesma questão de se saber por que Deus dará a uns, de preferência a outros, a graça da fé ou das boas obras. E, quanto a esta ciência de Deus, a previsão¹¹⁴, não da fé e das boas ações, mas de sua matéria e predisposição, ou daquilo com que o homem para elas contribuiria por sua parte (já que é certo haver diversidade do lado dos homens exatamente onde a há do lado da graça, e que, com efeito, é forçoso o homem para isso agir também depois, embora precise ser incitado ao bem e convertido), para muitos parece poder dizer-se que Deus tendo visto o que o homem faria sem a graça ou assistência extraordinária ou, pelo menos, o que fará por sua parte, abstraindo a graça, poderia resolver-se a

conceber a graça àqueles cujas disposições naturais fossem as melhores ou, pelo menos, as menos imperfeitas ou menos más. Mas, quando assim fosse, poder-se-ia dizer que estas disposições naturais, enquanto boas, são ainda o efeito de uma graça, embora ordinária, tendo Deus beneficiado uns mais do que outros, e, sabendo Deus muito bem que estas vantagens naturais dadas por ele servirão de motivo à graça ou assistência extraordinária, não é, afinal, verdadeiro segundo esta doutrina tudo reduzir-se inteiramente à sua misericórdia? Portanto, visto ignorarmos quanto ou como Deus considera as disposições naturais na dispensa da graça, creio mais exato e seguro dizer, segundo os nossos princípios e como já notei, ser forçoso haver entre os entes possíveis a pessoa de Pedro ou de João, cuja noção ou idéia contém toda esta série de graças ordinárias e extraordinárias e todo o resto destes acontecimentos com suas circunstâncias e que, entre uma infinidade de outras pessoas igualmente possíveis, agradou a Deus escolhê-la para existir atualmente. Dito isto, parece nada mais haver a perguntar e desvanecerem-se todas as dificuldades, pois, relativamente a esta única e grande questão de saber por que agradou a Deus escolhê-la entre tantas outras pessoas possíveis, é preciso ser muito pouco razoável para se não contentar com as razões gerais que demos, cujo pormenor nos ultrapassa. Assim, em vez de recorrer a um decreto absoluto que, não tendo razão, é irrazoável, ou a razões que nunca conseguem resolver a dificuldade e carecem de outras razões, o melhor será dizer, de acordo com São Paulo, que para isso há certas e grandes razões de sabedoria ou de congruência, desconhecidas dos mortais mas fundadas na ordem geral, cujo fim é a maior perfeição do universo, e observadas por Deus¹¹⁵. Aqui vêm dar os motivos da glória de Deus e da manifestação da sua justiça, assim como da sua misericórdia, e em geral das suas perfeições e, finalmente, essa imensa profundidade de riquezas de que o próprio São Paulo tinha a alma extasiada.

XXXII. Utilidade destes princípios em matéria de piedade e religião.

Ademais, parece que os pensamentos por nós ora explicados e, em particular, o grande princípio da perfeição das operações de Deus e o da noção da substância que encerra todos os seus acontecimentos com todas as suas circunstâncias, bem longe de prejudicar, servem para confirmar a religião, para dissipar enormes dificuldades, inflamar as almas de um amor divino e elevar os espíritos ao conhecimento das substâncias incorpóreas, bem mais do que as hipóteses vistas até aqui¹¹⁶. Pois, clarissimamente se vê dependerem de Deus todas as outras substâncias, como os pensamentos emanam da nossa; ser Deus tudo em todos e intimamente unido a todas as criaturas, embora na medida das suas perfeições; ser ele a determiná-las externamente pela sua influência, e, se agir é determinar imediatamente, pode neste sentido dizer-se, em linguagem metafísica, que só Deus opera sobre mim, e só ele pode fazer-me bem ou mal, em nada contribuindo as outras substâncias, a não ser na razão destas determinações, porque Deus, considerando-as a todas, reparte suas bondades e obriga-as a acomodarem-se entre si. Igualmente, só Deus estabelece a ligação e a comunicação das substâncias e por seu intermédio os fenômenos de umas se encontram e harmonizam com os de outras, havendo, por consequência, realidade nas nossas percepções. Mas na prática atribui-se a ação às razões

particulares, no sentido por mim explicado acima, por ser desnecessário mencionar constantemente a causa universal nos casos particulares¹¹⁷. Vê-se também que toda substância tem perfeita espontaneidade (tornada liberdade nas substâncias inteligentes), tudo o que lhe sucede é consequência da sua idéia ou do seu ser, e nada, a não ser Deus, a determina. E por isso uma pessoa de elevado espírito e de respeitadíssima santidade costumava dizer que a alma deve freqüentemente pensar como se mais nada, a não ser ela e Deus, houvesse no mundo¹¹⁸. Ora, nada torna mais compreensível a imortalidade¹¹⁹ do que essa independência e essa extensão da alma, que a defende completamente de todas as coisas exteriores, pois ela sozinha constitui todo o seu mundo e com Deus se basta, e é tão impossível perecer sem aniquilamento, quão impossível o mundo (de que é expressão viva e perene) destruir-se a si mesmo. Também não é possível que façam algo sobre nossa alma as mudanças dessa massa extensa chamada nosso corpo, nem a dissipação deste destrua o que é indivisível.

XXXIII. Explicação da união da alma e do corpo, tida por inexplicável ou miraculosa, e da origem das percepções confusas.

Compreende-se também o inopinado esclarecimento deste grande mistério da união da alma e do corpo¹²⁰, isto é, como acontece que as paixões e as ações de um deles se acompanhem das ações e paixões do outro, ou melhor, dos fenômenos convenientes do outro, porquanto não há meio de se conceber que um tenha influência sobre o outro, nem é razoável recorrer simplesmente à operação extraordinária da causa universal em coisa ordinária e particular. Eis, no entanto, a verdadeira razão¹²¹: dissemos que tudo quanto acontece à alma e a cada substância é consequência de sua noção, logo a própria idéia ou essência da alma implica também que todas as suas aparências ou percepções devam nascer-lhe (*sponte*) da sua própria natureza e precisamente de sorte a responderem por si mesmas ao que se passa em todo o universo, mais particular e mais perfeitamente, porém, ao que se passa no corpo que lhe está afetado, pois é, de algum modo e por certo tempo, segundo a relação dos outros corpos com o seu, que a alma exprime o estado do universo. Isto mostra, ainda, como o nosso corpo nos pertence sem estar contudo preso à nossa essência¹²². E as pessoas que sabem meditar, por poderem ver em que consiste a conexão da alma e do corpo, que parece inexplicável por qualquer outra via, creio que julgarão vantajosamente os nossos princípios. Vê-se também que as

percepções dos nossos sentidos, mesmo quando sejam claras, devem conter necessariamente algum sentimento confuso, pois, simpatizando todos os corpos do universo, o nosso recebe a impressão de todos os outros e, embora os nossos sentidos se refiram a tudo, é impossível nossa alma a tudo poder atender em particular. Por isso são os nossos sentimentos confusos o resultado de uma variedade completamente infinita de percepções. E é quase como o murmúrio confuso ouvido por quem se aproxima da beira do mar e proveniente da reunião das repercussões de vagas inumeráveis¹²³. Ora, se de diversas percepções (que não concordam para fazerem uma) nenhuma há que exceda as outras, e se provocam mais ou menos impressões igualmente fortes ou igualmente capazes de determinar a atenção da alma, esta só pode aperceber-se delas confusamente.

XXXIV. Da diferença entre espíritos e demais substâncias, almas ou formas substanciais, e de que a imortalidade requerida implica recordação.

Supondo¹²⁴ que os corpos constituindo *unum per se*^m, como o homem, são substâncias, e têm formas substanciais, e que os irracionais têm almas, é-se obrigado a reconhecer que essas almas e essas formas substanciais não poderiam perecer inteiramente, assim como os átomos, ou elementos últimos da matéria, na opinião de outros filósofos, pois substância alguma perece, embora possa transformar-se noutra qualquer. Exprimem também todo o universo, se bem que mais imperfeitamente do que os espíritos. Mas a principal diferença é que desconhecem o que são ou fazem, e, por consequência, são incapazes de reflexão e não poderiam descobrir verdades necessárias e universais¹²⁶. Também por falta de reflexão sobre si mesmas não têm qualidade moral, donde se segue que, atravessando mil transformações (pouco mais ou menos como vemos uma lagarta transformar-se em borboleta), relativamente à moral e à prática é como se se dissesse que perecem, e o mesmo se pode dizer fisicamente, como dizemos que os corpos perecem por sua corrupção. Mas a alma inteligente, conhecedora do que é, e podendo dizer este *eu (moi)*, que diz muito, não só permanece e metafisicamente subsiste bem mais que as outras, como ainda permanece moralmente a mesma e constitui a mesma personagem¹²⁷. Pois é a recordação ou o conhecimento deste *eu (moi)* que a torna suscetível

de castigo ou de recompensa. Também a imortalidade exigida na moral e na religião não consiste exclusivamente nesta subsistência perpétua, que convém a todas as substâncias, pois nada teria de desejável sem a recordação do passado¹²⁸. Suponhamos que algum particular deva tornar-se rei da China de um momento para o outro, mas com a condição de esquecer o que foi, como se acabasse de nascer inteiramente de novo. Na prática, ou quanto aos efeitos de que é possível aperceber-se, isto não seria o mesmo que se devesse ser aniquilado e que em seu lugar fosse criado no mesmo momento um rei da China? Este particular não tem qualquer razão para desejar isto.

XXXV. Excelência dos espíritos e que Deus os considera de preferência às outras criaturas. Os espíritos exprimem Deus melhor do que o mundo, mas as outras substâncias exprimem melhor o mundo do que

Porém, para fazer julgar por razões naturais que Deus conservará sempre, não só a nossa substância, mas também a nossa pessoa, isto é, a lembrança e o conhecimento do que somos (embora o conhecimento distinto algumas vezes se interrompa no sono e nos desmaios), é preciso aliar-se a moral à metafísica. Isto significa que não é suficiente a consideração de Deus como princípio e causa de todas as substâncias e de todos os seres, mas também é necessário ainda considerá-lo como chefe de todas as pessoas ou substâncias inteligentes, e como monarca absoluto da mais perfeita cidade ou república¹²⁹, tal como a do universo composto do conjunto de todos os espíritos, sendo o próprio Deus tanto o mais acabado de todos os espíritos, quanto é o maior de todos os seres. Pois, sem dúvida, são os espíritos os mais perfeitos e que melhor exprimem a divindade. E, consistindo toda a natureza fim, virtude e função das substâncias apenas em exprimir Deus e o universo, como foi já devidamente explicado, não cabe duvidar de que as substâncias que o exprimem com o conhecimento daquilo que fazem e que são capazes de conhecer grandes verdades acerca de Deus e do universo, o exprimam incomparavelmente melhor do que essas naturezas, que são ou brutas e incapazes de conhecer verdades, ou completamente destituídas de sentimento e de conhecimento. A diferença en-

tre as substâncias inteligentes e as que não o são é tão grande como a que há entre o espelho e aquele que vê¹³⁰. E como o próprio Deus é o maior e mais sábio dos espíritos, fácil é julgar que lhe devem estar infinitamente mais próximos os seres com os quais pode, por assim dizer, entrar em conversação e mesmo em sociedade, comunicando-lhes os seus sentimentos e vontades de maneira particular e de tal sorte que possam conhecer e amar o seu benfeitor, do que as restantes coisas que apenas podem tomar-se por instrumentos dos espíritos; assim como vemos todas as pessoas sábias darem infinitamente mais importância a um homem que a qualquer outra coisa, por mais preciosa que seja, e parece ser a maior satisfação que pode ter uma alma, aliás contente, ver-se amada pelas outras, embora pelo que se refere a Deus, haja esta diferença: a sua glória e o nosso culto nada podem acrescentar à sua satisfação, pois, sendo o conhecimento das criaturas tão-só uma consequência da sua soberana e perfeita felicidade, está bem longe de contribuir para ela ou de ser em parte a sua causa. No entanto, o que é bom e razoável nos espíritos finitos acha-se eminentemente nele, e, como louvaríamos um rei que antes preferisse conservar a vida de um homem do que a do mais precioso e raro dos seus animais¹³¹, não devemos nunca duvidar de que não seja da mesma opinião o mais esclarecido e justo dos monarcas¹³².

XXXVI. Deus é o monarca da mais perfeita república composta de todos os espíritos, e a felicidade desta cidade de Deus é o seu principal desígnio¹³³.

Com efeito, os espíritos são as substâncias mais suscetíveis de aperfeiçoamento e suas perfeições caracterizam-se por se estorvarem reciprocamente o mínimo¹³⁴, ou sobretudo por se ajudarem mutuamente, pois só os mais virtuosos poderão ser os mais perfeitos amigos¹³⁵. Donde claramente se conclui que Deus, procurando sempre a máxima perfeição em geral, terá o maior desvelo com os espíritos, e lhes dará, não só em geral, mas até a cada um em particular, o máximo de perfeição permitido pela harmonia universal. Pode-se até dizer que Deus, enquanto espírito, é a origem das existências; de outro modo, se carecesse de vontade para escolher o melhor, não haveria razão alguma para um possível existir de preferência a outros. Assim, a qualidade de Deus, de ser ele próprio espírito, supera todas as outras considerações que pode ter quanto às criaturas¹³⁶. Apenas os espíritos são feitos à sua imagem¹³⁷, e quase da sua raça ou como filhos da casa¹³⁸, pois só eles podem servir livremente e agir com conhecimento à imitação da natureza divina; um único espírito vale um mundo inteiro, pois não só o exprime, mas também o conhece e aí se governa à maneira de Deus, de tal forma que, embora toda substância exprima o universo, parece no entanto que as outras substâncias exprimem melhor o mundo que Deus, mas os espíritos exprimem melhor Deus do que o mundo. E esta natureza tão

nobre dos espíritos, que os aproxima da divindade tanto quanto podem simples criaturas, faz com que Deus tire deles infinitamente mais glória que do resto dos seres, ou melhor, que os outros seres apenas dêem aos espíritos a matéria para glorificá-lo¹³⁹. Eis por que esta qualidade moral de Deus, que o torna o senhor ou monarca dos espíritos, lhe diz respeito por assim dizer pessoalmente de maneira muito singular. É nisto que se humaniza, que se presta a antropologias, e entra em sociedade conosco, como um príncipe com seus súditos, e, sendo-lhe tão querida esta consideração, torna-se a sua lei suprema o feliz e florescente estado do seu império, que consiste na maior felicidade possível aos habitantes. Porque a felicidade está para as pessoas como a perfeição para os seres. E, se o primeiro princípio da existência do mundo físico é o decreto de lhe dar a máxima perfeição possível, o primeiro designio do mundo moral, ou da cidade de Deus, a mais nobre parte do universo, deve ser espalhar quanta felicidade for possível¹⁴⁰. Não se deve duvidar, portanto, de Deus ter ordenado tudo de molde a não só os espíritos poderem viver perenemente, o que é infalível, mas ainda conservarem sempre a sua qualidade moral, a fim de que a sua cidade não perca pessoa alguma, como o mundo não perde qualquer substância. E por conseguinte saberão sempre o que são; de outro modo não seriam suscetíveis nem de recompensa, nem de castigo, o que é todavia da essência de uma república, mormente da mais perfeita, onde coisa alguma poderia ter sido negligenciada. Finalmente, sendo Deus ao mesmo tempo o mais justo e clemente dos monarcas e nada mais pedindo além da boa vontade, desde que sincera e séria, os seus súditos não poderiam desejar melhor condição, e, para os tornar perfeitamente felizes, somente quer ser amado.

XXXVII. Jesus Cristo descobriu para os homens os mistérios e as leis admiráveis do reino dos céus e a grandeza da suprema felicidade que Deus reserva a quem o ama.

Os filósofos antigos conheceram muito pouco estas verdades. Só Jesus as exprimiu divinamente bem e de maneira tão clara e familiar, que os mais grosseiros espíritos as compreenderam¹⁴¹. Por isso, o seu Evangelho mudou inteiramente a face das coisas humanas, deu-nos a. conhecer o reino dos céus ou esta república perfeita dos espíritos, merecedora do título de cidade de Deus, cujas leis admiráveis descobriu para nós. Só ele mostrou quanto Deus nos ama¹⁴² e com que cuidado tratou de tudo o que nos toca; que, cuidando dos passarinhos, não negligenciará as criaturas racionais, para ele infinitamente mais queridas¹⁴³; que estão contados todos os cabelos da nossa cabeça¹⁴⁴; que céu e terra perecerão antes que se mude a palavra de Deus¹⁴⁵ e o que pertence à economia da nossa salvação; que Deus tem maior cuidado com a mais ínfima das almas inteligentes do que com toda a máquina do mundo; que não devemos requear quem possa destruir os corpos, mas não pode prejudicar as almas¹⁴⁶, porque só Deus as pode fazer felizes ou desgraçadas, e que as dos justos estão em sua mão, defendidas de todas as revoluções do universo, nada podendo agir sobre elas, senão Deus; que nenhuma das nossas ações é esquecida e tudo é levado em conta, até as palavras ociosas ou uma colherada de água bem empregada¹⁴⁷; enfim, que

tudo deve redundar no maior bem dos bons; que os justos serão como sóis¹⁴⁸, e nunca os nossos sentidos nem o nosso espírito gozaram algo parecido com a felicidade que Deus prepara a quem o ama¹⁴⁹.

Notas

1. Até a edição de Henri Lestienne (1907), as edições do *Discurso* seguiam o texto da cópia corrigida por Leibniz e publicada pela primeira vez em 1846 por Grotefend. Lestienne segue a cópia completa comparando-a com o manuscrito. A presente tradução foi feita a partir da edição revista por Lestienne (Paris: Vrin, 1952).

O manuscrito e a cópia corrigida por Leibniz não apresentam este título, mas ele foi adotado desde a primeira edição reproduzindo a expressão usada pelo filósofo para se referir ao texto em uma carta ao Landgrave Ernst de Hesse-Rheinfelds, de 1/11 de fevereiro de 1686: “Recentemente (estando em um lugar no qual, durante alguns dias, não tinha nada a fazer) fiz um pequeno discurso de metafísica, sobre o qual ficaria bastante feliz de saber a opinião do senhor Arnauld” (ed. Le Roy, Paris: Vrin, 1966, p. 79). Os títulos dos artigos, por sua vez, correspondem ao sumário enviado a Arnauld em fevereiro de 1686 e presentes no manuscrito.

Sabemos, então, de acordo com essas informações, que o *Discurso* foi escrito no fim de 1685 ou janeiro de 1686. Burgelin (*Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*, Paris: PUF, 1959) nota que, durante os anos de 1684-85, Leibniz esclarece sua filosofia em vários textos que publica nos *Acta Eruditorum* de Leipzig (*Nova methodus*, em outubro de 1684, *Meditatione de cognitione*, em novembro, entre outros); 1685 é, por sua vez, um ano dedicado à leitura de Malebranche (sobretudo o *Traité de la Nature et de la Grâce*) e das controvérsias entre Arnauld e Malebranche. Essa leitura seria, segundo uma hipótese de Robinet, fundamental para a composição do *Discurso de metafísica*, cujo

percurso argumentativo reproduziria o do *Tratado* de Malebranche (cf. Robinet, *Malebranche et Leibniz*, Paris: Vrin, 1955).

2. Leibniz inicia o *Discurso* se referindo à “noção mais aceita” que possuímos de Deus, sem se preocupar em provar a existência divina. Posteriormente, no § 23, evocará a clássica prova ontológica de Santo Anselmo, retomada por Descartes, para mostrar a necessidade de análise de todas as noções, inclusive da idéia de Deus, a fim de evitar as noções contraditórias como a de número dos números ou a de maior de todas as figuras. Aqui Leibniz não procede a essa análise, recorre à tradição para definir Deus como “um ser absolutamente perfeito”. Ora, dessa maneira o filósofo não atentaria contra o rigor metafísico? Certamente, escrevendo para Arnauld e o Landgrave, Leibniz não via necessidade de explicitar a prova da existência de Deus; além disso, se pensarmos que se trata de uma definição apoiada na teologia natural (e não na revelação), podemos entender o porquê da ausência da prova: Leibniz acreditava que a existência de Deus é uma verdade que pode ser demonstrada racional e universalmente e, portanto, é uma idéia inata em que todos os homens podem pensar (embora nem sempre o façam).

Além de ser a mais aceita, essa noção de Deus é a “mais significativa”: embora, logo em seguida, Leibniz dê da perfeição apenas uma marca negativa (não é perfeição o que não é suscetível do último grau), o filósofo define Deus por sua absoluta perfeição e, portanto, positivamente.

Essa definição é próxima daquela que Malebranche dera em seu *Tratado da natureza e da graça* (Disc., I, 11-3) e aparece também na *Monadologia* (§§ 40-41) e nos *Princípios da natureza e da graça* (§ 9).

3. Entre as perfeições de Deus, Leibniz menciona apenas a ciência e a potência (como, aliás, Malebranche no *Tratado da natureza e da graça*, Disc., I, 12). Posteriormente, e de modo mais sistemático, distinguirá, na *Teodicéia* (§ 7), três perfeições: a *sabedoria* do entendimento, relacionada à verdade, a *potência*, que se dirige ao ser, e a *bondade* da vontade, dirigida ao bem; e, na *Causa Dei* (§§ 3-28), Leibniz distingue entre a *grandeza*, composta pela onipotência e pela onisciência, e a *bondade* da vontade.

4. Leibniz apresenta duas razões contra a opinião de que as coisas criadas não são intrinsecamente boas. A primeira razão consiste em mostrar que essa opinião é contrária à Sagrada Escritura (*Gênesis*, I, 10-31). Trata-se, como ele diz, de uma “antropologia”; não se deve, pois, concluir, a partir dessa alusão, que o conhecimento divino é experimental (Leibniz sempre se preocupou em preservar o conhecimento de Deus de qualquer espécie de empirismo, o conhecimento divino é sempre um conhecimento *apriori*, daí que a ciência divina da visão, que se refere às coisas criadas, não seja diferente da ciência da simples inteligência do mundo considerado como possível senão pelo fato de conter o conhecimento reflexivo do decreto de criação. Cf. *Causa Dei*, § 16).

Poder-se-ia perguntar sobre a legitimidade de apoiar a filosofia na revelação: o “Discurso” que abre a *Teodicéia* é inteiramente dedicado à questão da conformidade entre a fé ou a revelação e a razão (a revelação prolonga a razão, de modo que não há nenhuma verdade que seja contra a razão, embora possa haver verdades acima ou além da razão). Mas, além disso, se Leibniz escreveu o *Discurso de metafísica* pensando em um leitor como o teólogo Arnauld, a referência à Sagrada Escritura era um argumento forte para justificar sua opinião e, como já dissemos, não era o único. O segundo argumento apresentado por Leibniz mostra que a negação da bondade intrínseca do mundo é contrária à razão: as obras trazem a marca do operário.

5. Leibniz havia inicialmente escrito “bastante semelhante à [opinião] dos espinosistas”; alude, portanto, à tese espinosana segundo a qual não há criação, mas a natureza é o efeito necessário do poder e da essência de Deus; logo, a beleza e a bondade não estão no mundo, mas na maneira como os homens, que forjam Deus à sua imagem, vêem esse mundo. Cf. Espinosa, *Ética*, I, proposições 32-33 e Apêndice.

6. Leibniz introduz aqui duas noções novas para fundamentar a crítica que fez a Espinosa e a que fará, logo em seguida, a Descartes: o amor de Deus (que explicará no artigo 5) e a glória. Na *Teodicéia* (§ 109) Leibniz apresenta dois sentidos para a glória divina: a satisfação no conhecimento das próprias perfeições e o conhecimento que os outros têm dessas perfeições. Em ambos os

sentidos a glória pressupõe a harmonia e o equilíbrio entre os atributos divinos: Deus é louvável porque, sabiamente, articula seu entendimento, que pensa os mundos possíveis, sua bondade, que escolhe dentre os mundos possíveis o melhor, e sua potência, que põe o melhor dos mundos na existência. Assim, o mundo não é o efeito necessário de Deus, é escolhido por sua bondade; mas, por outro lado, a vontade não age independente das razões concebidas pelo entendimento. Eis por que, para Leibniz, a opinião de Descartes, que concebe a vontade absolutamente independente de regras da razão, é tão perigosa quanto a de Espinosa, para quem a vontade não tem lugar. Eis por que, também, dedicará uma obra inteira, a *Teodicéia*, à refutação das falsas razões dos homens que concebem o Criador como um déspota (privilegiando a grandeza divina em detrimento de sua bondade) ou daqueles que o concebem através de antropomorfismos (tendendo a balança para o lado da bondade da vontade sem consideração da grandeza).

Vale notar ainda que, não tendo introduzido a bondade da vontade entre as perfeições divinas no artigo 1, Leibniz precisa apresentá-la aqui para refutar Espinosa e Descartes.

7. Leibniz havia escrito antes “a expressão do senhor Descartes”: trata-se da teoria da livre criação das verdades eternas (cf. Descartes, *Cartas a Mersenne*, 15 de abril, 6 de maio e 11 de maio de 1630; *Respostas às quintas objeções*; *Respostas às sextas objeções*; *Carta a P. Mesland*, 2 de maio de 1644; *Carta a Arnauld*, 29 de julho de 1648. Sobre a crítica de Leibniz: *Monadologia*, § 46). Para Leibniz, Deus cria as existências, não as essências, embora estas últimas tenham sua realidade no entendimento divino. Assim, as verdades eternas não dizem respeito à vontade divina e não podem ser alteradas arbitrariamente. É por isso que, ao agir, Deus segue as regras de seu entendimento, “toda vontade supõe alguma razão de querer, razão esta naturalmente anterior à vontade”: Leibniz destaca, assim, a impossibilidade de uma vontade pura que poderia transformar-se em seu contrário.

Ora, mas isso não significaria limitar a grandeza divina ou a sua liberdade? Contra essas acusações, Leibniz insiste, por um lado, na dependência recíproca dos atributos de Deus (*Teodicéia*, §§7-8, 116 e 177); e, por outro, na idéia de que o mundo é criado

através de um ato único de vontade e não por infinitas vontades independentes (*Correspondência entre Leibniz e Arnauld*, carta de 13 de maio de 1686).

O mundo criado de acordo com a sabedoria divina é o melhor dos mundos e intrinsecamente bom, não pela razão formal de ter sido criado por Deus, mas porque sua natureza corresponde a uma ordem universal de perfeição que Deus realiza em sua ação.

8. Leibniz havia escrito “escolásticos modernos” e se referia àqueles que, como Afonso, rei da Castilha (cf. *Teodicéia*, § 193), viam o mal como um fato incontestável no mundo e, por isso, acreditavam que o mundo em si mesmo não era tão perfeito quanto poderia ser. Leibniz aludia, certamente, a Malebranche (*Trata- do da natureza e da graça*, Disc., I, § 14).

9. “Assim como um mal menor tem uma proporção de bem, assim também um bem menor tem uma proporção de mal.” Leibniz repete os argumentos apresentados no § 2.

10. Leibniz havia escrito: “novos escolásticos” (o fim da frase foi acrescido à redação primitiva).

11. O erro consiste em: (1) considerar cada coisa isoladamente e não o mundo como um todo, isto é, “a harmonia geral do universo”, e afirmar, a partir de nossa limitada experiência, que este não é o melhor dos mundos. Cf. *Teodicéia*, §§ 9 e 193-240. (2) Não conceber um grau supremo de perfeição, confundindo o *maximum* com o *optimum* (que convém à perfeição), o que contradiria a definição de perfeição dada no § 1 (enquanto as imperfeições descem ao infinito, a perfeição possui um grau supremo). Cf. *Teodicéia*, § 8. (3) Imaginar que se Deus cria somente o melhor, então não pode ser livre. O princípio de razão é universal, se aplica também à ação de Deus, assim criar um mundo que não é o melhor seria agir sem razão, uma tal liberdade não pode ser uma liberdade verdadeira. Assim, embora Deus não seja necessitado (não é contraditória a criação de um outro mundo), é determinado a criar o melhor (seria um absurdo moral a criação de um nuíndo menos perfeito), o fim e a razão de sua vontade é o melhor. Todos os possíveis têm direito de existir na medida de suas perfeições (*Monadologia*, § 54), mas nem todos são possíveis em conjunto, eis por que Deus precisa escolher, e escolhe, segundo razões, o melhor.

12. “Querer o mesmo e não querer o mesmo, eis a verdadeira amizade.” Essa frase, trazida de Cícero, *De Amicitia*, foi acrescentada posteriormente à redação primitiva.

13. O texto *Confessio philosophi* (1673) estabelece um paralelo entre a república universal dos espíritos e as repúblicas humanas. A imagem política, que caracteriza Deus como o monarca de uma república universal cujo fim é a felicidade dos espíritos, é utilizada em muitos textos de Leibniz para introduzir o aspecto moral da criação (cf. nota 133). Cf. *Discurso de metafísica*, § 36, *Monadologia*, §§ 84-90, *Princípios da natureza e da graça*, § 15.

14. Cícero, *De fato*, IX, 17, XII, 27a XIII, 30. A crítica ao “sofisma da razão preguiçosa” aparece também na *Teodicéia*, “Prefácio” e §§ 55-58.

15. Não podemos conhecer os desígnios particulares de Deus, mas, em nosso limite de criaturas finitas, podemos presumir o que Deus quer e agir imitando o Criador: buscando o melhor (no caso dos homens será o aparentemente melhor, já que temos uma perspectiva limitada do todo).

16. Todas essas imagens (cinco exemplos tirados de obras humanas) visam esclarecer, a partir da noção de ser absolutamente perfeito dada no § 1, o princípio geral da conduta divina, a saber: a busca da obra mais rica pelos meios mais simples. Em *De rerum originatione radicali*, Leibniz denomina esse princípio de conduta divina “matemática divina ou mecanismo metafísico”, do qual se segue a perfeição metafísica do mundo criado, ou o máximo de realidade possível, perfeição esta que deve estar conjugada com sua perfeição moral (derivada da bondade da escolha divina), ou a máxima felicidade possível para os espíritos.

Leibniz descreve de maneira mais geral o princípio que leva à escolha do melhor na *Teodicéia*, §§ 8-9; na *Monadologia*, §§ 53-55; nos *Princípios da natureza e da graça*, §§ 9-12.

17. Todas as criaturas possuem um elemento de passividade, fonte de sua limitação, que se exprime pelo volume, e um elemento de atividade. Nos espíritos, a atividade é preponderante, por isso são as criaturas mais perfeitas. A atividade se exprime nas percepções claras; mas como as percepções claras de umas substâncias correspondem às percepções confusas de outras, todas se impedem mutuamente ou se estorvam. O impedimento

mútuo é correlato à entreexpressão das substâncias, a essência de cada uma é uma expressão do todo, mas sua natureza é limitada, nenhuma substância pode ter uma percepção clara da totalidade do universo.

18. Essa formulação levou muitos comentadores a pensarem a simplicidade das vias e a riqueza dos efeitos como um par em tensão na fábrica do melhor dos mundos possíveis. Na *Teodicéia* fica claro, porém, que há uma interação, e não uma oposição, entre a ordem ou a simplicidade das leis da natureza e a variedade dos efeitos. Em outras palavras, uma enorme variedade de fenômenos não implica um mundo cujas leis, que compõem a ordem, sejam complexas e menos perfeitas que leis mais simples. Um mundo mais perfeitamente variado não é necessariamente um mundo imperfeitamente ordenado.

O princípio de simplicidade das vias e da riqueza de efeitos nos remete a Malebranche (cf. *Tratado da natureza e da graça*, Disc., I, 17-19), mas, para Leibniz, as vias também fazem parte do desígnio divino, assim, os meios são fins: as regras que Deus segue para a criação do mundo, e que geram as leis desse mundo, são desejadas não apenas pelo que fazem, mas também pelo que são (*Teodicéia*, § 208).

19- Existir é ser ordenado. Todos os acontecimentos do mundo estão no interior da ordem universal criada pela ação de um Deus que não poderia agir sem seguir regras. Assim, o extraordinário é aquilo que ultrapassa a compreensão humana. Pode-se dizer que há uma diferença de grau, mas jamais uma diferença de natureza, entre o que chamamos de ordinário e o que denominamos extraordinário.

Leibniz estabelece uma espécie de hierarquia entre as leis do mundo a que correspondem ordens de perfeição: num primeiro plano, temos leis que guardam alguma universalidade, mas que compõem a ordem mais grosseira do sensível. Os animais estão restritos a essas leis e nós mesmos, em três quartas partes de nossas ações, nos reduzimos a elas quando julgamos as coisas seguindo o princípio da memória que se fundamenta em impressões deixadas por fatos, de acordo com a intensidade ou frequência das percepções anteriores, e não em um conhecimento das causas dos fenômenos. Acima dessas, temos as chamadas leis su-

balternas da natureza, com uma universalidade mais abrangente que as primeiras, porém ainda compreensíveis por nosso entendimento finito. Essas leis fundamentam a nossa ciência assegurando-lhe certeza moral; podemos prever os fenômenos futuros a partir dos fenômenos passados (seja por causa de uma hipótese que tenha obtido êxito até o presente, seja por uma relação habitual observada entre certos fenômenos) e, assim, regular a nossa conduta. Finalmente, temos as leis universalíssimas que compõem a ordem metafísica de todos os fenômenos: são as leis essenciais da série de coisas que constitui o mundo - nelas estão compreendidos inclusive os milagres e as ações livres - que asseguram, por meio de uma infinidade de relações causais, a ocorrência de cada fato singular. Cf. "Verdades necesarias y contingentes", in *Escritos Filosóficos*. Ed. Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982 (pp. 328-38); Edição original: Couturat, L. *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, Paris: 1903; Hildesheim: Olms, 1961 (pp. 16-24).

20. Desde 1680, com a publicação do *Tratado da natureza e da graça* de Malebranche, o tema do milagre era objeto de uma polêmica entre Malebranche e Arnauld. Para o primeiro (cf. *Tratado da natureza...*, Disc., I, 18), as leis da natureza são constantes e imutáveis, valem para qualquer tempo ou lugar; Arnauld opunha a ele, então, a possibilidade dos milagres. Leibniz acen-tua a posição de Malebranche, afirmando que todos os aconteci-mentos do mundo são conformes à ordem universal, mas preten-de ultrapassar as colocações de Malebranche por considerar seu sistema das causas ocasionais um milagre perpétuo (Cf. adiante *Discurso de metafísica*, §§ 16 e 29).

Para Leibniz, o milagre não é explicado nem por sua raridade nem como expressão de nossa ignorância ou incapacidade de conhecer as leis universalíssimas do mundo. O que diferencia um milagre e um evento natural é o fato daquele não encontrar sua razão suficiente nas leis da natureza, é um evento que ultrapassa as forças de qualquer criatura, sua razão suficiente é Deus.

21. A distinção entre vontades gerais e particulares é resolvi-da, pelo filósofo, como as distinções apresentadas anteriormente: não há uma oposição absoluta e as vontades divinas são sempre conformes à ordem. Na *Teodicéia*, Leibniz desenvolverá esse te-

ma da vontade divina utilizando-se de outra terminologia. A vontade divina sofre uma dupla distinção: divide-se em vontade antecedente e conseqüente e em vontade permissiva e produtiva. É produtiva com respeito aos próprios atos e permissiva em relação aos atos alheios (pode ser lícito não impedir o que é ilícito produzir, se o objeto da permissão for o ato e não o produto da ação em questão). A faculdade da vontade é antecedente quando é prévia ou incünante e, nesse caso, é incompleta ou relativa, visto que se dirige a algum bem em si de modo particular ou de acordo com o grau de bondade do objeto. E conseqüente quando é plena e absoluta, quando contempla a totalidade (e não um bem particular) e contém a determinação final, sendo, por isso, decretória; isto é, porque resulta de todas as vontades inclinantes, sempre produz seu efeito pleno. Podemos dizer que “Deus quer *antecedentemente* o bem e *conseqüentemente* o melhor” (*Teodicéia*, § 23), já que a vontade antecedente é uma vontade isolada de um bem, que seria eficaz *per se* se não houvesse uma razão mais forte que a impedisse, e a vontade conseqüente é o resultado do conflito de todas as vontades antecedentes e é o equilíbrio do concurso de todas elas, de modo que as vontades antecedentes têm alguma eficácia. Mas, no limite, Deus não tem nenhuma vontade particular primitiva. Ele não faz nada sem razão, “ele não tem nenhuma vontade em relação a acontecimentos individuais que não seja uma conseqüência de uma verdade ou de uma vontade geral” (*Teodicéia*, § 206). Assim, de acordo com seu primeiro decreto — escolher o melhor mundo possível para a glória divina —, a vontade produz, em um único decreto (conseqüentemente, portanto), após reflexão, o conjunto *optimum* do universo. Cf. *Causa Dei*, §§ 18-28.

22. Esta frase, como o restante do artigo, acrescentada posteriormente, traz dois problemas de redação: “as ações das *outras* criaturas” (certamente um erro); e “com as quais Deus quer concorrer”: Deus concorre para as ações das criaturas racionais, no sentido ordinário através da conservação delas, em sentido extraordinário através da distribuição de graças; mas Deus não poderia concorrer para as ações más, apenas permiti-las; a causa das más ações é a liberdade da criatura, não Deus.

23. Alusão a Malebranche, para quem somente Deus é causa eficiente e as criaturas constituem apenas ocasiões para a mani-

festação da causalidade divina (*La Recherche de la vérité*, livro VI, parte I, cap. III); e a Descartes, que afirma que Deus assegura a mesma quantidade de movimento (força, na leitura leibniziana) no mundo, mas que cabe às criaturas modificar a direção desse movimento imprimindo-lhe uma determinação particular (*Príncipes*, II, §§ 36-44). Para Leibniz, ambas as teses podem ser admitidas, mas, para mostrar isso e distinguir as ações de Deus e as das criaturas, é preciso, antes, explicar o que é uma substância individual.

A teoria leibniziana da substância individual é constituída a partir de reflexões trazidas da lógica (a partir da análise de noções e proposições, a substância é pensada como o sujeito de uma série de predicados), da matemática (a idéia de uma soma finita de infinitos termos que se encadeiam segundo uma lei determinada leva a pensar a substância como dotada de infinitos predicados), da física (a partir do estudo do movimento e da matéria, a substância é pensada como a unidade real de ser e de ação) e, finalmente, da teologia (a substância individual é uma alma e, no caso dos seres racionais, espírito, que participa de um reino moral cujo monarca é Deus). Essas perspectivas da teoria da substância individual são interdependentes umas das outras.

No *Discurso de metafísica* o filósofo privilegia o aspecto lógico da teoria da substância individual, mas antes de fornecer a definição propriamente lógica da substância, ao apresentar a questão a partir do desacordo entre Malebranche e Descartes, afirma que as ações e paixões pertencem propriamente às substâncias individuais. O problema que pretende enfrentar com essa afirmação diz respeito ao estatuto ontológico das criaturas; com efeito, a definição moderna de substância como um ser que existe em si e por si é concebido corre o risco de levar à afirmação de que Deus é a única substância. E para evitar o espinosismo que Leibniz inicia o artigo dizendo que as ações e paixões pertencem propriamente às substâncias individuais. Não por acaso, textos posteriores como os *Princípios da natureza e da graça*, em que Leibniz abandona o ritmo binário que caracteriza o *Discurso de metafísica* (de Deus às substâncias individuais e do mundo à união dos homens com Deus), se iniciam com a afirmação de que a substância é um ser capaz de ação.

Este artigo do *Discurso de metafísica* apresenta, portanto, as duas marcas fundamentais da definição de substância que levariam, posteriormente, o filósofo ao conceito de mônada: pensada, na linha da *ousia* aristotélica, como suporte de ações, a substância é um ser capaz de *ação*; como sujeito de predicados, é a *unidade* de uma multiplicidade (cf. *Monadologia*, § 14: “O estado passageiro que envolve e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples não é outra coisa senão aquilo que se chama de *Percepção*”; § 15: “a Ação do princípio interno que faz a mudança ou a passagem de uma percepção a outra pode ser chamada *Apetição*”).

24. A definição de substância como sujeito último de predicados (Aristóteles, *Categorias*, V) é correta, mas, porque não fornece a razão de possibilidade da noção, é apenas nominal (cf. *Discurso de metafísica*, § 24). Vale notar que, como ao tratar de Deus (§ 1), Leibniz parte aqui da “noção mais aceita” de substância individual.

25. Tendo passado à realidade efetiva (“toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas”), Leibniz pode estabelecer uma relação entre as leis lógicas e a estrutura do real e passar de uma definição nominal para uma definição real. A inclusão do predicado no sujeito, que define a verdade, não é uma simples atribuição: a natureza das coisas é essa identidade, o sujeito é a razão de seus predicados.

26. “... que nesse caso todo indivíduo é uma espécie ínfima” (*Suma Teológica*, I, 50, art. 4). Esta frase sobre São Tomás foi acrescentada posteriormente à redação primitiva. (N. da R.)

Trata-se do princípio dos indiscerníveis para o qual a diferença numérica é inútil. A diferença deve ser intrínseca se se quer alcançar o singular (N. da T.). Cf. *Carta a Arnauld*, 4/14 de julho de 1686; *Monadologia*, §§ 8-9; *Princípios da natureza e da graça*, § 2. (N. da R.)

27. Sobre a teoria da expressão: *Carta a Arnauld*, 9 de outubro de 1687; e *Quid sit idea*.

28. A concepção leibniziana de substância, tal como foi definida nos artigos 8 e 9, reintroduz a noção escolástica de forma substancial. Segundo a tradição aristotélico-tomista, os seres são compostos de matéria e forma: a forma, princípio ativo do com-

posto substancial, é uma natureza comum aos indivíduos de uma mesma espécie (é a matéria que distingue os indivíduos de mesma forma). Para Leibniz, diferentemente, a forma substancial é em si mesma individual. Com a noção de forma substancial, Leibniz pode pensar a substância não apenas como unidade (§ 8), mas também como unidade de ação.

Ao retomar as formas substanciais “tão desacreditadas”, Leibniz sublinha seu respeito pela tradição (“pessoas hábeis”, “recomendáveis pela sua santidade”) e, ao mesmo tempo, marca a diferença entre sua própria filosofia e a tradição (“não se afastam tanto da verdade”). Sobre o tema das formas substanciais: *Correspondência entre Leibniz e Arnauld*, cartas de 4/14 de julho de 1686, 28 de novembro/8 de dezembro de 1686, 30 de abril de 1687, 9 de outubro de 1687; *De primae philosophiae emendatione, Sistema novo da natureza*, §§ 2-11, entre outros.

29- Leibniz se filia aqui aos partidários do mecanicismo, a Galileu e Descartes. Leibniz não pode recusar a inteligibilidade da física cartesiana, mas, ao mesmo tempo, considera que o fundamento dos fenômenos físicos deve ser remetido às formas, à unidade substancial ativa. Assim, não dá autonomia à ciência (seu fundamento é metafísico), mas critica o abuso de escolásticos e “médicos do passado”, tais como Avicena, Paracelso, Van Helmont (a quem se refere quando fala mais abaixo de *arquê*), entre outros, que atribuíam uma forma substancial distinta a cada função corporal, querendo explicar através delas os fenômenos em particular.

30. Os dois exemplos utilizados por Leibniz se referem aos dois labirintos da razão humana: o labirinto da composição do contínuo, no plano matemático, e o labirinto da liberdade e da necessidade, no plano moral. O primeiro (a dificuldade de se conceber a divisibilidade ao infinito de uma grandeza finita), diz Leibniz, interessa apenas aos filósofos; o segundo (a dificuldade de conciliar a liberdade humana com a presciência e a providência divinas), a todo o gênero humano, mas ambos se referem ao problema do infinito e são resolvidos através da idéia de infinito atual. De qualquer modo, os exemplos são evocados para mostrar que mesmo as questões cujo fundamento se encontra na metafísica podem ser resolvidas na prática ou através da experiência sem o

recurso a esse fundamento. Daí a necessidade de dissociar os planos da prática e da ciência (que lidam com fenômenos) do plano metafísico (embora este dê a razão daqueles).

31. Termo jurídico que indica o direito de um cidadão banido de voltar a seu país.

32. A reabilitação das formas substanciais, vimos, não se dá sem o reconhecimento de que elas são conceitos metafísicos que não devem ser empregados na explicação dos fenômenos particulares. Além disso, Leibniz modifica a doutrina tradicional: a forma substancial é uma essência individual e não algo comum aos indivíduos de uma mesma espécie; e é uma força ativa e não uma potência.

33. Para mostrar a necessidade de se manterem as formas substanciais, Leibniz faz uma crítica à noção cartesiana de extensão, insuficiente para explicar a natureza do corpo. Certamente a extensão faz parte da natureza do corpo, mas, em primeiro lugar, não pode constituir a essência do corpo: Leibniz não desenvolve aqui, mas considera que a extensão não explica a inércia, nem o movimento dos corpos, e não pode constituir a unidade que define a realidade dos seres. Em segundo lugar, a extensão não pode ser considerada uma substância, já que não é uma noção distinta que possa ser conhecida através de seus elementos e, graças ao quê, se poderia atribuir uma independência a ela; daí Leibniz desprezar a diferença que Descartes estabelecia entre qualidades tais como cor, calor etc. e a extensão. Todas essas qualidades são, para Leibniz, qualidades sensíveis e, portanto, relacionadas ao momentâneo que caracteriza a percepção; ao passo que a substância é da ordem do inteligível e deve garantir a unidade e a identidade através do tempo. Eis por que, para explicar a natureza dos corpos, é preciso reconhecer “algo relacionado com as almas e que vulgarmente se denomina forma substancial”. Cf. *Sistema novo da natureza*, § 3.

34. Todo o fim do artigo foi acrescentado posteriormente. Sobre a tema da hierarquia do seres: *Discurso de metafísica*, §§ 34-36; *Correspondência entre Leibniz e Arnauld*, cartas de 30 de abril de 1687, de 9 de outubro de 1687, de 23 de março de 1690; *Sistema novo da natureza*, §§ 5 e 8; *Monadologia*, §§ 18-30 e §§ 82-85; *Princípios da natureza e da graça*, §§ 4-5 e §§ 14-15.

35. É precisamente o enunciado deste artigo 13 que gera a polêmica entre Arnauld e Leibniz: “[...] encontro nestes pensamentos tantas coisas que me assustam e que, se não estou enganado, quase todos os homens acharão tão chocantes [...]. Darei como exemplo apenas o que é dito no artigo 13 [...]” (*Carta de Arnauld ao Landgrave*, 13 de março de 1686).

36. Retomando a definição de substância do § 8, Leibniz enuncia o problema, a que Arnauld se referiu na *Correspondência*, aparentemente gerado por sua teoria da substância. Resumidamente, trata-se da exclusão das idéias de liberdade e contingência em favor do fatalismo. A primeira, e insuficiente, resposta oferecida por Leibniz está na distinção entre o certo e o necessário, ou entre a presciência divina e a determinação dos acontecimentos. A previsão dos futuros contingentes não os torna necessários: Deus prevê, desde toda a eternidade, as existências possíveis como contingentes.

Sobre o tema dos futuros contingentes e a reconstrução feita por Leibniz do problema clássico e sua resposta a ele: *Teodicéia*, §§ 34-53.

37. Leibniz recoloca o problema, já que a solução oferecida anteriormente era apenas provisória: a previsão divina não torna necessários os futuros contingentes, mas a causa dessa presciência é a noção completa de cada substância individual. O fato de o sujeito conter todos os seus predicados parece indicar uma determinação absolutamente necessária. A resposta está na distinção entre uma conexão necessária e uma conexão necessária *ex hypothesi*: se qualquer sujeito contém todos os seus predicados, isto é, se toda proposição verdadeira é analítica, essa relação entre o sujeito e o predicado é necessária quando uma afirmação contrária implica contradição, mas será contingente se outros predicados forem igualmente possíveis. Assim, definido o círculo, é necessário que seus raios sejam todos iguais, é impossível que assim não seja sem destruir a noção mesma de círculo. Eis por que essa é uma verdade eterna (ou uma verdade de razão). Mas não é necessário que um fato contingente tenha lugar no mundo, a determinação dos futuros contingentes é condicional e envolve a hipótese de uma série de causas que precisam existir para que o fato se efetive.

A origem das conexões necessárias é o entendimento divino (que concebe essências ou “idéias absolutamente puras”), a origem das conexões contingentes é a vontade de Deus (que põe existências livremente inspiradas pelo princípio do melhor). Uma proposição necessária pode ser conhecida pela análise de uma possibilidade lógica, enquanto uma proposição contingente é indemonstrável, pois exigiria uma análise infinita, já que pressupõe a totalidade do mundo criado, e o conhecimento dos mundos possíveis não realizados pressupõe, em última instância, um conhecimento pleno de Deus e do ato de criação.

38. Leibniz ilustra, através deste exemplo histórico, a argumentação que oferecera anteriormente: o filósofo enuncia primeiramente o problema (a noção de substância individual e a afirmação de liberdade parecem incompatíveis), dá uma resposta insuficiente (recorrendo aos futuros contingentes e mostrando que a presciência divina não torna a ação de César necessária), recoloca o problema (“prefiro resolver as dificuldades a escapar delas...”), e responde aplicando ao caso de César a distinção das conexões. Mostra, assim, como a vida de César corresponde a uma conexão contingente ou necessária *ex hypothesi* que depende de um ato de vontade divina, inspirado pela consideração do melhor (e não por necessidade lógica), e da vontade de César que, como todos os homens, age de acordo com o que lhe parece melhor.

39. Uma proposição contingente não pode ser demonstrada através da análise, demonstrá-la seria mostrar a razão suficiente de ter ocorrido um fato em lugar de outro. Por isso, Leibniz prefere usar “mostrar a razão” (“*voir la raison*”) quando se refere às verdades de fato. “Razoável” aqui se opõe, portanto, a necessário. Embora escreva “a demonstração deste predicado de César”, para estabelecer a diferença entre as verdades da geometria (em que a relação entre sujeito e predicado é absolutamente necessária) e as verdades contingentes, e, assim, matizar a comparação que fazera no início do artigo entre uma noção individual e a natureza do círculo, Leibniz recorre à “demonstração de necessidade” para se referir às verdades de razão e “prova *a priori*” para falar das verdades de fato.

40. A criação por si só não implicaria a dependência constante das criaturas em relação a Deus, mas, uma vez que a cria-

ção é contínua, isto é, Deus cria e conserva as criaturas no ser, essa dependência é manifesta. Daí Leibniz falar em “emanação”, embora o termo tradicionalmente se oponha à criação (na *Monadologia* o filósofo fala em “fulgurações contínuas”). O termo emanação, em sentido leibniziano, visa indicar que a diferença entre criação e conservação é apenas extrínseca (cf. *Teodicéia*, § 385) e, assim, marcar a continuidade da ação de Deus.

41. O ato original da criação pode ser apresentado em forma matemática. As figuras geométricas são engendradas em número infinito por deslocamentos insensíveis que seguem uma lei de continuidade. Assim, a secção de um cone por um plano que se desloque continuamente e de modo insensível, por exemplo, gera uma infinidade de círculos, elipses e parábolas. Do mesmo modo, Deus, observando o sistema geral dos fenômenos que decide criar a partir de todos os infinitos pontos de vista possíveis através de transições insensíveis, faz corresponder, a cada uma dessas perspectivas, uma substância individual. Cada substância é, pois, uma visão divina sobre a totalidade do universo; eis, a um só tempo, a semelhança da criatura (perspectiva *divina*) com Deus, e, logo, o valor absoluto da percepção, e sua limitação (*uma* entre as infinitas perspectivas).

42. Pelo princípio dos indiscerníveis não pode haver identidade de percepções: cada um vê (e age) à sua maneira, embora todos vejam o mesmo mundo. A diversidade de pontos de vista não impede, todavia, a comunicação (em linguagem prática), já que todas as substâncias exprimem todas as outras (em linguagem metafísica). A entrecorrespondência dos fenômenos ou a entreexpressão é, pois, a outra face do impedimento mútuo entre as substâncias (cf. *Discurso*, § 5, nota 17): há um acomodamento entre todas as substâncias, ou uma harmonia universal, donde a extensão de cada substância (que percebe o infinito) e sua limitação (só conhece a totalidade do mundo confusamente), cf. *Princípios da natureza e da graça*, § 13: “cada alma conhece o infinito, conhece tudo, mas confusamente”. Sobre a teoria leibniziana da expressão: *Carta a Arnauld*, 9 de outubro de 1687; e *Quid sit idea*.

43. Em sentido estrito, ou em linguagem metafísica, não há paixão entendida como ação de uma substância sofrida por outra. O vocabulário que opõe paixão e ação corresponde ao nível

fenomenal ou à linguagem prática, porque no plano substancial a paixão deve ser entendida como um grau menor de distinção da percepção, ou como uma percepção confusa. Ação e paixão são limites de uma variação nos graus de percepção (assim como são limites a distinção e a confusão das percepções, cf. *Discurso*, §§ 24-25).

44. Cf. *Discurso de metafísica*, § 32.

45. O manuscrito continha uma longa passagem em que Leibniz procurava conciliar a linguagem metafísica com a linguagem prática a respeito das paixões. O trecho foi suprimido certamente porque o tema reaparece no artigo seguinte.

46. Cf. nota 42. As substâncias se limitam reciprocamente, porque cada uma é um ponto de vista particular que pressupõe todos os outros para se definir; assim, pode-se dizer que uma percepção clara para uma substância será mais ou menos obscura para todas as outras e vice-versa. Entre as percepções das substâncias há uma diferença de expressão. Em linguagem prática, uma ação, ou percepção clara de uma substância, corresponde a uma paixão de outra, de modo que tudo é harmônico no mundo.

47. Cf. nota 43.

48. O prazer, que em si mesmo é signo de perfeição, pode se revelar, no correr do tempo e de acordo com a ordem geral que governa o mundo, como um mal. Cf. *Teodicéia*, § 33.

49. Leibniz retoma a discussão sobre o milagre, apresentada no § 7, mas agora de um ponto de vista restrito: o da teoria da substância individual. Trata-se, pois, de entender a relação entre o milagre e a lei de desenvolvimento que caracteriza uma substância individual e não entre o milagre e as leis gerais do universo. Mas, como a substância individual exprime a ordem universal, a solução não difere daquela do § 7: como toda intervenção sobrenatural de Deus está em conformidade com a ordem geral do universo, essa ação extraordinária está compreendida na substância individual. Ora, então o risco é reduzir o sobrenatural ao natural. Embora o universo leibniziano seja criado segundo uma racionalidade abrangente e nada aconteça fora da ordem universal, o que indica uma inteligibilidade plena do mundo (ainda que para o homem essa inteligibilidade não se dê de fato, ela é pensada de direito), Leibniz não abre mão da distinção entre o natu-

ral e o sobrenatural (mesmo que essa distinção seja apenas uma diferença de grau). Por isso distinguirá, no fim do artigo, a essência ou idéia e a natureza ou potência da substância individual.

50. A relação causa-efeito é entendida aqui no interior da relação de expressão. Fisicamente deve-se dizer que há uma equivalência entre a causa plena e o efeito inteiro. Assim, porque a substância exprime Deus como o efeito exprime a causa, exprime também os milagres ou atos livres divinos que estão acima das leis subalternas que o homem é capaz de compreender. O milagre não pode ser relacionado à substância individual como causa, embora esteja compreendido na expressão individual de cada substância, porque a potência da substância individual, que se exprime como força, é limitada: na ordem das máximas subalternas o milagre é um efeito que ultrapassa as forças de qualquer substância criada e, dessa maneira, derroga o princípio físico de equivalência entre causa e efeito.

51. O exemplo de máxima subalterna escolhido por Leibniz não é um exemplo qualquer, mas aquele que o opõe ao cartesianismo. Este § 17 reproduz, em certa medida, um texto publicado por Leibniz no *Acta eroditorum* em 1686: *Brevis Demonstratio erroris memorabilis Cartesii*. Traduzido, ainda em 1686, para o francês, pelo abade Catelan e publicado em *Nouvelles de la Republiques des Lettres*, o texto foi objeto de uma pequena polêmica envolvendo também Malebranche. Leibniz reproduz sua argumentação em uma carta a Arnauld de 14 de julho de 1686.

Entre os estudos críticos sobre a noção de força em Leibniz: Guérout, *Dynamique et Métaphysique leibniziennes*, Paris: Les Belles Lettres, 1934; e Belaval, *Leibniz critique de Descartes* (cap. 7), Paris: Gallimard, 1960.

52. Alusão a Descartes e à teoria que desenvolve na segunda parte dos *Princípios*; essa “famosa regra” é o fundamento do mecanicismo cartesiano, é a primeira lei da natureza (cf. *Princípios*, II, 36-37).

53. Embora Leibniz considerasse, desde os seus trabalhos sobre o assunto, como *Theoria motus concreti* e *Theoria motus abstracti*, ambos de 1671, que a extensão não podia dar conta da individualidade de cada corpo e de certas qualidades dos corpos, como a impenetrabilidade, e por isso não podia ser a essência do

corpo nem substância, ele aceitava no conjunto os princípios gerais do mecanicismo de Descartes e Gassendi. O princípio de conservação do movimento era, então, plausível para o filósofo, porque podia ser exprimido matematicamente, de acordo com a nova ciência.

54. Cf. Descartes, *Princípios*, II, 43. A razão composta é o produto da massa pela velocidade (mv).

55. Leibniz considera que Descartes identifica falsamente força e quantidade de movimento e, assim, opõe sua tese sobre a conservação da força à tese cartesiana. A força é de uma natureza diferente da quantidade de movimento, ela é uma noção metafísica. Leibniz não pode abdicar, porém, da aquisição da ciência moderna, o mecanicismo garante a expressão matemática dos fenômenos. A força viva, aquela que supõe o movimento, pode ser exprimida matematicamente como o produto da massa do corpo pelo quadrado da velocidade (mv^2), de acordo com o efeito que ela pode produzir, tal como fica claro no fim deste artigo.

Leibniz oferece aqui duas razões que justificam o princípio de conservação da força, e não da quantidade de movimento, no mundo. Em primeiro lugar, “é razoável”, ou seja, não é matematicamente necessário, mas é conforme à necessidade moral da ordem do melhor. Em segundo lugar, “quando se presta atenção nos fenômenos” se constata pelos fatos e *a posteriori* o erro de Descartes, porque a experiência mostra que não há movimento perpétuo, tal como supunha o princípio cartesiano, enquanto, de sua parte, a força é conservada quando um corpo a transmite a outros corpos contíguos ou a suas partes móveis. Assim, Leibniz entende que a força, e não o movimento, se conserva e, por isso, corresponde a algo de real.

56. Para demonstrar sua tese, Leibniz utiliza dois axiomas comumente admitidos. O primeiro - um corpo, caindo de uma certa altura, adquire a força para subir novamente, se não houver impedimentos externos - foi explicitamente formulado por Christian Huygens em um texto, *Règles du mouvement dans la rencontre des corps*, publicado no *Journal des savants*, em 18 de março de 1669, e no *Horologium oscillatorium*, de 1673. O segundo - é necessária tanta força para elevar um corpo de 1 libra à altura de 4 toesas, quanta para elevar um corpo de 4 libras à altura de 1 toe-

sa — foi formulado por Descartes em um pequeno tratado de mecânica que enviou como apêndice de uma carta a Constantin Huygens, em 5 de outubro de 1637: *Explication des engins par l'aide desquels on peut avec une petite force lever un fardeau fort pesant*.

57. Segundo o princípio de Galileu (*Discorsi e dimostrazioni matematiche*, de 1638), a velocidade é igual à raiz quadrada da altura, portanto, para o corpo A, cuja altura é 4, a velocidade é 2; para o corpo B, cuja altura é 1, a velocidade é 1.

58. Leibniz conclui não apenas afirmando a distinção entre força e quantidade de movimento, mas atribuindo à força uma expressão matemática (cf. nota 55).

A partir dessa demonstração Leibniz mostra, também, que, além das propriedades mecânicas, os corpos têm uma realidade metafísica, a força. Diferentemente da extensão, que exprime apenas um estado presente, a força pode durar. Eis os fundamentos para a formulação futura do conceito de mônada: o mundo é constituído por unidades de força.

59- Leibniz define agora a natureza da noção de força, introduzida no § 17, cuja importância abrange a física (estabelecendo a verdadeira lei dos fenômenos, que não pode ser o movimento), a mecânica (esclarecendo as verdadeiras leis do movimento, sobretudo a lei do choque, contra Descartes e Malebranche) e a metafísica (o fundamento do mecanicismo e das leis do movimento é a doutrina da substância e não a extensão). Para caracterizar a força, Leibniz afirma primeiramente que, enquanto o movimento, considerado formalmente como mudança de lugar (cf. Descartes, *Princípios*, II, 25-30), é apenas relativo, isto é, não pode ser atribuído a um corpo de preferência a outro, a força possui um caráter absoluto, porque é o fundamento do movimento. O movimento é uma relação variável de distância e, portanto, extrínseca ao corpo que se move. Mas, enquanto mudança de lugar, o movimento indica uma mudança interna e, portanto, um princípio interno de espontaneidade, de modo que um corpo que se move não apenas muda de lugar mas tem uma tendência a se mover. (Cf. tb. Objeção de Morus a Descartes: *Cartas de Morus a Descartes*, 5 de março de 1649, 23 de julho de 1649.)

60. Leibniz indica, em segundo lugar, que a natureza da força não pode ser definida pela extensão e suas modificações e que

a força corresponde, pois, a um princípio de ordem metafísica. Se o movimento é em seu fundamento mudança e não simples deslocamento, isto é, se a força é a “causa próxima” do movimento, então é preciso pensar uma causa capaz de produzir o efeito movimento: a noção de força se aproxima da noção de forma substancial, mas não deve ser pensada como simples potência, e sim como entelêquia, que envolve a espontaneidade de uma tendência, de sorte que a ação tem lugar se nada impedir (cf. *Monadologia*, §§ 10 e 18).

61. Assim, Leibniz pretende conciliar a explicação mecânica do mundo, isto é, a ciência dos modernos, com a metafísica dos antigos: há dois planos harmônicos ou duas ordens, ou seja, todos os fenômenos da natureza podem ser explicados matematicamente ou geometricamente pela ciência, mas seu fundamento é metafísico, o que satisfaz as “pessoas inteligentes e bem intencionadas”, tais como Arnauld, para as quais a explicação puramente mecânica do mundo poderia significar explicar tudo pela matéria sem consideração da piedade.

62. Após recorrer à noção de força como fundamento dos fenômenos, Leibniz trata da finalidade como princípio de explicação deles. Introduce a necessidade do recurso às causas finais na explicação do mundo por oposição aos partidários do mecanicismo, cujas perigosas consequências se remetem a uma concepção da criação que, ao negar a finalidade, vê uma necessidade absoluta ou uma vontade arbitrária na origem do mundo e, portanto, como mostrara no § 2 do *Discurso*, nega a bondade e a glória de Deus. Leibniz alude, pois, a Descartes (para quem Deus não segue nenhuma regra de bondade na criação do mundo) e a Espinosa (para quem não há criação, já que o mundo é o efeito necessário da causalidade divina). Cf. notas 4, 5 e 6.

63. Depois de justificar sua tese por uma razão *a priori* de ordem teológica (Deus age sempre conforme o melhor e o mais perfeito, então o mundo deve manifestar em sua ordem a finalidade da ação divina), Leibniz responde a uma possível objeção, a saber, é impossível determinar os fins de Deus e portanto recorrer a eles na explicação dos fenômenos. A objeção perde seu sentido se não se pretende explicar um fenômeno particular pelo recurso à finalidade, nem se imagina que Deus se propôs fins

particulares: Deus se propôs um único fim, o melhor dos mundos possíveis, e não age de acordo com vontades isoladas, assim, deve-se explicar pela finalidade a ordem geral do mundo e não os fenômenos particulares.

64. Deus cria o mundo para sua glória e não para nós, por isso cria um mundo harmônico, isto é, uma variedade de seres unidos em uma ordem (um mundo composto apenas por espíritos seria um mundo pobre). Todavia, em certo sentido, podemos nos considerar como fins da criação, já que o universo inteiro diz respeito a nós na medida em que o exprimimos; isso decorre do § 14, que afirma a entreexpressão das substâncias, da teoria leibniziana da substância, que a faz um centro de perspectiva do universo inteiro, e, principalmente, do fato de os espíritos exprimirem melhor Deus que as demais criaturas (cf. §§ 15 e 36).

65. A segunda razão que Leibniz oferece para justificar sua tese é uma razão *a posteriori*, “a admirável estrutura dos animais” exemplifica a finalidade da sabedoria divina, porque ilustra a harmonia, a conformidade das partes e do todo etc. Por isso, Leibniz se opõe, em seguida, aos partidários de um puro mecanicismo, como Hobbes e Gassendi. O absurdo de uma concepção estritamente mecanicista se mostra, para Leibniz, nas suas conseqüências (a pura necessidade da matéria ou o simples acaso), que são inconciliáveis com a afirmação metafísica da existência de Deus.

66. O princípio físico da equivalência entre a causa plena e o efeito inteiro deve ser, pois, entendido universalmente. Os dois exemplos, o do olho e o da conquista de uma praça, visam mostrar o absurdo de uma explicação estritamente mecânica. A ciência deve interpretar os fenômenos mecanicamente, mas não pode deixar de se referir à metafísica como seu fundamento e, portanto, à inteligência ordenadora divina. Conhecer a causa ou dar a razão de algum fenômeno, para Leibniz, é introduzir finalidade e inteligência.

67. Leibniz cita esta passagem do *Fédon* (97b-99c) em vários escritos: *Resumo do Fédon*, cle 1676; *Carta sobre a utilidade de um princípio geral na explicação das leis da natureza*, de 1687; *Resposta às reflexões de Régis*, 1697; *Há duas seitas de naturalistas*. A passagem aqui citada é tirada deste último texto. Leibniz faz uma tradução livre e com lacunas.

68. Para reafirmar a importância da consideração das causas finais em física, Leibniz desenvolve dois exemplos, um sobre as leis do movimento e outro sobre fenômenos ópticos, que se apóiam em textos já publicados. No primeiro exemplo, que se remete ao texto *Theoria motus abstracti*, de 1671, e à polêmica dos anos de 1686 e 1687 em torno do texto *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*, Leibniz critica a definição das leis do movimento com base exclusivamente nas noções geométricas de extensão e deslocamento, tal como faz Descartes (*Princípios*, II, §§ 23-53). Para Leibniz, o mecanicismo cartesiano leva a supor que, no choque, um corpo pode comunicar velocidade a outro sem perder a sua própria; além disso, leva à suposição de que nem sempre há um sistema equilibrado na natureza, de maneira que o princípio da equivalência entre a causa plena e o efeito inteiro não seria sempre respeitado. Assim se mostra imprescindível, para explicar essas regras fundamentais da mecânica que são as leis do choque e a formação de um sistema equilibrado, o recurso a um princípio de ordem metafísica, a saber, “o decretó da sabedoria divina de conservar sempre a mesma força e mesma direção no total”. A força é a capacidade de passar à ação e produzir um efeito futuro, a direção é a determinação do movimento (cf. *Carta a Arnauld*, 30 de abril de 1687). A conservação da força (cf. *Discurso*, § 17) e da direção mostram que Deus se preocupa com a totalidade das coisas e que estas correspondem, portanto, a um fim.

69. “Ensaio de Dinâmica sobre as leis do movimento”, *Correspondência com Clarke*. Para compreensão maior, consultem-se os *Escritos matemáticos*, nas obras completas, edição Cari Gerhardt. (N. da T.) Leibniz considera que, também na catóptrica e na dióptrica, as leis da óptica podem ser deduzidas de um princípio metafísico, a saber, “o decreto de Deus produzir sempre o efeito pelas vias mais simples e determinadas”, do que falará no artigo seguinte.

70. Leibniz justifica a preferência pela via das causas finais (“mais fácil”) com o exemplo das leis de óptica, já citado no artigo anterior: a lei da refração descoberta por Snellius.

Snellius (1591-1626) era professor de matemática na Universidade de Leyden e deixou um manuscrito, encontrado após sua morte, que continha o enunciado e a demonstração das leis da

refração. Leibniz considera que Snellius aplicava ao estudo da refração (dióptrica) o que os antigos usaram no estudo da reflexão (catóptrica), a saber, o princípio da simplicidade, segundo o qual a luz procura o caminho mais simples, o que, na catóptrica, leva à igualdade dos ângulos de incidência e reflexão, e, na dióptrica, à constância da relação entre os senos dos ângulos de incidência e refração (se a luz muda de meio e encontra uma resistência maior ou menor, a lei dos senos é a mais determinada ou a mais simples porque a proporção dos senos é a proporção da resistência dos meios). Para Leibniz, a descoberta de Snellius confirma a importância da consideração das causas finais. ·

71. Heliodoro de Larissa era um matemático grego que, aproximadamente entre os séculos III e IV a.C., compôs um tratado de óptica, depois (em 1657) editado em Paris (*Opticorum Libri II*).

72. Fermat conhecia, através de Mersenne, a *Dióptrica* de Descartes antes de sua publicação em 1637, e escreveu uma crítica da demonstração cartesiana a Mersenne, que comunicou a Descartes, tendo se iniciado, a partir de então, uma troca de cartas.

Sobre o método de Fermat: Leibniz, *Tentamen Anagoricum*.

73. Cf. Descartes, *Dióptrica*, Discurso, II. Leibniz questionou a demonstração de Descartes pela primeira vez em 1679, em uma carta a Malebranche (*Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von V. Gerhardt, Berlim, 1875-1890; Olms, 1978 - volume IV, 302).

74. Alusão a Malebranche, cf. *Discurso de metafísica*, §§ 26, 28 e 29.

75. Depois de retomar brevemente os temas tratados nos §§ 17-

22, justificando seu percurso argumentativo, Leibniz volta “dos corpos às naturezas imateriais e particularmente aos espíritos” e acentua, primeiramente (§ 23), a necessidade de examinar a natureza das idéias a fim de distinguir o bom e o mau uso que se faz delas; para isso, é preciso distinguir os raciocínios sobre alguma coisa e a idéia dessa coisa, ou, em outros termos, é preciso distinguir o discurso e o pensamento, a palavra e a idéia (cf. “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias”, in *Escritos Filosóficos*. Ed. Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982 (pp. 271-8); Edição original: *Die philosophischen Schriften*, Gerhardt, Berlim: 1875-90; Hildesheim: 1960-1 - IV (pp. 422-6). Pode-se falar so-

bre coisas impossíveis, pode-se imaginar que temos idéias claras quando falamos de contradições, é preciso, pois, *analisar* sempre a suposta idéia a fim de não deduzir falsidades a partir de ilusões. Antes de definir propriamente o que é a idéia (o que só fará explicitamente no § 26), Leibniz mostra a necessidade de não se fiar em uma evidência aparente e de se verificar a *possibilidade* da coisa que a pretensa idéia exprime. E essa possibilidade é conhecida pelo recurso formal à *análise* (cf. *Carta a Arnauld*, 4/14 de julho de 1686). Assim, contra um critério “subjetivo” de verdade - que fundamenta a inteligibilidade em uma impressão subjetiva produzida pela idéia - Leibniz recorre à estrutura objetiva da idéia para buscar a inteligibilidade perfeita, a realidade da idéia será, desse modo, sua coerência lógica. O que Leibniz critica aqui (nas entrelinhas) é o critério cartesiano de clareza e distinção (embora ele mesmo o tome como ponto de partida para classificar as idéias, mas veremos em que sentido no § 24); segundo o filósofo, “as coisas que são obscuras e confusas parecem claras e distintas para quem julga sem profundidade. Daí ser um axioma inútil, a menos que se acrescentem critérios do claro e do distinto que propomos” (*Meditações sobre o conhecimento...*, p. 276).

76. Leibniz não se atém ao conteúdo da prova, mas a sua forma lógica: a prova da existência de Deus é um exemplo da dificuldade de se reconhecer uma idéia verdadeira e um exemplo de evidência não fundada em uma análise. Trata-se, pois, de uma demonstração incompleta, é preciso antes demonstrar a possibilidade do ser perfeito ou de Deus. Se Leibniz estivesse interessado no conteúdo da prova ontológica, afirmaria que todas as perfeições são qualidades simples, logo compatíveis entre si, logo a idéia de um ser com todas as perfeições e, entre elas, a existência, é possível, logo esse ser existe. Mas aqui, como no § 1, em que partiu dessa mesma definição de Deus (mas como um postulado, não como uma prova), Leibniz não considera a prova nela mesma: está interessado em mostrar que a argumentação de Santo Anselmo (*Proslogion*, II-IV) e Descartes (*Discurso do método*, IV; *Meditações*, V; *Princípios*, I, 14) é válida, mas é insuficiente, porque freqüentemente pensamos em quimeras, como o último grau de velocidade, o maior de todos os números etc. Eis o segundo exemplo de dificuldade de reconhecimento de uma idéia: “idéias”

matemáticas admitidas pelo vulgo e aparentemente claras que encerram uma contradição. Os exemplos matemáticos são considerados aqui no interior do exemplo da idéia de Deus para mostrar a necessidade da análise no reconhecimento de idéias falsas, enquanto essa última, a idéia de Deus mostra a necessidade do estabelecimento rigoroso, pela via da análise, de uma idéia verdadeira, e a importância, mesmo em metafísica, da análise lógica.

77. A idéia, como objeto do pensamento, não é falsa ou verdadeira em si. Cf. *Novos ensaios*, Leibniz: “é verdade que atribuí a verdade também às idéias afirmando que as idéias são verdadeiras ou falsas; mas, nesse caso, o penso de fato das proposições que afirmam a possibilidade do objeto da idéia. E nesse mesmo sentido pode-se dizer ainda que um ser é verdadeiro, isto é, a proposição que afirma sua existência atual ou pelo menos possível é verdadeira” (*Novos ensaios*, V, iv, § 11). Propriamente falando, então, a verdade ou falsidade está numa proposição, num juízo sobre a possibilidade do objeto da idéia.

78. O tema deste artigo, que resume a exposição feita dois anos antes nas *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias* e retomada, em 1704, nos *Novos ensaios* (II, xxix-xxxi), decorre naturalmente do tema da análise apontado no § 23, já que a classificação das idéias que Leibniz apresenta no § 24 parece corresponder aos diferentes graus de uma análise que pretende encontrar os elementos primeiros do pensamento. O tema da análise lógica se opõe diretamente aos critérios de verdade de Descartes. Descartes (*Regras*, I-XII; *Discurso do método*, II) relaciona o conhecimento à evidência imediata das idéias claras e distintas quando estão presentes ao entendimento. A clareza, por oposição à obscuridade, resultaria da presença imediata da idéia; a distinção, por oposição à confusão, seria uma clareza que permitiria separar uma idéia das outras. Mas trata-se sempre, para Leibniz, de um critério baseado na impressão subjetiva produzida pela idéia. Além disso, Leibniz concebe uma variedade de conhecimentos que não se deixam resumir pelo critério de clareza e distinção. A ele interessa considerar a estrutura objetiva da idéia nela mesma com certa independência em relação ao pensamento que a concebe ou a que se apresenta a idéia (embora, como veremos, a classificação dos tipos de idéia inevitavelmente mantenha rela-

ção com o entendimento humano, mas não se tratará, então, de uma impressão produzida pela idéia, mas da possibilidade de proceder ou não a uma análise lógica dos elementos que compõem cada idéia). O critério de verdade deverá ser, então, uma demonstração sólida que a *forma* lógica garante: toda idéia pode ser decomposta em elementos mais simples, e estes, em outros mais simples, até se chegar a elementos indecomponíveis.

79. Nas *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias* e nos *Novos ensaios* (II, xxix-xxxi), Leibniz afirma que o conhecimento de uma idéia é dito *claro*, por oposição ao obscuro, quando permite o reconhecimento da coisa que exprime e sua diferenciação em relação a coisas parecidas. O conhecimento claro é *confuso* quando, embora possamos reconhecer o que a idéia exprime, não conhecemos um número suficiente de elementos constitutivos, nem podemos enumerar separadamente essas notas que distinguem uma coisa das demais. Só podemos designar uma idéia clara e confusa por exemplos, assim não é possível fundamentar nenhum conhecimento racional sobre a clareza - à experiência, à imaginação e aos sentidos bastam essa mesma experiência, essa mesma imaginação e esses sentidos para que estejamos certos de que experimentamos, imaginamos e sentimos, aqui a clareza basta para nos persuadir; mas, quando se trata da razão, é preciso proceder à análise da idéia a fim de nos convenceremos sobre a possibilidade do que ela exprime.

80. O conhecimento distinto possui graus: é *inadequado* quando não conhecemos cada um dos elementos que compõem a idéia distintamente, assim como no caso do ouro, em que o contrasteador conhece confusamente algumas propriedades. Entre o distinto e o confuso não há um abismo, mas uma gradação que depende da análise da idéia; há, em última instância, idéias mais ou menos confusas. Leibniz afirma nos *Novos ensaios* (III, iv, 16) que: “[as idéias simples] são simples apenas em aparência, são acompanhadas de circunstâncias que têm ligação com elas, ainda que essa ligação não seja entendida por nós, e essas circunstâncias oferecem alguma coisa explicável e suscetível de análise”. Ora, então uma idéia verdadeiramente distinta, que Leibniz designa, se apropriando do termo espinosano, como idéia *adequada*, em que seria possível conhecer distintamente cada um dos ele-

mentos que a compõem, é apenas um limite. A idéia distinta e adequada é aquela em que, conhecendo todas as suas marcas ou elementos constitutivos, podemos definir por meio desses elementos, mas, se as idéias simples são simples apenas aparentemente, seria preciso analisar cada um desses elementos e conhecê-los também distintamente e assim ao infinito.

De fato, porque nossos pensamentos nascem “da relação de todas as coisas entre si de acordo com a duração e a extensão” (*Teodicéia*, § 124), isto é, nascem da entre-expressão de todas as coisas, tudo que pensamos envolve o universo inteiro e, se pensamos distintamente uma idéia, não podemos pensar distintamente a totalidade do universo que essa mesma idéia envolve (ou de algum modo traz consigo). Nosso ponto de vista para perceber a totalidade do mundo é nosso corpo: “na minha filosofia não há criatura racional sem algum corpo orgânico e não há espírito criado que seja inteiramente separado da matéria” (*Teodicéia*, § 124); e onde houver corpo e sentidos há confusão. Podemos dizer que nossos pensamentos nascem em nós uns dos outros, mas pela relação que nosso corpo mantém com os outros corpos; assim, as idéias que pensamos, pensamos de acordo com a duração e a extensão, a série de nossos pensamentos corresponde à série de nossas sensações. Assim, temos idéias distintas, mas não podemos ter nenhum pensamento distinto que não tenha por “companheira” a confusão. Dessa mesma perspectiva, pensarmos em uma idéia realmente adequada seria, no mínimo, improvável (cf. Belaval, *Études leibniziennes*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 114-20).

81. O conhecimento *simbólico* ou *supositivo* é aquele em que os elementos constitutivos da idéia não podem ser apreendidos de uma só vez pelo pensamento e são, por isso, substituídos por símbolos que, supomos, resumem um conjunto de noções nos desobrigando de explicá-las - a esse tipo de pensamento Leibniz dará o nome de pensamentos cegos (cf. *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias*).

82. Pode-se permutar o sujeito “parafuso sem fim” e o predicado “uma linha sólida cujas partes são congruentes”, já que as outras linhas cujas partes são congruentes, a linha reta e a circunferência do círculo, não são sólidas, mas traçadas *in plano*.

83. A definição nominal não dá a possibilidade da coisa. É por isso que, contra Hobbes, Leibniz afirma que as verdades não dependem dos nomes. Para Hobbes, a verdade está nas palavras e não nas coisas (*De corpore*, III, 7), e as primeiras verdades nascem da vontade daqueles que primeiro impõem nomes às coisas e daqueles que aceitam esses nomes estabelecidos por outros (*De corpore*, III, 8); a ciência consiste, portanto, nas palavras e o sentido das palavras é fixado por definições nominais e é, em última instância, arbitrário. Ora, dirá Leibniz, se as palavras são arbitrárias, as noções que elas conotam não podem ser.

Podemos dizer que Leibniz adota com ressalvas uma doutrina convencionalista da linguagem. Mas o filósofo evita reduzir a verdade mesma a um fato subjetivo e contingente: “o arbitrário se encontra somente nas palavras, jamais nas idéias. Porque estas exprimem possibilidades” (*Novos ensaios*, III, iv, § 17). Embora o “nome” sirva para apontar uma coisa e conservar a memória e o conhecimento atual dessa coisa, a idéia dessa coisa não é uma “essência nominal”, as essências não dependem da escolha dos nomes.

84. Leibniz adianta aqui uma distinção que fará apenas no § 27 entre as idéias e as noções: as expressões que estão em nossa alma, quer concebamos ou não, são idéias; aquelas que formamos ou concebemos são noções ou conceitos. Podemos imaginar que estamos formando uma noção, quando na verdade estamos usando palavras vãs ou falando de quimeras. Trata-se das “idéias falsas” do § 23, que sugerem uma crítica da linguagem.

85. Leibniz analisa o conhecimento supositivo ou simbólico, no qual não contemplamos a idéia porque a substituímos por símbolos e, sem remeter a definição ao definido, supomos que a noção que cada signo resume é possível. Ora, como nosso pensamento se fundamenta na memória (*Novos ensaios*, IV, i, 8), sobretudo em raciocínios longos, e utilizamos idéias que supõem a fidelidade de nossa lembrança (*Novos ensaios*, IV, i, 9), não podemos nos impedir de recorrer a esses pensamentos cegos, e estamos sempre sujeitos ao erro, mesmo em relação a noções familiares como o número 1.000, porque usamos o símbolo e o definimos como 10 vezes 100 sem pensar o que é 10 e o que é 100, sem contemplar o conteúdo da noção. Pode, pois, haver algo de “vazio” (*Novos en-*

saíos, II, xxix, 10) no pensamento, por isso esse conhecimento cego se aproxima do conhecimento de noções impossíveis.

Além do exemplo do número 1.000, Leibniz retoma o exemplo do quiliógono que aparecia na Sexta Meditação (§ 2). Ali Descartes diferenciava a pura intelecção, pela qual concebemos facilmente, como no caso de um triângulo, o quiliógono como uma figura de mil lados, e a imaginação, pela qual representamos confusamente alguma figura que não é um quiliógono. Para Leibniz (*Novos ensaios*, II, xxix, 13), esse exemplo indica a confusão entre imagem e idéia. Temos uma idéia confusa tanto da figura como de seu número (mil lados) até que possamos distinguir esse número contando ou enumerando, feito isso, temos a idéia de um quiliógono e podemos, pois, conhecer sua natureza e suas propriedades, embora não possamos formar uma imagem deste polígono. Eis por que a contemplação da idéia não se identifica com a contemplação de uma imagem - mesmo que fosse uma imagem clara como a de um triângulo, ainda assim teríamos do triângulo apenas uma idéia confusa se não distinguíssemos os elementos da noção.

86. No caso do conhecimento confuso, embora possamos reconhecer o que a idéia exprime, não conhecemos suficientemente os elementos constitutivos da idéia e não podemos enumerar separadamente essas notas que distinguem uma coisa das demais, não podemos, enfim, analisar a idéia. É por isso que recorremos a exemplos para designá-la. E por isso também que não construímos um conhecimento racional unicamente com base nessa clareza, porque não podemos nos assegurar da possibilidade do que a idéia exprime. Trata-se, pois, de um conhecimento ligado à experiência, à imaginação e aos sentidos, que não exigem provas para que estejamos certos de que experimentamos, imaginamos ou sentimos.

No caso do conhecimento intuitivo, “meu espírito compreende ao mesmo tempo e distintamente todos os elementos primitivos de uma noção” (*Discurso*, § 24). Ora, se compreendo *simultaneamente* todos os elementos da idéia, não preciso analisá-la. E é apenas isso que aproxima o conhecimento claro e confuso e o conhecimento intuitivo: em ambos não procedemos a uma análise para definir a idéia, seja porque não podemos (conhecimento

confuso), seja porque não precisamos (conhecimento intuitivo): “o conhecimento é intuitivo quando o espírito percebe a conveniência de duas idéias *imediatamente por elas mesmas* sem intervenção de qualquer outra. Nesse caso o espírito não precisa se ocupar em provar ou examinar a verdade [...]” (*Novos ensaios*, IV, ii, 1).

87. Leibniz considera inicialmente duas concepções sobre as idéias: muitos consideram que as idéias são a forma ou diferença de nossos pensamentos; nesse caso, uma idéia é um modo do pensamento ou do espírito, do qual recebe ou toma de empréstimo sua realidade formal (Descartes, *Meditações*, III, 17, p. 112). Ora, para Leibniz, afirmar isso seria também dizer que uma idéia é um pensamento atual, e nada mais.

Outros consideram que a idéia é um objeto imediato do pensamento ou uma forma permanente - neste caso, Descartes diria que a idéia possui realidade objetiva (“a entidade ou o ser da coisa representada pela idéia, na medida em que tal entidade está na idéia”. *Objções e respostas*, “Razões dispostas de uma forma geométrica”, Def. III). A distinção apresentada por Leibniz aqui é, pois, um aprofundamento de uma distinção estabelecida por Descartes.

Leibniz se filia a esta última interpretação: a idéia é um *objeto imediato do pensamento*. Afirmar a idéia como objeto, como realidade inata ao espírito, é afirmar a permanência e a realidade da idéia independente de nosso pensamento atual. E a prova dessa objetividade é que “a nossa alma tem sempre nela a qualidade de representar qualquer natureza ou forma, seja qual for, quando surge a ocasião de pensar nela”: nossa alma tem a qualidade de tornar presente à consciência as idéias que existem virtualmente em nosso pensamento, e a experiência sensível é apenas a ocasião para que as idéias ressurgam em nossa consciência. Mas se a experiência é uma ocasião, é porque as idéias existem “em nós e sempre em nós, quer nela pensemos ou não” (§ 26).

88. A idéia é tanto um objeto de pensamento que corresponde à coisa de alguma maneira, como uma faculdade ou qualidade da alma de exprimir essa coisa, assim Leibniz parece conciliar uma certa passividade da alma de perceber um objeto de pensamento, com uma faculdade ativa da alma de exprimir uma essên-

cia ou uma existência, Deus e o mundo, quando a ocasião para isso se apresenta. Não seria possível tornar presente esse objeto da alma se ela não fosse expressiva. Leibniz afirma que “Uma coisa *exprime* uma outra [...] quando há uma relação constante e regada entre o que se pode dizer de uma coisa e o que se pode dizer de outra” (*Carta a Arnould*, 9 de outubro de 1687). A expressão, prossegue Leibniz nessa carta, é um gênero do qual a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são espécies. Todas as criaturas expressam o todo, mas na alma racional essa expressão é acompanhada de consciência, e, nesse caso, é pensamento. Assim, a expressão na alma racional é sua faculdade de se representar qualquer coisa, ou qualidade de pensar em tudo: em Deus (quando tem idéias distintas, *Novos ensaios*, II, i, 1), no universo (através das idéias confusas, *Novos ensaios*, II, i, 1), nas essências ou formas (isto é, no possível, submetido apenas ao princípio de não contradição), nas existências ou naturezas (uma limitação da essência, cf. *Discurso de metafísica*, § 16).

89. A alma é um pequeno mundo (*Novos ensaios*, II, i, 1), nada nos é estranho, mesmo que não tenhamos consciência atual dessa totalidade. Assim, recordando sua doutrina da substância individual já apresentada, e contra a doutrina escolástica das espécies, Leibniz afirma que “é mau hábito pensarmos como se a nossa alma recebesse algumas espécies mensageiras e tivesse portas e janelas” através das quais essas intermediárias entre os objetos e a alma pudessem passar dos objetos às almas para tornar os objetos inteligíveis. A alma é seu próprio objeto imediato, interno; temos todas as idéias no espírito e desde sempre, porque cada substância está prenhe de seu futuro (*Monadologia*, § 22) e pensa confusamente naquilo que, no futuro, através da apercepção ou consciência, poderá pensar racionalmente e com distinção. As idéias que temos no espírito são, pois, diz Leibniz, “a matéria de que se forma esse pensamento” - o uso curioso que Leibniz faz aqui do termo “matéria” fica mais claro se pensarmos a matéria como o que ainda não é apercebido ou pensado com consciência pelo espírito, matéria seria então essa confusão a que, no futuro, o pensamento dará uma forma e tornará distinto; ou, para mais uma vez adiantar a distinção do § 27, a idéia é dita matéria

porque ainda não foi formulada pelo pensamento, ainda não é uma noção ou conceito, mas existe no espírito.

90. O que Platão “considerou excelentemente” pela teoria da reminiscência (e provou, no *Mênon*, 80d-86c, com o exemplo do “rapazinho” conduzido às mais difíceis verdades da geometria através de perguntas feitas com ordem e propósito) foi o caráter virtual das idéias inatas e das verdades que delas dependem, de modo que a alma só precisa de *animadversiones* para conhecer as idéias e as verdades. Em outras palavras, as idéias existem virtualmente no espírito e esperam a ocasião de se atualizar; mas para trazê-las à consciência, justamente porque a alma não é passiva, é preciso um esforço, uma aplicação da alma ao objeto considerado, é preciso atenção e um pensamento reflexivo.

91. Aristóteles é apresentado no § 27 em oposição a Platão, que vai aos fundamentos das coisas, como um filósofo que escolheu o ponto de vista da prática ou do discurso conforme à prática (praticologia) ou conforme a opinião (doxologia).

92. Como os pensamentos nascem em nós uns dos outros pela relação de todas as coisas entre si de acordo com a duração e a extensão, a ocasião pode ser pensada, em linguagem prática, como a experiência. Assim, a experiência seria um tipo de *ajuda* (certamente não a única) à atualização das idéias que estão virtualmente em nossa alma. E verdade que “se pode ir longe sem nenhuma ajuda”, que “se pode fabricar as ciências em um gabinete e mesmo de olhos fechados sem apreender pela vista, nem pelo toque as verdades de que se precisa para tanto” (*Novos ensaios*, I, i, § 5). Isso só prova, todavia, que “há graus na dificuldade de nos apercebermos do que está em nós”: “o espírito pode tirar os [conhecimentos inatos] de seu próprio fundo, embora frequentemente isso não seja uma coisa fácil” (*Novos ensaios*, I, i, § 5). Por isso, Leibniz confessa que “a experiência é necessária [...] para que a alma seja determinada a tais ou tais pensamentos, e para que ela preste atenção às idéias” (*Novos ensaios*, II, i, § 2). E somente nesse sentido, porque a experiência pode funcionar como a ocasião para as idéias, que Leibniz, conciliador por excelência, admite pensar com Aristóteles e o vulgo que nossas noções provêm dos sentidos. Há, pois, uma influência ideal, não real, das coisas sobre nós. É isso que justifica a maneira aristoté-

lica de falar: a experiência vital basta - e é útil, “de nada serve ir mais longe” - quando a decifração intelectual do mundo não alcançou a distinção.

93. Já sabemos (pelos §§ 8-9 e 13-16) que nossa alma exprime Deus e o mundo, que depende apenas de Deus para existir, e que “cada alma conhece o infinito, conhece tudo, mas confusamente” (*Princípios da natureza e da graça*, § 13), porque cada percepção distinta “compreende uma infinidade de percepções confusas que envolvem todo o universo”, a alma possui muitas percepções sem apercepção, que Leibniz denomina “pequenas percepções”, claras no conjunto, mas confusas em suas partes ou elementos (*Novos ensaios*, “prefácio”), percepções que não são distintas, porque não poderíamos pensar distintamente no todo do universo que é nossa alma.

É por isso que Leibniz não pode aceitar a comparação de nossa alma a pequenas tábuas ainda vazias, senão em sentido prático, e corrige o dito de Aristóteles (*De anima*, III, iv, 430^a, 432^a) afirmando que não há nada no intelecto que não tenha estado antes, ou que não provenha dos sentidos, “a não ser o próprio intelecto” (cf. *Novos ensaios*, II, i, § 2).

94. A distinção no vocabulário e a tentativa de conciliação entre a linguagem prática e a metafísica levam a considerar o inatismo e a abrangência de nossa alma, quando se fala das idéias, e, quando se fala de noções, a nossa finitude diante da apreensão de certas idéias inatas (que atualizamos ou pensamos distintamente) e da fabricação ou produção de conceitos práticos que servem em nossa vida diária ou em três quartas partes de nossas ações.

“Seja como for”, diz Leibniz, por mais que possamos dizer, em linguagem prática, que todas as nossas idéias provêm da experiência, essa afirmação será falsa, se identificarmos experiência com sentidos, pois há idéias que provêm da experiência interna que o eu, por meio da reflexão, tem de si mesmo. Essas são verdades primitivas de fato, isto é, conhecimentos intuitivos como aquele que se tem das noções primeiras e indefiníveis, mas, diferentemente dessas, são verdades contingentes, não necessárias (cf. *Novos ensaios*, IV, ii, § 1). Trata-se de um sentimento imediato como é o cogito cartesiano, que não necessita de uma prova ou de uma análise demonstrativa para ser aceita (é por isso que as

idéias claras e confusas são acompanhadas da contemplação da idéia). Mas trata-se também do primeiro princípio geral: ao dizer que uma coisa é o que ela é (ou que sou uma coisa que pensa), digo ao mesmo tempo que A é A (cf. *Novos ensaios*, IV, ii, § 1). Trata-se, pois, do princípio de identidade: ao pensar no eu, considerando o que está em nós, “pensamos no Ser, na Substância, no simples e no composto, no imaterial e, até mesmo, em Deus” (*Monadologia*, § 30; cf. tb. *NE*, II, i, § 2), em outras palavras, ultrapassamos a imediatez do cogito cartesiano.

95. Somente depois de esclarecer a natureza das idéias (§§ 23-27) e especificar, no interior dessa questão, a origem das idéias (§§ 26-27), Leibniz retoma a questão proposta no início do § 23, a saber, como Deus age sobre o entendimento dos espírito (§ 23). O § 28 decorre diretamente das considerações dos §§ 26 e 27: uma vez que todas as idéias são inatas ao espírito, embora pareçam provir da experiência, ainda que possamos dizer em linguagem prática que os objetos exteriores agem sobre a alma, é preciso reconhecer a verdade metafísica do inatismo e da independência da alma (cf. § 8) e, assim, reconhecer que, se a alma é seu único objeto imediato interno, é porque depende apenas de Deus para existir, daí Deus ser seu único objeto imediato externo.

96. “O Verbo era luz verdadeira / que ilumina todo homem; / ele vinha ao mundo”; ou “A luz verdadeira, que ilumina todo homem, vinha ao mundo”; ou “Ele (o Verbo) era a luz verdadeira que ilumina todo homem vindo a este mundo”. (Jo, 1, 9).

97. Leibniz precisa, por um lado, da transcendência divina e precisa, portanto, afirmar que Deus está fora de nós, sob o risco de cair na causa imanente espinosana. Por outro, precisa sublinhar, diante da abrangência ou extensão que atribuiu às substâncias individuais, nossa dependência em relação a Deus, já que somos seres possíveis e não seríamos postos na existência, nem continuaríamos existindo, se não fosse por um ato de escolha da vontade livre de um Deus sábio e bom. A solução parece ser a fórmula “objeto imediato externo”, que, veremos no § 29, traz o risco do ocasionalismo e leva Leibniz a formular a tese da harmonia preestabelecida.

É para evitar desde já, no § 28, o risco de cair no ocasionalismo de Malebranche que Leibniz explica “objeto imediato exter-

no” por fórmulas como “pelo seu *concurso ordinário*, [Deus] nos determina a pensar [nas idéias] efetivamente no momento em que nossos sentidos estão dispostos de uma certa maneira *segundo as leis* por Ele estabelecidas”. Pela harmonia preestabelecida, Leibniz evita a influência direta de uma substância sobre outra e o milagre perpétuo de um *Deus ex machina* que restitui o mundo à existência em cada momento de um tempo descontínuo. O mundo é como um relógio, regulado desde o começo: não precisa da ação de Deus intervindo a todo tempo, cada estado nasce do estado passado e gera de si o estado futuro. Não há influência de uma substância sobre outra, nem do corpo sobre a alma ou vice-versa, mas tudo concorda pelas leis ordinárias do mundo estabelecidas por Deus (cf. *Carta a Arnauld*, 30 de abril de 1687).

É assim que a série de nossas idéias se harmoniza com as disposições de nossos sentidos e estes com o estado do mundo a cada momento: o que a alma percebe são suas mudanças internas, ou idéias, cuja causa é Deus. Daí Leibniz afirmar que Deus é a luz que ilumina todo homem, confirmando sua tese pela referência à Escritura, e se remetendo, como a Sagrada Escritura e os Santos Padres, a Platão: trata-se de uma interiorização da luz do Sol platônico e, nesse sentido, a luz que Deus concede aos espíritos para esclarecer seu entendimento permite uma atualização de idéias virtuais. Então, Deus está fora de nós, mas a ação que exerce sobre o entendimento é interna, porque permite que a alma conheça e torne presente as idéias que existem nela; a alma humana conhece a si mesma graças à ação de Deus sobre ela.

98. Aristóteles (*De Anima*, III, 5, 430^a, 15) distingue o intelecto paciente, receptivo, e o intelecto agente, que exerce a ação de dar forma ao intelecto paciente para esclarecê-lo. Averrois considera os dois rigorosamente distintos e o intelecto agente, comum a todos os homens, seria uma parte destacada do intelecto divino. Na *Teodicéia* (“Discurso da conformidade entre a fé e a razão”, §§ 7-8), Leibniz critica a mortalidade da alma ou do intelecto paciente próprio a cada homem, aliada à imortalidade do intelecto agente que seria uma certa inteligência sublunar da qual participaríamos e, pela participação, teríamos um entendimento ativo. Opinião que, para Leibniz, se aproxima perigosamente da afirmação de uma alma universal do mundo, que subsistiria enquanto

as almas particulares nasceriam e pereceriam. A interpretação legítima de Aristóteles, segundo Leibniz, seria a de Guilherme de Santo-Amor, segundo a qual os dois intelectos não seriam absolutamente separados e o intelecto agente, próprio a cada indivíduo, corresponderia a uma luz recebida de Deus que iluminaria os dados sensíveis para torná-los inteligíveis; mas as idéias teriam origem externa ao nosso pensamento, com o que, sabemos, Leibniz não poderia concordar.

99. Alusão a Malebranche e à teoria da visão em Deus (cf. *La Recherche de la vérité*, livro III, parte II, cap. I-VII e Esclarecimento X; *Conversations chrétiennes*, Entretiens I-III; *Méditations chrétiennes*, I-IV).

100. Para se contrapor a Malebranche, Leibniz afirma que pensamos pelas nossas próprias idéias e não pelas de Deus: vemos as coisas *por* Deus, mas *em* nós. Essa oposição em relação a Malebranche é feita em dois momentos: num primeiro, Leibniz retoma sua explicação da natureza da substância individual, “toda a extensão e a independência de nossa alma, que a faz conter tudo o que lhe acontece e exprimir Deus e, com ele, todos os seres possíveis e atuais, como um efeito exprime a sua causa”. Pensar pelas idéias de outrem, diz Leibniz, é inconcebível, é não considerar a verdadeira natureza da substância individual e, em última instância, negar a existência de substâncias individuais ao negar às almas a ação de pensar, é tornar a alma puramente passiva. Eis por que, num segundo momento, Leibniz afirma que a substância tem não apenas a potência passiva de ser afetada de uma certa maneira - lembremos da definição da idéia como objeto de pensamento (§ 26) -, mas tem também uma potência ativa de suscitar em si mesma essas afecções, de tornar presente uma idéia inata virtual, de esforçar-se e dedicar atenção a si mesma para pensar distintamente uma idéia - trata-se da faculdade ou qualidade da alma de expressar uma essência, forma ou natureza (§ 26). A natureza da alma é tal que ela possui marcas ou sinais de seus pensamentos futuros, que se tornarão distintos, ou serão pensados com consciência, no momento devido de acordo com a harmonia preestabelecida.

101. Com efeito, essas questões são tão complexas que Leibniz dedicará a elas grande parte dos *Ensaio de Teodicéia* (cf., por exemplo, §§ 34-55).

102. Depois de tratar da relação entre Deus e os espíritos do ponto de vista do entendimento dos espíritos (§§ 23-29), Leibniz passa a tratar essa questão do ponto de vista da vontade das criaturas inteligentes. Para tanto, caracteriza a vontade humana, primeiro, a partir de sua espontaneidade, recordando o que já dissera acerca da substância individual (cf. § 8) e da criação contínua ou concurso ordinário de Deus (cf. § 14). Deus concorre fisicamente para as ações das criaturas racionais na medida em que as produz e conserva continuamente, mas tudo o que acontece a cada indivíduo está contido em sua noção. Em segundo lugar, Leibniz caracteriza a vontade das criaturas através da tendência espontânea para o bem aparente. Deus age sobre os espíritos também através de um concurso moral, por meio do decreto geral que faz com que a vontade tenda para o aparentemente melhor. As criaturas não podem conhecer o absolutamente melhor, mas, através dessa tendência, exprimem ou imitam a vontade divina (cf. § 3). E, finalmente, a vontade é definida a partir da liberdade ou indiferença, se oposta à necessidade absoluta (já que, pelo princípio de razão, não pode haver uma indiferença de equilíbrio). Deus determina nossa vontade pela tendência ao bem, mas as escolhas não são necessárias. Assim, embora determinadas por essa tendência e, portanto, pela nossa condição presente, isto é, pela compreensão limitada do melhor, somos responsáveis por nossas ações.

103- Leibniz introduz a questão da predestinação: agimos segundo nossa vontade livre e temos o poder de agir diversamente ou suspender a ação, mas é “verdadeiro e mesmo certo, desde toda a eternidade, que nenhuma alma se há de servir deste poder em determinada circunstância”. Em outras palavras, se todos os pecados estão determinados, como os homens podem ser responsáveis por suas ações? Trata-se do labirinto da liberdade e da necessidade. Leibniz não identifica necessidade e determinação, assim, embora as ações sejam determinadas, elas são contingentes (cf. § 13). A queixa do pecador é injusta porque Deus não é causa de suas ações, embora concorra ordinariamente para elas; a causa é a criatura e sua vontade. De um ponto de vista prático, antes de escolher, a ação e seu contrário são possíveis, logo, depois da ação, sabemos apenas que Deus a previu, e essa previsão

não torna a ação necessária, nem atribui a Deus a responsabilidade por ela.

104. Leibniz reintroduz a questão tratada no § 13; aqui, porém, não mais como um problema, mas como um fato: a causa da previsão divina é a noção completa da substância individual, o homem contém todas as suas determinações futuras, que são previstas como determinações de uma vontade livre.

105. Leibniz imagina uma objeção relacionada ao mal. Se a noção individual de cada pessoa envolve todas as suas ações e, portanto, também os pecados, e Deus escolhe, Judas por exemplo, sabendo de seu pecado, então não seria Deus o responsável pelo pecado? Como conciliar a sabedoria divina e o mal que percebemos no mundo? Em nossa condição de criaturas finitas não podemos compreender como cada pecado contribui para o melhor dos mundos possíveis, não compreendemos as razões particulares das escolhas divinas, somente os princípios ou regras gerais de sua ação. Assim, devemos invocar o melhor e dizer que, embora Deus queira sempre o bem, ele permite o mal como condição do melhor (cf. § 7). Eis o fundamento do otimismo leibniziano.

106. São Paulo, *Epístola aos Romanos*, 11, 33 (cf. *Teodicéia*, § 134).

107. Posteriormente, na *Teodicéia* (§§ 29-33 e 153) e no texto *Causa Dei* (§§ 29-39 e 69-73), Leibniz oferecerá uma sistematização acerca do mal, a fim de mostrar como a causa do mal são as criaturas e não Deus. Leibniz adota duas proposições tradicionais que ele amarra ao seu próprio sistema: Deus *permite* o mal compreendido no melhor plano, mas não é sua causa, a fonte do mal é uma imperfeição original da criatura ou uma *privação*. O mal pode ser tomado metafisicamente, fisicamente e moralmente. O mal moral, restrito às criaturas racionais, é o pecado ou o mal da culpa, isto é, as ações viciosas dos seres dotados de razão. Dessas ações resulta o mal físico ou mal da pena, ou seja, os sofrimentos desses seres racionais. Ambos, mal moral e mal físico, são males possíveis, mas derivam de um mal necessário, o mal metafísico: todas as criaturas são essencialmente limitadas. Em outras palavras, a fonte ou a causa ideal do mal são as verdades eternas, as criaturas são marcadas por essa imperfeição ou limitação já no es-

tado de pura possibilidade, pois, diz Leibniz, o que não possui limites em seu poder, em sua sabedoria e em toda perfeição que pode ter, não é uma criatura, mas Deus. O fundamento do mal é, por isso, necessário: o mal consiste formalmente na *privação*. Todavia, a limitação natural de toda criatura é a causa ideal, não eficiente do mal; assim, mesmo que sua possibilidade seja necessária, a atualização do mal permanece contingente - em última instância, porque o ato mau faz parte de um universo contingente - e os males só passam da potência ao ato em função da harmonia das coisas ou de sua conveniência com a melhor série de coisas.

108. Os supralapsários são aqueles que, com Calvino e Zwingli, afirmam que Deus escolheu os eleitos que serão salvos antes mesmo da previsão do pecado, e se opõem, assim, àqueles que, como Lutero, afirmam que essa escolha só se dá depois da queda de Adão. Cf. *Teodicéia*, §§ 77-84.

109. Cf. Santo Agostinho, *Confissões*, III, VII (12); VII, XVI (22).

110. Leibniz utiliza o vocabulário tradicional para afirmar que Deus é princípio da graça e, através dela, remedeia a limitação natural das criaturas. Ordinária ou extraordinária, a graça não é arbitrária, está no interior da ordem; mesmo a graça extraordinária, o milagre, que está acima da ordem física ou das leis subalternas da natureza, é conforme a ordem universal. O vocabulário teológico distingue entre a graça suficiente, que, sob a condição de que a vontade humana coopere, é suficiente para produzir a salvação; e a graça eficaz que, produzindo seu efeito, leva à salvação. Cf. *Teodicéia*, §§ 99-106 e 134. Cf. também Malebranche, *Tratado da natureza e da graça*, Disc., III, §§ 20-21.

111. A onisciência divina se divide em três ciências (embora, rigorosamente, só existam duas), de acordo com o objeto de que trata. A ciência da pura inteligência ou dos seres possíveis, que podem ser considerados separadamente ou em relação com a infinidade de mundos completos possíveis. A ciência da visão ou das coisas efetivamente existentes, que difere da primeira apenas pela consciência reflexiva de Deus acerca do decreto que conduziu o mundo à existência. É ela o fundamento da presciência divina, uma vez que engloba a visão do passado, do presente e do futuro. E, finalmente, a ciência dita média.

112. Leibniz introduz a problemática da graça pela posição que defende a gratuidade do dom da graça. Mas, assim como não se pode explicar o dom da graça pela previsão das ações dos homens (ou seja, por seu mérito), também não se deve pensar essa gratuidade como ausência de razões, embora aos homens não seja possível compreender essas razões particulares, como mostrará no fim do artigo.

113. Tradução: “aos que previu dar o dom da fé”. Trata-se de uma doutrina de inspiração pelagiana, segundo a qual Deus dá a graça (e a salvação) àqueles dos quais previu a fé e caridade. Para Pelagio (contemporâneo a Santo Agostinho), a vontade humana é capaz de agir bem sem a graça, merecendo, assim, a graça. Ora, para Leibniz, a fé e a boa vontade são espécies de graças, assim, não pode ser essa a justificação da distribuição das graças.

114. Trata-se da ciência média dos molinistas. Segundo Molina (1536-1600), Deus conhece três tipos de acontecimento: os possíveis e impossíveis, objeto de uma ciência da simples inteligência; os atuais, objeto de uma ciência da visão; e os condicionais, objeto da ciência média. Essa última envolve, então, os acontecimentos que se atualizariam caso as condições para isso se efetivassem. Logo, no juízo de Leibniz, ela está contida na ciência da simples inteligência, de outra forma negaríamos a possibilidade de um saber *a priori* dos fatos condicionais na exata medida em que desconsideraríamos a existência de uma razão *a priori* para a ocorrência do fato. Embora pense na igualdade das ciências da simples visão e média, Leibniz sugere uma forma de entender a onisciência divina de modo que se mantenha a tripartição originária da concepção escolástica: a ciência média estudaria as verdades possíveis (como a ciência da inteligência, cujo objeto, mais restrito do que anteriormente, seriam as verdades possíveis e necessárias, isto é, verdades eternas que são válidas em todos os mundos possíveis) e, ao mesmo tempo, contingentes (como a ciência da visão, que versaria sobre as verdades contingentes e atuais), ou seja, as verdades que distinguem cada mundo possível ou as circunstâncias variáveis da existência (cf. *Causa Dei*, §§ 13-17).

Molina considerava que Deus dá a graça a todos aqueles que a merecem não por sua fé, mas por suas predisposições naturais, anteriores à fé, porque Deus conhece, pela ciência média,

tudo que o livre-arbítrio fana em cada circunstância possível. Ora, dirá Leibniz, assim como respondia à doutrina de inspiração pelagiana afirmando que a fé é uma graça, neste caso também essas disposições naturais são graças. Assim, não se pode conceber a razão da distribuição das graças a partir da ciência média.

115. A solução leibniziana para a questão da graça está em sua doutrina da substância individual e da criação do melhor dos mundos: todas as graças, ordinárias e extraordinárias, estão contidas na noção de cada indivíduo, assim como tudo o mais que acontece a essa pessoa. E a razão para a existência desta pessoa é a criação do melhor plano possível no qual esta pessoa está envolvida. Assim, Leibniz considera que a graça é gratuita e que não se pode dar nenhuma razão particular para justificá-la, nem o mérito pessoal, nem as disposições naturais. O que jamais pode significar que a graça seja um decreto absoluto, isto é, um ato isolado de todas as outras vontades divinas e sem razões. Não conhecemos as razões (São Paulo, *Epístola aos Romanos*, XI, 33), mas elas existem.

116. Leibniz considera que um domínio de conhecimento deve enviar àquele que lhe é superior e mais abrangente: dessa forma, assim como a física deve enviar à metafísica, como seu fundamento, a metafísica nos remete à piedade. Mostrando como suas considerações metafísicas, sobretudo aquelas sobre a perfeição das operações de Deus (cf. *Discurso*, §§ 1-7) e sobre a substância individual (cf. §§ 8-9 e 13-16), confirmam a religião, Leibniz está, ao mesmo tempo, fazendo um elogio à sua própria filosofia e uma crítica a outras filosofias que também tinham pretensões no terreno da piedade e da religião.

117. Leibniz introduz neste artigo o tema da união com Deus a que se dedicará no final do texto. Para tanto, analisando as consequências do princípio da perfeição das ações de Deus, afirma, primeiramente, a dependência de toda criatura em relação a Deus, considerando como cada substância individualmente depende de Deus na origem de sua existência, em sua existência atual e em seu desenvolvimento; e como todas dependem de Deus nas relações que mantêm com todas as outras substâncias individuais (só Deus estabelece a comunicação entre as criaturas). Essa dependência implica a união com Deus, por isso Leibniz evoca São Paulo (Coríntios I, 15, 28) para dizer ser Deus tudo em todos.

118. Trata-se de Santa Teresa d'Ávila (seu *Libro de la vida* foi traduzido para o francês em 1670 por Arnauld d'Andilly, do qual Leibniz cita provavelmente o capítulo XIII. Cf. também Leibniz, *Sistema novo da natureza*, § 14).

Leibniz evoca Santa Teresa a fim de, considerando as consequências de sua doutrina da substância individual, acentuar a independência das criaturas em relação às coisas exteriores e, ao mesmo tempo, a total dependência de cada criatura em relação a Deus. Essa dependência, que é o fundamento da união com Deus, é vista agora sob o aspecto da espontaneidade de cada substância, também determinada pelo Criador.

119. A última consequência dos princípios metafísicos retomados por Leibniz no início do artigo é a imortalidade da alma. Com efeito, afirmada a íntima união de cada substância com Deus e a independência em relação ao mundo, uma substância só pode perecer por uma decisão de Deus de a aniquilar. A alma é em si mesma imperecível, daí a dissolução do corpo não a destruir. A imortalidade se relaciona à simplicidade da substância (cf. *Discurso*, § 9), o que, mais tarde, levará Leibniz a afirmar que, quando o corpo se dissipa, a alma não permanece no caos de matéria confusa, mas permanece ligada a um corpo orgânico imperceptível (cf. *Sistema novo da natureza*, § 7).

120. Esse mistério seria “inexplicável” para Descartes e “miraculoso” para Malebranche. Com efeito, de acordo com o primeiro (cf. *Discurso do método*, V; *Meditações*, VI; *Cartas a Elisabeth*, 21 de maio de 1643 e 28 de junho de 1643; *As paixões da alma*, I, §§ 30-50), há ação real da alma sobre o corpo e vice-versa, mas, segundo os princípios do próprio Descartes, a relação de causa e efeito deve se dar entre homogêneos, o que torna a influência da substância pensante sobre a substância extensa e vice-versa inteligível. A crítica de Leibniz a Descartes não se limita, todavia, aos problemas que o próprio Descartes mesmo havia percebido. Para Leibniz, a substância individual não tem portas nem janelas, não há ação direta de uma substância sobre outra, mas, além disso, a extensão não é uma substância e não tem atividade.

Malebranche (cf., por exemplo, *Méditations chrétiennes*, V, VI, IX, XII), por sua vez, afirmava que não há ação real de um ser sobre outro e só Deus é causa eficiente. Leibniz considera a teoria

das causas ocasionais a afirmação de um milagre perpétuo, já que supõe a intervenção direta de Deus, e, assim, contrária ao princípio da simplicidade das vias (cf. *Carta a Arnauld*, 30 de abril de 1687).

121. A verdadeira razão, a que Leibniz chega a partir de sua concepção de substância individual que é espontânea e espelho de tudo o que se passa no universo, é a harmonia preestabelecida. A espontaneidade própria da substância evita o recurso ao milagre perpétuo de Malebranche. É verdade que é Deus quem estabelece a comunicação ou o acordo entre as substâncias, mas isso se dá segundo leis ordinárias, pois Deus criou o mundo de maneira a que houvesse essa correspondência independentemente de sua intervenção. A relação entre a alma e o corpo é um caso particular da relação entre as substâncias, considerando o corpo como agregado de substâncias simples, como algo substancial, embora não substância.

Ora, cada alma tem um ponto de vista próprio a partir do qual exprime a totalidade do universo. O corpo é este ponto de vista, é o centro de perspectiva da alma, cujas ações, por sua vez, correspondem ao que se passa no corpo, que se reflete nos outros corpos. Embora obedeçam a diferentes “legislações”, a alma às causas finais e ao princípio do melhor, e o corpo às leis da causalidade e do movimento, há uma harmonia entre eles e se completam como princípio de atividade (a alma) e princípio de passividade (o corpo) (cf., por exemplo, *Cartas a Arnauld*, 4/14 de julho de 1686, 30 de abril e 9 de outubro de 1687; *Sistema novo da natureza*, §§ 12-18).

122. Nosso corpo nos pertence na medida em que determina nosso ponto de vista sobre o universo, no tempo e no espaço, e a relação que ele mantém com os demais determina nossa maneira de perceber “de algum modo e por certo tempo”. Mas o corpo enquanto matéria segunda, agregado de substâncias simples, pode se dissipar. Toda alma deve, porém, estar sempre ligada a uma matéria primeira que sobrevive à destruição do corpo organizado (cf. *Teodicéia*, § 124; *Carta a Arnauld*, 9 de outubro de 1687; *Sistema novo da natureza*, § 7).

123. A explicação da percepção sensível se relaciona diretamente à questão da comunicação entre a alma e o corpo. A alma

exprime a totalidade do mundo, mas mais particularmente seu corpo, que é seu ponto de vista. A percepção corresponde, no corpo, a certos movimentos, que se exprimem na alma pela harmonia preestabelecida, e como todos os corpos “simpatizam”, “é impossível nossa alma atender a tudo em particular”. Assim, a percepção resulta de pequenas percepções como uma percepção dominante. Mas há casos em que não há uma percepção dominante e a alma só pode aperceber-se das pequenas percepções confusamente (cf. *Cartas a Arnauld*, 30 de abril e 9 de outubro de 1687).

124. Na redação primitiva do texto, Leibniz iniciava este artigo pela seguinte frase: “Uma coisa que não tento determinar é se os corpos são substâncias, falando no rigor metafísico, ou se são apenas fenômenos verdadeiros como o arco-íris, nem, por consequência, se há substâncias, almas ou formas substanciais que não são inteligentes. Mas supondo que os corpos...” A questão da substancialidade do corpo é, de fato, um problema para Leibniz. Em textos e cartas posteriores ao *Discurso*, Leibniz passará a afirmar que o corpo orgânico, ou matéria segunda, é um agregado de substâncias simples que recebe sua unidade da alma ou forma dominante, e é essa alma que o torna *unum per se* (um por si) e não um simples amontoado de substâncias. Mas como conceber a dominação de uma alma sobre todas as outras, se a substância se define por sua atividade espontânea e autônoma? Na *Correspondência com Des Bosses*, na qual Leibniz discute essas questões, a dominação é interpretada como graus de perfeição e Leibniz considera que o agregado de substâncias que faz o corpo não é uma substância em si mesmo, mas um fenômeno. Na *Correspondência com Arnauld*, afirmará que é um abuso de linguagem chamar o corpo, independente da alma, substância. Cf. *Cartas a Arnauld*, 28 de novembro/6 de dezembro de 1686, 23 de março de 1690. No entanto, em textos posteriores, como os *Princípios da natureza e da graça*, de 1714, Leibniz continua denominando “substância” os corpos (cf. §§ 1, 3 e 4).

125. Os corpos que são *unum per se* se opõem aos que são *unum per accidens*, como um rebanho de carneiros, porque possuem um princípio de unidade, a alma. Cf. *Carta a Arnauld*, 28 de novembro/6 de dezembro de 1686.

126. A principal diferença entre os átomos materiais e as mônadas espirituais reside no fato de que estas últimas são dotadas de reflexão, isto é, de consciência. (N. do T.)

127. Desde de 1677 Leibniz define a noção de pessoa a partir de sua qualidade moral (cf. *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*).

128. Leibniz não se atém aqui, como fará em textos posteriores, como a *Monadologia* (§§ 18-36), a descrever minuciosamente a hierarquia dos seres. Preocupa-se apenas em distinguir os espíritos entre as demais substâncias depois de apontar o que há de comum entre as formas substanciais, almas e espíritos, a saber: (1) são imperecíveis (pois dependem apenas de Deus e são simples de maneira que não há dissolução, cf. *Discurso*, §§ 9 e 32), eis por que são comparados aos átomos de Demócrito, Gassendi e Cordemoy, embora as substâncias leibnizianas não sejam materiais, e (2) caracterizam-se por exprimir a totalidade do universo (cada uma corresponde a um ponto de vista do universo inteiro, cf. *Discurso*, §§ 9, 14-15, 26 e 33). Os espíritos, ou almas racionais, distinguem-se pela capacidade de reflexão, o que, no plano do conhecimento, significa que podem conhecer as verdades necessárias, e, no plano moral, os faz pessoas, porque possuem identidade e uma certa noção do bem e buscam livremente realizá-lo. É também pela reflexão que a imortalidade dos espíritos envolve a recordação de si mesmo.

129. A cidade de Deus, objeto do próximo artigo, é um mundo moral no interior do mundo natural. O mundo não é apenas uma máquina sumamente admirável, mas é dotado de perfeição moral. Essa a razão moral para que a imortalidade dos espíritos seja diferente da simples permanência das outras substâncias.

130. A união dos espíritos com Deus se justifica, do lado dos espíritos, pela diferença de natureza que guardam em relação às outras substâncias: os espíritos exprimem o Criador diretamente e não através da expressão do universo, têm consciência do que são e fazem e compreendem alguma coisa dos desígnios de Deus graças ao conhecimento de verdades universais.

131 · Todavia, se Deus se importa mais com um homem do que com um leão, não se pode assegurar que prefira um homem a toda a espécie de leões. Cf. *Teodicéia*, § 118.

132. Em relação a Deus, a união do Criador com os espíritos se justifica porque “o próprio Deus é o maior e mais sábio dos espíritos”, porque pode comunicar aos outros espíritos “seus sentimentos e vontades de maneira particular”, e porque, como a sabedoria prefere sempre o mais perfeito, assim Deus prefere as mais perfeitas dentre as criaturas, assim como nós devemos nos voltar a ele. Mas diferente de nós, cuja sociedade com Deus significa o amor que Deus tem em relação a nós e, portanto, “a maior satisfação que pode ter uma alma”, nosso amor em relação a Deus não acrescenta nada à sua satisfação.

133. Importantes textos de Leibniz como o *Discurso de metafísica* (1686), a *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça* (ambos de 1714), em que o autor sintetiza as grandes teses de sua filosofia, apresentam em seus últimos parágrafos e, então, como acabamento essencial de sua metafísica, uma imagem política. Mesmo diante da transformação na forma de tratamento e na abordagem dos temas ocorrida nos quase trinta anos que separaram a *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça* do *Discurso*, a parte final dos textos e coroação das teses é sempre um convite aos homens para se elevarem a Deus através de uma apologia da república universal dos espíritos. Deus é o monarca da mais perfeita república composta por todos os espíritos (*Discurso*, § 36). Os espíritos ou criaturas racionais entram em sociedade com Deus e constituem o mais perfeito estado, a cidade de Deus, sob o mais perfeito dos monarcas (*Monadologia*, § 85). Em virtude da razão e do conhecimento das verdades eternas, todos os espíritos são membros da cidade de Deus, isto é, do mais perfeito estado, formado e governado pelo maior e melhor dos monarcas (*Princípios da natureza e da graça*, § 15).

A imagem e a idéia da instauração de um reino moral da graça no seio do mundo natural, que funda uma sociedade dos homens com Deus, percorrem as três décadas de desenvolvimento da singularidade do pensamento leibniziano sem sofrer alteração e sem perder a força. É através dessa metáfora política que Leibniz concilia dois aspectos fundamentais de sua metafísica e de sua teologia: Deus não é apenas o artífice da máquina do mundo, é o príncipe supremo dos cidadãos de sua república. Ele não é apenas arquiteto e geômetra, é também legislador, monarca e se-

nhor. O universo, além da perfeição metafísica, é dotado de perfeição moral. O aspecto lógico (quantitativo) da criação do mundo por um Deus que produz o máximo de efeitos com um mínimo de gastos conduz ao aspecto moral (qualitativo) da fundação de uma cidade governada por um Senhor cujo principal desígnio é a felicidade dos cidadãos, mostrando a inseparabilidade e a harmonia dessas duas perspectivas.

134. Cf. *Discurso de metafísica*, § 5.

135. A formação da cidade de Deus se explica, em primeiro lugar, pela perfeição intrínseca dos espíritos e pela possibilidade que eles têm de aperfeiçoar-se através do conhecimento. Em termos morais, isso significa que eles podem ser “amigos”, ou seja, podem querer todos a mesma coisa, a saber, o bem universal ou a justiça, que conhecem graças à razão. Sobre este assunto, Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, Paris: PUF, 1956; e *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris: PUF, 1953.

136. A preferência de Deus pelos espíritos se fundamenta no fato de ele mesmo ser um espírito, e, como espírito, dotado de vontade, que escolhe livremente o melhor.

137. Gênesis, 1, 27.

138. Atos, 17, 28.

139. O segundo aspecto que explica a existência da cidade de Deus, ou desta união que Deus mantém com as criaturas racionais, é o fato de poder tirar delas mais glória do que dos outros seres, já que os espíritos agem “com conhecimento à imitação da natureza divina”. Ora, o fim da criação é a glória, ou a manifestação por Deus e a comunicação de suas perfeições, por isso a criatura que tem a possibilidade de conhecer alguma coisa das perfeições divinas e, então, agir livremente como um colaborador exprime a glória de Deus muito melhor que as demais criaturas.

140. Depois de descrever a cidade de Deus a partir de analogias com o mundo humano, como uma sociedade entre um príncipe e seus súditos, porque Deus “se humaniza”, “se presta a antropologias”, Leibniz define a lei desta sociedade: a felicidade. A condição dessa felicidade será a imortalidade dos espíritos, como afirma em seguida.

141. A conclusão do *Discurso* é cristã. As importantes verdades que os filósofos antigos conheceram pouco (mas podem ter

conhecido uma parte delas, porque as verdades reveladas estão de acordo com a razão, embora possam estar acima dela) são as verdades acerca do reino dos céus e do amor que Deus tem pelo homem, verdades reveladas por Cristo.

142. João, 17, 23 (cf. *Discurso de metafísica*, § 4).

143. Lucas, 12, 6-7.

144. Mateus, 10, 30; Lucas, 12, 7.

145. Mateus, 24, 35.

146. Lucas, 12, 4 (cf. *Discurso de metafísica*, § 28).

147. Mateus, 12, 36 e 10, 42.

148. Mateus, 13, 43.

149. Romanos, 8, 28; Coríntios I, 2, 9 (cf. *Discurso de metafísica*, § 36). Mas, porque a inquietude é essencial à felicidade das criaturas (cf. *Novos ensaios*, II, xxi, 32), “nossa felicidade nunca consistirá, e não deve consistir, em um gozo pleno no qual nada mais haveria a desejar e que tornaria estúpido nosso espírito, mas sim em um progresso perpétuo em direção a novos prazeres e novas perfeições” (*Princípios da natureza e da graça*, § 18).

OS PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA OU A MONADOLOGIA

Tradução

ALEXANDRE DA CRUZ BONILHA

Revisão

MÁRCIA VALÉRIA MARTINEZ DE AGUIAR

1. A *Mônada* de que aqui falaremos não é outra coisa senão uma substância simples, que entra nos compostos; *simples* quer dizer sem partes. *Teodicéia*, § 10.

2. E tem de haver substâncias simples, uma vez que existem compostos, pois o composto nada mais é do que uma reunião ou *aggregatum* dos simples.

3. Ora, onde não há partes não há extensão, nem figura, nem divisibilidade possível. E estas Mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza e, em suma, os Elementos das coisas.

4. Tampouco há dissolução a temer, e não há maneira concebível pela qual uma substância simples possa perecer naturalmente. *Teodicéia*, § 89.

5. Pela mesma razão, não há maneira concebível pela qual uma substância simples possa começar naturalmente, posto que não poderia ser formada por composição.

6. Assim, pode-se dizer que as Mônadas só poderiam começar ou terminar de uma só vez, ou seja, só poderiam começar por criação e terminar por aniquilação, ao passo que o que é composto começa e termina por partes.

7. Tampouco há meio de explicar como uma Mônada poderia ser alterada ou transformada em seu interior por alguma outra criatura, pois nela nada se poderia introduzir, nem se poderia conceber nela nenhum movimento interno

que pudesse ser excitado, dirigido, aumentado ou diminuído em seu interior, como é possível nos compostos, em que há mudanças entre as partes. As Mônadas não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair. Os acidentes não poderiam separar-se nem se pôr a vaguear fora das substâncias, como faziam outrora as espécies sensíveis dos escolásticos. Assim, nem substância nem acidente podem, de fora, entrar em uma Mônada.

8. Entretanto, é preciso que as Mônadas tenham algumas qualidades, caso contrário nem sequer seriam Seres. E, se as substâncias simples não diferissem por suas qualidades, não haveria meio de perceber qualquer mudança nas coisas, já que o que está no composto só pode provir dos ingredientes simples; e fossem as Mônadas sem qualidades, seriam indiscerníveis umas das outras, posto que também não diferem em quantidade. E, por conseguinte, o pleno sendo suposto, cada lugar só continuaria a receber no movimento o Equivalente do que tivera, e um estado de coisas seria indiscernível do outro.

9. E 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.

10. Dou também por aceito que todo ser criado está sujeito à mudança, e por conseguinte a Mônada criada também, e mesmo que esta mudança seja contínua em cada uma.

11. Do que acabamos de dizer segue-se que as mudanças naturais das Mônadas provêm de um *princípio interno*, já que uma causa externa não poderia influir em seu interior. *Teodicéia*, §§ 396 e 400.

12. Mas também é preciso que, além do princípio da mudança, haja *um pormenor do que muda*, que faça, por assim dizer, a especificação e variedade das substâncias simples.

13. Esse detalhe deve envolver uma multiplicidade na unidade ou no simples, pois, como toda mudança natural se faz gradualmente, algo muda e algo permanece. E, por conseguinte, é necessário que na substância simples haja uma pluralidade de afecções e de relações, ainda que nela não haja partes.

14. O estado passageiro que envolve e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples não é outra coisa senão aquilo que se chama de *Percepção*, que deve ser bem distinguida da apercepção ou da consciência, como se verá adiante. E nisto os cartesianos equivocaram-se muito, ao desconsiderarem as percepções de que não nos apercebemos. Foi isso também que os fez acreditar que só os espíritos eram Mônadas e que não havia Almas dos animais nem outras enteléquias; e confundiram, com o vulgo, um longo atordoamento com morte no sentido rigoroso, o que os fez ainda cair no preconceito escolástico das almas inteiramente separadas, havendo mesmo reforçado nos espíritos mal formados a opinião da mortalidade das almas.

15. 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.

16. Nós mesmos experimentamos uma multiplicidade na substância simples quando descobrimos que o menor pensamento de que nos apercebemos envolve uma variedade no objeto. Assim, todos os que reconhecem que a Alma é uma substância simples devem reconhecer esta multiplicidade na Mônada; e o senhor Bayle não devia encontrar dificuldade nisso, como fez no artigo “Rorarius” de seu Dicionário.

17. Por outro lado, vemo-nos obrigados a confessar que a *percepção* e o que depende dela é *inexplicável por razões mecânicas*, isto é, por figuras e por movimentos. E, supon-

do que haja uma Máquina cuja estrutura faça pensar, sentir, ter percepção, pode-se concebê-la ampliada e conservando as mesmas proporções, de maneira que se possa entrar nela como em um moinho. Feito isso, ao visitá-la por dentro só encontraremos peças que se põem reciprocamente em movimento e nunca algo que explique uma percepção. Portanto, tem de se buscá-la na substância simples e não no composto ou na máquina. E é só isso que podemos encontrar na substância simples, ou seja, as percepções e suas mudanças. E é também apenas nisso que podem consistir todas as *ações internas* das substâncias simples. *Préface Teodiceia*.

18. Poder-se-iam chamar *Enteléquias* todas as substâncias simples ou Mônadas criadas, pois contêm uma certa perfeição (**exo-uai ið èvreXéc**) e uma suficiência (**duxápKeia**) que as torna fontes de suas ações internas e, por assim dizer, Autômatos incorpóreos.

19. Se quisermos chamar de Alma tudo o que tem *percepções* e *apetites* no sentido geral que acabo de explicar, todas as substâncias simples ou Mônadas criadas poderiam ser chamadas de Almas; mas, como o sentimento é algo mais que uma simples percepção, admito que o nome geral de Mônadas e de Enteléquias baste para as substâncias simples que só tenham percepção; e que se chame de almas só aquelas cuja percepção é mais distinta e acompanhada de memória.

20. Pois experimentamos em nós mesmos um Estado no qual não nos lembramos de nada, nem temos nenhuma percepção distinta, como quando sofremos um desmaio ou somos vencidos por um profundo sono sem sonhos. Neste estado, a alma não difere sensivelmente de uma simples Mônada; mas, como este estado não é duradouro e a alma subtrai-se dele, ela é algo mais.

21. Não se segue daí que a substância simples não tenha nenhuma percepção. Isto não pode ocorrer precisa-

mente pelas razões já mencionadas; pois ela não poderia perecer nem tampouco subsistir sem alguma afecção, que outra coisa não é senão sua percepção. Mas, quando há uma grande multiplicidade de pequenas percepções, em que nada é distinto, ficamos aturdidos, como quando se gira continuamente em um mesmo sentido várias vezes seguidas e sobrevem uma vertigem que pode fazer-nos desmaiar e que não nos permite distinguir nada. E a morte pode produzir este estado nos animais por um tempo.

22. E, assim como todo estado presente de uma substância simples é naturalmente uma conseqüência de seu estado precedente, o presente também está prenhe do futuro. *Teodicéia*, § 360.

23. Assim, quando, voltando do aturdimiento, *apercebemo-nos* de nossas percepções, é preciso que as tenhamos tido imediatamente antes, embora sem *apercebemo-nos* delas, pois uma percepção só pode provir naturalmente de outra percepção, como um movimento só pode provir naturalmente de um movimento. *Teodicéia*, §§ 401-403.

24. Com isso, vê-se que se em nossas percepções não tivéssemos nada de distinto e, por assim dizer, de elevado e de um gosto mais aprimorado, só conheceríamos o atordoamento. É este o estado das Mônadas simplesmente nuas.

25. Também vemos que a natureza deu percepções aprimoradas aos animais, pelo cuidado que teve em fornecer-lhes órgãos que reúnam vários raios de luz ou várias ondulações do ar, para que pela sua união tivessem mais eficácia. Algo semelhante ocorre com o odor, com o gosto e com o tato e talvez com muitos outros sentidos que nos são desconhecidos. E logo explicarei como o que se passa na Alma representa o que ocorre nos órgãos.

26. A memória fornece às almas uma espécie de *consequência* que imita a razão, mas que deve ser distinguida dela. É o que observamos nos animais que, tendo a percepção de algo que os incomoda e de que já tiveram antes uma percep-

ção semelhante, associam-no, pela representação de sua memória, àquilo que estava ligado a esta percepção precedente, e são levados a sentimentos semelhantes aos que então haviam experimentado. Por exemplo, quando se mostra um pau aos cães, eles se lembram da dor que lhes causou, e ganem e fogem. *Prelimin.* 65.

27. E a imaginação forte que os incomoda e agita provém ou da magnitude ou da multiplicidade das percepções anteriores. Pois, freqüentemente, uma impressão forte provoca de uma só vez o efeito de um *hábito* prolongado ou de muitas percepções fracas reiteradas.

28. Os homens agem como os animais quando as consecuições de suas percepções só se efetuam pelo princípio da memória, à semelhança dos médicos empíricos, que possuem simplesmente a prática sem a teoria; e somos meramente empíricos em três quartos de nossas ações. Por exemplo, quando se espera que amanhã raie o dia, procede-se como um empirista, porque sempre foi assim até hoje. Só o astrônomo julga, nesse caso, segundo a razão.

29. Mas o conhecimento das verdades necessárias e eternas é o que nos distingue dos simples animais e nos faz possuidores da *razão* e das ciências, elevando-nos ao conhecimento de nós mesmos e de Deus. É o que se chama de Alma Racional ou *espírito*.

30. Também pelo conhecimento das verdades necessárias e por suas abstrações, elevando-nos aos *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 estes atos reflexivos fornecem os objetos principais de nossos raciocínios. *Prefácio Teodicéia*.

31. Nossos raciocínios estão fundados em *dois grandes princípios*, o da *contradição*, em virtude do qual julgamos

que é *falso* o que ele implica, e *verdadeiro* o que é oposto ou contraditório ao falso. *Teodicéia*, §§ 44 e 169.

32. E o de *razão suficiente*, em virtude do qual consideramos que nenhum fato pode ser verdadeiro ou existente, nenhum enunciado verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo, ainda que com muita freqüência estas razões não possam ser conhecidas por nós. *Teodicéia*, §§ 44 e 169.

33. Há dois tipos de *verdades*, as de *raciocínio* e as de *fato*. As verdades de razão são necessárias e seu oposto é impossível; e as de *fato* são contingentes e seu oposto é possível. Quando uma verdade é necessária pode-se encontrar sua razão pela análise, resolvendo-a em idéias e em verdades mais simples até se chegar às primitivas. *Teodicéia*, §§ 170, 174, 189, 280-282, 367; Resumo, 3ª Objeção.

34. É assim que os matemáticos reduzem, pela análise, os *teoremas* de especulação e os *cânones* de prática a *definições*, *axiomas* e *postulados*.

35. E há enfim idéias simples cuja definição não poderíamos dar; há também Axiomas e Postulados ou, em suma, *princípios primitivos*, que não poderiam ser provados e tampouco têm necessidade de sê-lo; são os *enunciados idênticos* cujo oposto contém uma contradição expressa.

36. Mas a *razão suficiente* deve encontrar-se também nas *verdades contingentes* ou de *fato*, ou seja, na série das coisas espalhadas pelo universo das criaturas; onde a resolução em razões particulares poderia chegar a um detalhamento sem limite devido à variedade imensa das coisas da natureza e à divisão dos corpos até o infinito. Há uma infinidade de figuras e de movimentos presentes e passados que entram na causa eficiente desse meu ato presente de escrever, e há uma infinidade de pequenas inclinações e disposições de minha alma, presentes e passadas, que entram na sua causa final. *Teodicéia*, §§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121, 122, 337, 340-344.

37. E como todo este *detalhe* não encerra senão outros contingentes anteriores ou mais detalhados, cada um dos quais ainda necessitando de uma análise semelhante que pudesse explicá-lo, não se logrou avançar mais com isso: a razão suficiente ou última tem de estar fora da sequência ou *séries* deste detalhe das contingências, por infinito que este possa ser.

38. Assim sendo, a razão última das coisas deve estar em uma substância necessária, na qual o detalhe das mudanças só esteja eminentemente, como em sua fonte: é o que chamamos *Deus*. *Teodicéia*, § 7.

39. Ora, sendo esta substância uma razão suficiente de todo este detalhe, o qual também está interligado em toda parte, *não há mais que um Deus e este Deus é suficiente*.

40. Pode-se julgar também que esta Substância Suprema que é única, universal e necessária, não tendo nada fora dela que lhe seja independente, e sendo uma conseqüência simples do ser possível, deva ser incapaz de limites e conter tanta realidade quanto seja possível.

41. Donde se segue que Deus é absolutamente perfeito, pois a *perfeição* não é senão a grandeza da realidade positiva considerada precisamente, pondo à parte as restrições ou os limites das coisas que os têm. E onde não há limites, ou seja, em Deus, a perfeição é absolutamente infinita. *Teodicéia*, § 22; *Prefácio Teodicéia*.

42. Segue-se também que as perfeições das criaturas procedem da influência de Deus; mas suas imperfeições, de sua própria natureza, incapaz de ser ilimitada. Por isto distinguem-se de Deus. *Teodicéia*, §§ 20, 27-31, 153, 167, 377 ss.

43. Também é verdade que em Deus reside não só a fonte das existências, mas também a das essências, enquanto reais, ou do que há de real na possibilidade. Porque o Entendimento de Deus é a região das verdades eternas, ou das idéias de que estas verdades dependem e sem ele não

haveria nada de real nas possibilidades, e não somente nada de existente, como tampouco nada de possível. *Teodiceia*, § 20.

44. Pois, se há uma realidade nas essências ou possibilidades, ou então nas verdades eternas, é imperativo que esta realidade esteja fundada em algo existente e Atual; e por conseguinte na Existência do Ser necessário, no qual a Essência encerra a Existência ou no qual é suficiente ser possível para ser atual. *Teodiceia*, §§ 184-189, 335.

45. Assim, só Deus (ou o Ser necessário) tem o privilégio de ter de existir necessariamente, se é possível. E, como nada pode impedir a possibilidade do que não encerra nenhum limite, nenhuma negação e, por conseguinte, nenhuma contradição, isto é suficiente para se conhecer a existência de Deus *a priori*. Também a provamos pela realidade das verdades eternas. Mas acabamos de prová-la também *a posteriori*, posto que existem seres contingentes que só podem ter sua razão última ou suficiente no ser necessário, que possui em si mesmo a razão de sua existência.

46. No entanto, não se deve pensar, com alguns, que as verdades eternas, sendo dependentes de Deus, sejam arbitrárias e dependam de sua vontade, como parece conceber Descartes e depois o senhor Poiret. Isto só é verdadeiro no caso das verdades contingentes cujo princípio é a *conveniência* ou a eleição do *melhor*, ao passo que as Verdades Necessárias dependem unicamente de seu entendimento e são seu objeto interno. *Teodiceia*, §§ 180-184, 185, 335, 351, 380.

47. Assim, só Deus é a unidade primitiva ou a substância simples originária, da qual todas as Mônadas criadas ou derivativas são produções; e nascem, por assim dizer, por Fulgurações contínuas da Divindade, de momento a momento, limitadas pela receptividade da criatura, para a qual é essencial ser limitada. *Teodiceia*, §§ 382-391, 398, 395.

48. Em Deus está a *potência*, que é a fonte de tudo, depois o *conhecimento*, que contém o detalhe das idéias, e por

fim a *vontade*, que opera as mudanças ou produções segundo o princípio do melhor. E isto corresponde ao que nas Mônadas criadas constitui o Sujeito ou Base, a Faculdade Perceptiva e a Faculdade Apetitiva. Mas em Deus estes atributos são absolutamente infinitos ou perfeitos; enquanto nas Mônadas criadas ou nas *Enteléquias* (ou *perfectihables*, como traduziu esta palavra Ermolao Barbaro) não passam de imitações, proporcionais à perfeição delas. *Teodicéia*, §§ 7, 149, 150, 87.

49. Diz-se que a criatura *age* exteriormente na medida em que tem perfeição; *epadece* a ação de outra na medida em que é imperfeita. Assim, atribui-se *ação* à Mônada na medida em que esta tem percepções distintas e *paixão* na medida em que as tem confusas. *Teodicéia*, §§ 32, 66, 386.

50. E uma criatura é mais perfeita que outra quando se encontra nela o que serve para dar a razão *a priori* do que se passa na outra, e por isso se diz que age sobre a outra.

51. Mas nas substâncias simples só há uma influência *ideal* de uma Mônada sobre outra, a qual não pode efetuar-se senão pela intervenção de Deus, enquanto nas idéias de Deus uma Mônada requer com razão que Deus, tendo regulado as outras desde o começo das coisas, também a considere. Pois, como uma Mônada criada não poderia influir fisicamente no interior de outra, só por este meio uma pode depender de outra. *Teodicéia*, §§ 9, 54, 65, 66, 201; Resumo, 3ª Objeção.

52. 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 à outra; e, por conseguinte, o que é ativo em certos aspectos é passivo de outro ponto de vista: *ativo* enquanto o que se conhece distintamente nele serve para explicar o que acontece em outro, e *passivo* enquanto a razão do que lhe acontece encontra-se no que se conhece distintamente em outro. *Teodicéia*, § 66.

53. Ora, como há uma infinidade de universos possíveis nas idéias de Deus e apenas um deles pode existir, tem de haver uma razão suficiente da escolha de Deus, que o determine a preferir um a outro. *Teodicéia*, §§ 8, 10, 44, 173, 196 ss., 225, 414-416.

54. E esta razão só pode encontrar-se na *conveniência*, ou nos graus de perfeição que estes mundos contêm, cada possível tendo o direito de pretender à Existência segundo a medida da perfeição que envolva. *Teodicéia*, §§ 74, 167, 350, 201, 130, 352, 345 ss., 354.

55. E esta é a causa da existência do melhor, que a sabedoria revelou a Deus, que sua bondade o levou a escolher e sua potência o levou a produzir. *Teodicéia*, §§ 8, 78, 80, 84, 119, 204, 206, 208; Resumo, Iª Objeção, 8ª Objeção.

56. 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 todas as outras, e que seja, por conseguinte, um espelho vivo perpétuo do universo. *Teodicéia*, §§ 130, 360.

57. E assim como uma mesma cidade contemplada de diversos lados parece totalmente outra, e sendo como que multiplicada *perspectivamente*, o mesmo ocorre quando, devido à multiplicidade infinita de substâncias simples, parece haver outros tantos universos difeí'entes que, entretanto, nada mais são do que as perspectivas de um só, segundo os diferentes *pontos de vista* de cada Mônada. *Teodicéia*, § 147.

58. E este é o meio de obter toda a variedade possível, mas com a maior ordem possível, ou seja, é o meio de obter tanta perfeição quanto possível. *Teodicéia*, §§ 120; 124, 241 ss., 214, 243, 275.

59- Também esta hipótese (que ousou afirmar demonstrada) é a única que destaca, como é devido, a grandeza de Deus; o senhor Bayle o reconheceu quando lhe fez objeções em seu Dicionário (artigo "Rorarius"), onde ficou mes-

mo tentado a crer que eu concedia demasiado a Deus, e mais do que possível. Mas não pôde alegar razão alguma da impossibilidade desta harmonia universal, que faz com que cada substância expresse exatamente todas as demais mediante as relações que mantém com elas.

60. Vêem-se ademais, pelo que acabo de dizer, as razões *a priori* das coisas não poderem ser de outro modo; porque 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 das percepções distintas.

61. 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 deste se ressentem-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 ressentem-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; $\delta\omega\mu\iota\nu\omicron\iota\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, dizia Hipócrates.

tes. Mas uma Alma pode ler em si mesma só o que nela está distintamente representado, ela não poderia desenvolver de uma só vez todos seus recantos íntimos, pois eles se estendem até o infinito.

62. Assim, ainda que cada Mônada criada represente todo o universo, ela representa com maior distinção o corpo que lhe é particularmente afetado e cuja entelêquia 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. *Teodicéia*, § 400.

63. O corpo pertencente a uma Mônada, que é sua Entelêquia ou Alma, constitui com a Entelêquia o que se pode chamar um *vivente*, e com a Alma o que se pode chamar um *animal*. Ora, esse corpo de um vivente ou de um animal é sempre orgânico, pois cada Mônada sendo a seu modo um espelho do universo, e estando o universo regulado conforme uma ordem perfeita, é preciso que haja também uma ordem no representante, ou seja, nas percepções da alma e por conseguinte no corpo, segundo a qual o universo está representado nela. *Teodicéia*, § 403.

64. Assim, cada corpo orgânico de um vivente é uma Espécie de Máquina Divina ou de Autômato Natural, que supera infinitamente todos os Autômatos artificiais. Porque uma Máquina, construída segundo a arte humana, não é Máquina em cada uma de suas partes. Por exemplo, o dente de uma roda de latão tem partes ou fragmentos que não são mais para nós algo artificial e não têm mais nada que identifique a Máquina para o uso da qual está destinada a roda. Mas as Máquinas da Natureza, isto é, os corpos vivos, são Máquinas inclusive em suas menores partes até o infinito. É isto que constitui a diferença entre a Natureza e a Arte, isto é, entre a arte Divina e a Nossa. *Teodicéia*, §§ 134, 146, 194, 403.

65. E o Autor da Natureza pôde praticar este artifício divino e infinitamente maravilhoso, porque cada porção da

matéria não só é divisível ao infinito, como reconheceram os antigos, como ainda está subdividida atualmente sem fim, cada parte em partes, das quais cada uma tem algum movimento próprio; de outro modo seria impossível que cada porção da matéria pudesse expressar todo o universo. *Discurso preliminar*; § 70; *Teodicéia*, § 195.

66. Pode-se assim observar que há um Mundo de criaturas, de viventes, de Animais, de Enteléquias, de Almas, na menor parte da matéria.

67. Cada porção da matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas e como um lago cheio de peixes. Mas cada ramo da planta, cada membro do Animal, cada gota de seus humores, é também um jardim ou um lago.

68. E, embora a terra e o ar interpostos entre as plantas do jardim, ou a água interposta entre os peixes do lago, não sejam planta, nem peixe, eles os contêm ainda, mas muito freqüentemente com uma sutileza que para nós é imperceptível.

69. Assim, não há nada inculto, estéril, ou morto no universo, não há caos, não há confusão senão na aparência; seria como se víssemos, de uma certa distância, num lago, um movimento confuso e um tumulto dos peixes do lago, sem que discerníssemos os próprios peixes. *Prefácio Teodicéia*.

70. Assim, vemos que cada corpo vivo tem uma Enteléquia dominante que no Animal é a Alma; mas os membros deste corpo vivo estão plenos de outros viventes, plantas, animais, cada um dos quais tem ainda sua Enteléquia ou sua Alma dominante.

71. Mas não se deve pensar, como alguns que haviam compreendido mal meu pensamento, que cada Alma tem uma massa ou porção de matéria própria ou que está afetada a ela para sempre, e que possui, conseqüentemente, outros viventes inferiores, destinados a servi-la para sempre. Pois todos os corpos estão em um fluxo perpétuo, como os rios, e as partes neles entram e saem continuamente.

72. Assim a alma só muda de corpo pouco a pouco e gradativamente, de maneira que nunca é despojada instantaneamente de todos os seus órgãos; e freqüentemente há metamorfose nos animais, mas nunca Metempsicose, nem transmigração das Almas; tampouco há *Almas* completamente *separadas*, nem *gênios* sem corpo. Só Deus está completamente separado. *Teodicéia*, §§ 90, 124.

73. É isso que faz com que não haja nunca nem completa geração, nem morte perfeita, no sentido estrito, a saber, a que consiste na separação da alma. E o que chamamos *gerações* são desenvolvimentos e crescimentos, assim como o que chamamos *mortes* são envolvimento e diminuições.

74. Os filósofos já ficaram muito embaraçados a respeito') da origem das Formas, Enteléquias ou Almas; mas hoje, quando nos apercebemos, por investigações exatas, feitas em plantas, insetos e animais, que os corpos orgânicos da natureza nunca são produzidos a partir de um caos ou de uma putrefação, mas sempre a partir de sementes nas quais sem dúvida havia alguma *preformação*, consideramos que antes da concepção não só já existia, em seu interior, o corpo orgânico, como também uma Alma neste corpo e, em uma palavra, o animal mesmo; e que mediante a concepção este animal só foi disposto para uma grande transformação para tornar-se um animal de outra espécie. Vê-se mesmo algo parecido fora da geração quando os vermes se transformam em moscas e as lagartas, em borboletas. *Teodicéia*, §§ 86, 89; *Prefácio Teodicéia*, §§ 90, 187-188, 403, 397.

75. Os *animais*, dos quais alguns são elevados ao grau dos maiores animais por meio da concepção, podem ser chamados *espermáticos*, mas os que permanecem em sua espécie, isto é, a maioria, nascem, multiplicam-se e são destruídos como os animais grandes, e não há senão um pequeno número de Eleitos que passa a um teatro maior.

76. Mas isto só é meia verdade; julguei, então, que se o animal nunca começa naturalmente tampouco termina naturalmente; e que não só não haverá geração, como tampouco destruição completa, nem morte no sentido estrito. E estes raciocínios feitos *a posteriori* e tirados das experiências concordam perfeitamente com meus princípios deduzidos *apriori*, como acima. *Teodicéia*, § 90.

77. Assim, pode-se dizer que não só a Alma (espelho de um universo indestrutível) é indestrutível, como também o próprio animal, ainda que sua Máquina frequentemente pereça em parte e abandone ou tome despojos orgânicos.

78. Estes princípios me permitiram explicar naturalmente a união ou, melhor, a conformidade da alma e do corpo orgânico. A alma segue suas próprias leis, e os corpos também as suas, e eles se encontram em virtude da *harmonia preestabelecida* entre todas as substâncias, pois todas elas são representações de um mesmo universo. *Prefácio Teodicéia*, §§ 340, 352, 353, 358.

79. As almas agem segundo as leis das causas finais por apetições, fins e meios. Os corpos agem segundo as leis das causas eficientes ou dos movimentos. E os dois reinos, das causas eficientes e o das causas finais, são harmônicos entre si.

80. Descartes reconheceu que as almas não podem dar força aos corpos porque sempre há na matéria a mesma quantidade de força. Entretanto, acreditou que a alma podia mudar a direção dos corpos. Mas isto foi assim porque em seu tempo desconhecia-se a lei da natureza que estabelece também a conservação da mesma direção total na matéria. Se a conhecesse, teria caído no meu sistema da harmonia preestabelecida. *Prefácio Teodicéia*, §§ 22, 59, 60, 61, 63, 66, 345, 346 ss., 354, 355.

81. Este Sistema faz com que os corpos ajam como se não houvesse Almas (o que é impossível); e que as Almas

ajam como se não houvesse corpos; e que ambos ajam como se um influísse no outro.

82. Quanto aos *espíritos* ou Almas racionais, ainda que eu considere haver no fundo a mesma coisa em todos os viventes e animais, como acabamos de dizer (a saber, que o Animal e a Alma só começam com o mundo e, como o mundo, não acabam), há todavia uma particularidade nos animais racionais, a saber, que seus pequenos Animais Essermáticos, enquanto não são senão isso, somente têm Almas ordinárias ou sensitivas; mas, assim que os eleitos, por assim dizer, alcançam por concepção atual a natureza humana, suas almas sensitivas são elevadas ao grau da razão e à prerrogativa dos Espíritos. *Teodicéia*, §§ 91, 397.

83. Entre outras diferenças entre as Almas ordinárias e os Espíritos, algumas das quais já assinalei, há ainda esta: as almas em geral são espelhos vivos ou imagens do universo das criaturas, enquanto os espíritos são ainda imagens da própria divindade, ou do próprio autor da natureza, capazes de conhecer o sistema do universo e de imitar algo dele mediante amostras arquitetônicas, pois cada espírito é como uma pequena divindade em seu âmbito. *Teodicéia*, § 147.

84. É o que faz com que os espíritos sejam capazes de ingressar em uma Espécie de Sociedade com Deus, e por isto Deus é para eles não só o que um inventor é para sua Máquina (o que Deus é relativamente às outras criaturas), como também o que um príncipe é para seus súditos e inclusive um pai para seus filhos.

85. Donde é fácil concluir que a reunião de todos os Espíritos deve constituir a Cidade de Deus, isto é, o estado mais perfeito possível sob o mais perfeito dos monarcas. *Teodicéia*, § 146; Resumo, 2- Objeção.

86. Esta cidade de Deus, esta Monarquia verdadeiramente universal, é um Mundo Moral no Mundo Natural e o que há de mais elevado e divino nas obras de Deus. Nisto consiste verdadeiramente a glória de Deus, posto que não

teria nenhuma se sua grandeza e sua bondade não fossem conhecidas e admiradas pelos espíritos. É também relativamente a esta cidade divina que Ele tem propriamente Bondade, enquanto sua sabedoria e sua potência manifestam-se em tudo.

87. Assim como acima estabelecemos uma Harmonia perfeita entre dois Reinos Naturais, o das causas eficientes, outro das finais, também devemos destacar outra harmonia entre o reino Físico da Natureza e o reino Moral da Graça, isto é, entre Deus considerado como Arquiteto da Máquina do universo, e Deus considerado como Monarca da cidade divina dos Espíritos. *Teodicéia*, §§ 62, 74, 118, 112, 130, 247, 248.

88. Esta harmonia faz com que as coisas conduzam à graça pelas próprias vias da natureza, e que este globo, por exemplo, deva ser destruído e reparado pelas vias naturais, nos momentos requeridos pelo governo dos Espíritos; para castigo de uns e recompensa de outros. *Teodicéia*, §§ 18 ss., 110, 244, 245 e 340.

89. Também se pode dizer que Deus como arquiteto satisfaz em tudo a Deus como legislador; e que, assim, os pecados devem implicar seu próprio castigo segundo a ordem da natureza e em virtude da própria estrutura mecânica das coisas; e que do mesmo modo as belas ações obterão sua recompensa por vias mecânicas em relação aos corpos, ainda que isto não possa nem deva ocorrer sempre imediatamente.

90. Enfim, sob este governo perfeito não haverá boa Ação sem recompensa, nem má sem castigo: e tudo deve resultar no bem dos bons, isto é, dos que não estão descontentes nesse grande Estado, que confiam na providência depois de terem cumprido seu dever, e que amam e imitam, como é devido, o Autor de todo o bem, comprazendo-se na consideração de suas perfeições segundo a natureza do verdadeiro *amor puro*, que faz com que se sin-

ta prazer com a felicidade daquilo que se ama. É isto que faz trabalhar as pessoas sábias e virtuosas em tudo o que parece conforme à vontade divina presuntiva ou antecedente; e o que as faz se contentarem, entretanto, com o que Deus faz com que ocorra efetivamente pela sua vontade secreta, conseqüente e decisiva, reconhecendo que, se pudessemos entender suficientemente a ordem do universo, descobriríamos que supera todas as aspirações dos mais sábios, e que é impossível fazê-lo melhor do que é; não só relativamente ao todo em geral, mas também relativamente a nós mesmos em particular, se estamos ligados, como é devido, ao Autor do todo, não só como arquiteto e causa eficiente de nosso ser, mas também como nosso Senhor e causa final, que deve constituir todo o fim de nossa vontade e o único que pode fazer nossa felicidade. *Teodicéia*, § 134 fin.; *Prefácio Teodicéia*, 278.

PRINCÍPIOS DA NATUREZA E DA GRAÇA FUNDADOS NA RAZÃO

Tradução

ALEXANDRE DA CRUZ BONILHA

Revisão

MÁRCIA VALÉRIA MARTINEZ DE AGUIAR

1. A *substância* é um Ser capaz de Ação. Ela é simples ou composta. A *substância simples* é aquela que não tem partes. A *composta* é a reunião das substâncias simples ou *Mônadas*. *Monas* é uma palavra grega que significa unidade ou o que é uno. Os compostos ou os corpos são Multiplicidades, e as Substâncias simples, as Vidas, as Almas, os Espíritos são unidades. É preciso que em toda parte haja substâncias simples porque sem as simples não haveria compostas. Por conseguinte, toda a natureza está plena de vida.

2. As Mônadas, não tendo partes, não podem ser formadas nem destruídas. Não podem começar nem terminar naturalmente e duram, por conseguinte, tanto quanto o universo, que será mudado mas não será destruído. Não podem ter figuras, caso contrário teriam partes; e, por conseguinte, uma Mônada em si mesma, e em um momento dado, não poderia distinguir-se de outra a não ser pelas qualidades e ações internas, que não podem ser outra coisa senão suas *percepções* (isto é, as representações do composto ou do que é externo, no simples) e suas *apetições* (isto é, suas passagens ou *tendências* de uma percepção a outra), que são os princípios da mudança. Pois a simplicidade da substância não impede a multiplicidade das modificações, que devem ocorrer simultaneamente nesta mesma substância simples, e devem consistir na variedade das relações com as coisas que

estão fora. É como um *centro* ou ponto no qual, por mais simples que seja, existem uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que para ele convergem.

3. Na natureza tudo é pleno. Há substâncias simples em toda parte, efetivamente separadas umas das outras por *ações próprias, que mudam continuamente suas relações*, e cada substância simples ou Mônada distinta, que constitui o centro de uma substância composta (como, por exemplo, de um animal) e o princípio de sua *unicidade*, está rodeada por uma *massa* composta de uma infinidade de outras Mônadas, que constituem o *corpo próprio* desta Mônada central, a qual representa, segundo as afecções desse corpo, como em uma espécie de *centro*, as coisas que estão fora dela. E este *corpo* é *orgânico* quando forma uma espécie de Autômato ou Máquina da Natureza, que é máquina não apenas no todo, como também nas mais ínfimas partes, que podem ser observadas. E como tudo está ligado devido à plenitude do mundo, e cada corpo atua em maior ou menor medida sobre cada um dos demais, segundo a distância, sendo por sua vez afetado por reação, segue-se que cada Mônada é um Espelho vivo, ou dotado de ação interna, representativo do universo, segundo seu ponto de vista, e tão regulado como o próprio universo. Na Mônada, as percepções nascem umas de outras segundo as leis dos Apetites ou das *causas finais do bem, e do mal*, que consistem nas percepções notáveis, reguladas ou desreguladas, assim como as mudanças dos corpos e os fenômenos externos nascem uns de outros segundo as leis das *causas eficientes*, isto é, dos movimentos. Assim, há uma *harmonia* perfeita entre as percepções da Mônada e os movimentos dos corpos, preestabelecida de antemão entre o sistema das causas eficientes e o das causas finais, e nisto consiste o acordo e a união física da alma e do corpo, sem que um deles possa mudar as leis do outro.

4. 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 (como, por exemplo, quando, mediante a configuração dos humores dos olhos, os raios da luz se concentram e atuam com maior força), 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*, o que logo se explicará.

É verdade que os Animais se encontram às vezes no estado de simples viventes e suas Almas no estado de simples Mônadas, a saber, quando suas percepções não são suficientemente distintas para que possam recordar-se delas, como ocorre em um profundo sono sem sonhos ou em um desmaio. Mas as percepções que se tornaram inteiramente confusas devem voltar a desenvolver-se nos animais pelas razões que direi mais adiante no § 12. Assim, é bom distinguir entre a *percepção*, que é o estado interior da Mônada representando as coisas externas, e a *apercepção*, que é a *consciência* ou conhecimento reflexivo desse estado interior, a qual não é dada a todas as almas e nem sempre a mesma alma. Foi por não ter feito esta distinção que os cartesianos erraram, ao desconsiderar as percepções de que não nos apercebemos, assim como o vulgo desconsidera os corpos insensíveis. Foi isto também que levou estes mesmos cartesianos a acreditar que só os espíritos são Mônadas, que não existem almas dos animais e menos ainda outros *princípios*

de vida. E, assim como chocaram demasiado a opinião comum dos homens recusando sentimento aos animais, conformaram-se demasiadamente, pelo contrário, aos preconceitos do vulgo, ao confundirem um *longo aturdimento*, que provém de uma grande confusão das percepções, com *morte propriamente dita*, na qual cessaria qualquer percepção. Isto reforçou a opinião mal fundada da destruição de algumas almas e o pernicioso sentimento de alguns espíritos fortemente presunçosos que combateram a imortalidade da nossa.

5. Existe uma ligação nas percepções dos animais que tem certa semelhança com a Razão; mas está fundada apenas na memória dos *fatos ou efeitos* e de modo algum no conhecimento das *causas* . Assim, um cão foge do bastão com o qual lhe bateram porque a memória lhe representa a dor que esse bastão lhe causou. E os homens, enquanto empíricos, isto é, nas três quartas partes de suas ações, só atuam como animais. Por exemplo, espera-se que amanhã raie o dia porque sempre se experimentou assim: só um astrônomo prevê tal fenômeno segundo a razão; e mesmo esta previsão falhará, finalmente, quando a causa do dia, que não é eterna, cessar. Mas o *raciocínio verdadeiro* depende das verdades necessárias ou eternas, como são a da Lógica, a dos Números e a da Geometria, que tornam indubitável a conexão entre as idéias e infalíveis suas conseqüências. Os animais, nos quais não se notam essas conseqüências, são chamados *bestas* , mas os que conhecem essas verdades necessárias são, em sentido próprio, os que são chamados *animais racionais* e cujas almas se conhece pelo nome de *espíritos* . Essas almas são capazes de realizar Atos reflexivos e de considerar o que chamamos *eu* , Substância, Alma, Espírito, em uma palavra, as coisas e as verdades imateriais; e é isso que nos torna capazes de ciências ou conhecimentos demonstrativos.

6. As investigações dos modernos nos ensinaram, e a razão o confirma, que aqueles seres vivos cujos órgãos co-

nhecemos, isto é, as plantas e os animais, não provêm em absoluto de uma putrefação ou de um Caos, como acreditavam os antigos, mas de sementes *preformadas* e, por conseguinte, da Transformação dos viventes preexistentes. Nas sementes dos animais grandes há pequenos animais que, mediante a concepção, adotam um novo revestimento do qual se apropriam, que lhes permite se alimentar e crescer para passar a um teatro maior e realizar a propagação do animal grande. É verdade que as Almas dos Animais Espermáticos humanos não são racionais e só chegam a sê-lo quando a concepção destina estes animais à natureza humana. E, assim como em geral os animais não nascem inteiramente na concepção ou *geração*, tampouco perecem completamente nisso que chamamos *morte*, porque é razoável que o que não começa naturalmente tampouco termine naturalmente na ordem da natureza. Assim, ao abandonar sua máscara ou seus despojos, voltam simplesmente a um teatro mais sutil onde, contudo, podem ser tão sensíveis e estar tão bem regulados como no maior. E o que se acaba de dizer dos grandes animais tem lugar também na geração e na morte dos animais espermáticos; isto é, estes são desenvolvimentos de outros animais espermáticos menores, comparados com os quais podem ser considerados grandes, pois na natureza tudo vai ao infinito. Assim, pois, não só as Almas como também os animais são ingênitos e imperecíveis; são apenas desenvolvidos, envolvidos, revestidos, despojados, transformados; as Almas nunca abandonam totalmente seu corpo e não passam de um corpo a outro inteiramente novo. Não há *metempsychose*, mas sim *metamorfose*. Os animais mudam, tomam e abandonam só partes. Isto ocorre pouco a pouco e segundo pequenas porções insensíveis, mas continuamente, na Nutrição; e de uma só vez, de maneira sensível, ainda que raramente, na concepção ou na morte, quando adquirem ou perdem muito de uma vez.

7. Até aqui só falamos como simples *físicos*-, agora devemos elevar-nos à *metafísica*, valendo-nos do *grande princípio*, pouco empregado usualmente, que afirma que *nada se faz sem razão suficiente*, isto é, que nada ocorre sem que seja possível àquele que conheça suficientemente as coisas dar uma razão que baste para determinar por que é assim e não de outro modo. Posto este princípio, a primeira pergunta que temos direito de formular será: *por que existe alguma coisa e não o nada?* Pois o nada é mais simples e mais fácil do que alguma coisa. Ademais, supondo-se que devam existir coisas, é preciso que se possa dar a razão de *por que devem existir assim* e não de outro modo.

8. Ora, não se poderia encontrar esta razão suficiente da existência do universo na série das coisas contingentes, isto é, na série dos corpos e de suas representações nas Almas: porque a Matéria sendo em si mesma indiferente ao movimento e ao repouso, e a tal ou qual movimento, não poderíamos encontrar nela a razão do movimento e menos ainda de um movimento determinado. E ainda que o movimento presente, que está na matéria, provenha do precedente, e este de outro precedente, com isso não conseguiríamos avançar, ainda que retrocedêssemos indefinidamente, pois sempre permanece a mesma questão. Assim, é preciso que *a razão suficiente*, que não necessita de outra razão, esteja fora desta série de coisas contingentes e se encontre em uma substância que seja sua causa, e que seja um Ser necessário, que tenha em si a Razão de sua existência, pois de outro modo não teríamos ainda uma razão suficiente na qual pudéssemos parar. E esta última razão das coisas se chama *Deus*.

9. Esta substância simples primitiva deve encerrar eminentemente as perfeições contidas nas substâncias derivativas, que são seus efeitos. Assim, terá a potência, o conhecimento e a vontade perfeitos, isto é, terá onipotência, onisciência e bondade soberanas. E como a *justiça*, considera-

da de maneira geral, não é outra coisa que bondade conforme à sabedoria, é preciso que haja também uma justiça soberana em Deus. A Razão, que fez com que as coisas existissem por Ele, faz com que continuem dependendo dele também enquanto existem e operam; e elas recebem continuamente dele aquilo que faz com que possuam alguma perfeição; mas o que lhes resta de imperfeição provém da limitação essencial e original da criatura.

10. Da perfeição suprema de Deus segue-se que, ao produzir o universo, Ele elegeu o melhor Plano possível, no qual existisse a maior variedade possível associada à maior ordem possível; o terreno, o lugar, o tempo mais bem dispostos, o máximo efeito produzido pelas vias mais simples; e o máximo de potência, o máximo de conhecimento, o máximo de felicidade e de bondade que o universo pudessem admitir nas criaturas. Pois como todos os Possíveis pretendem à existência no entendimento de Deus na proporção de suas perfeições, o resultado de todas essas pretensões deve ser o Mundo Atual o mais perfeito possível. E sem isto não seria possível dar a razão de por que as coisas ocorreram antes assim do que de outro modo.

11. A Suprema Sabedoria de Deus o fez eleger sobretudo *as leis do movimento* melhor ajustadas e que melhor convêm às razões abstratas ou Metafísicas. Nelas conserva-se a mesma quantidade da força total e absoluta ou da ação; a mesma quantidade da força respectiva ou da reação; a mesma quantidade, por fim, da força diretiva. Ademais, a ação é sempre igual à reação e o efeito integral sempre equivale à sua causa plena. É surpreendente que, somente mediante a consideração das *causas eficientes* ou da matéria, não possamos explicar as leis do movimento descobertas em nosso tempo, parte das quais foram descobertas por mim mesmo. Pois percebi que era necessário recorrer às *causas finais*, e que estas leis não dependem do *princípio da necessidade*, como as verdades Lógicas, Aritméticas e

Geométricas, mas sim do *princípio da conveniência*, isto é, da eleição realizada pela Sabedoria. E esta é uma das provas mais eficazes e mais sensíveis da existência de Deus para os que podem aprofundar estas questões.

12. Segue-se ainda da Perfeição do Autor Supremo que não só a ordem do universo inteiro é a mais perfeita possível, como também que cada espelho vivo que representa o universo segundo seu ponto de vista, isto é, cada *Mônada*, cada centro substancial, deve ter suas percepções e seus apetites regulados do modo mais compatível possível com todo o resto. Donde se segue ainda que as *almas*, quer dizer, as Mônadas mais dominantes, ou ainda mais, os próprios animais, não podem deixar de despertar do estado de dormência a que a morte ou algum outro acidente possa submetê-los.

13. Pois nas coisas tudo está regulado de uma vez para sempre com tanta ordem e correspondência quanto possível, já que a Suprema Sabedoria e Bondade não podem atuar senão com perfeita harmonia: o presente está prenhe do futuro; o futuro poderia ser lido no passado, o longínquo está expresso no próximo. Poderíamos reconhecer a beleza do universo em cada alma se pudéssemos desdobrar todas as suas dobras, que só se desenvolvem sensivelmente no tempo. Mas, como cada percepção distinta da alma compreende uma infinidade de percepções confusas que envolvem todo o universo, e como a própria alma só conhece as coisas que pode perceber na medida em que possui percepções distintas e acuradas destas coisas, tendo perfeição na mesma medida em que possui percepções distintas. Cada alma conhece o infinito, conhece tudo, mas confusamente; como quando passeando nas margens do mar e ouvindo o grande barulho que produz, ouço os barulhos particulares de cada onda de que se compõe o barulho total, mas sem discerni-los. Mas percepções confusas são o resultado das impressões que todo o universo produz em

nós. O mesmo ocorre com cada Mônada. Só Deus tem um conhecimento distinto de tudo, pois Ele é a fonte de tudo. Dele se disse muito atinadamente que é como centro em toda parte, mas que sua circunferência não está em parte alguma, pois tudo lhe é imediatamente presente, sem nenhum distanciamento deste centro.

14. Quanto à Alma racional ou *espírito*, há nela algo mais que nas Mônadas ou mesmo nas simples Almas. Não é só um espelho do universo das criaturas como também uma imagem da divindade. O espírito não apenas tem uma percepção das obras de Deus, como ainda é capaz de produzir algo que se lhes assemelhe, ainda que em pequena escala. Pois, para além das maravilhas dos sonhos, em que inventamos sem esforço (mas também independente de nossa vontade) coisas cuja descoberta exigiria de nós, em estado de vigília, uma longa reflexão, nossa Alma é Arquitetônica também nas ações voluntárias; e descobrindo as ciências segundo as quais Deus regulou as coisas (*pondere, mensura, numero* etc.), ela imita em seu âmbito e em seu pequeno mundo, no qual lhe é permitido exercer-se, o que Deus faz no grande.

15. Por isso, todos os Espíritos, seja dos homens, seja dos gênios, ao entrarem em uma espécie de Sociedade com Deus em virtude da Razão e das verdades eternas, são membros da Cidade de Deus, quer dizer, do Estado mais perfeito, formado e governado pelo maior e o melhor dos Monarcas, no qual não há crime sem castigo, nem boas ações sem recompensa proporcional e, finalmente, tanta virtude e felicidade quanto possível. E isto não mediante uma perturbação da natureza, como se o que Deus prepara para as almas perturbasse as leis dos corpos, mas pela ordem mesma das 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 maneira que a própria natureza conduz à graça, e a graça aperfeiçoa a natureza *valendo-se dela*.

16. Assim, ainda que a Razão não nos possa ensinar o detalhe do vasto futuro, reservado à revelação, esta mesma razão nos assegura que as coisas estão feitas de maneira tal que excede nossos desejos. Posto que Deus é também a mais perfeita e a mais feliz, e portanto a mais amável das substâncias, e posto que *o amor puro e verdadeiro* consiste no estado que nos faz sentir prazer com as perfeições e com a felicidade daquilo que amamos, esse Amor nos deve proporcionar o maior prazer de que sejamos capazes quando Deus for seu objeto.

17. E é fácil amá-lo como se deve, se o conhecermos como acabo de dizer. Pois, ainda que Deus não seja sensível aos nossos sentidos externos, não deixa de ser muito amável e de proporcionar um prazer muito grande. Vemos quanto prazer as honras proporcionam aos homens, embora não consistam de qualidades dos sentidos exteriores. Mártires e fanáticos (embora a afecção desses últimos seja desregrada), mostram o poder do prazer do espírito. Além disso, os próprios prazeres dos sentidos se reduzem a prazeres intelectuais confusamente conhecidos.

A Música nos encanta, ainda que sua beleza só consista nas relações dos números e cálculo de que não nos apercebemos, e que a alma não deixa de realizar, das batidas ou vibrações dos corpos sonoros que se produzem segundo intervalos regulares. Os prazeres que a visão encontra nas proporções são da mesma natureza; e os causados pelos demais sentidos vêm a ser algo semelhante, ainda que não possamos explicá-lo com tanta distinção.

18. Pode-se mesmo dizer que desde agora o Amor de Deus nos faz experimentar antecipadamente o gosto da felicidade futura e, ainda que seja desinteressado, constitui por si mesmo nosso bem maior e nosso maior interesse, ainda que não o buscássemos e só considerássemos o prazer que nos proporciona, e não a utilidade que produz. Pois infunde em nós uma perfeita confiança na bondade de nos-

so Autor e Senhor, a qual produz uma verdadeira tranqüilidade de espírito; não como os estóicos, que se tornam pacientes pela força, mas por um contentamento presente que nos assegura também uma felicidade futura. E, além do prazer presente, nada poderia ser mais útil para o futuro. Pois o amor de Deus preenche também nossas esperanças e nos conduz ao caminho da suprema felicidade, já que, em virtude da ordem perfeita estabelecida no universo, tudo está feito do melhor modo possível, tanto para o bem geral como também para o maior bem particular daqueles que estão persuadidos e contentes com o divino governo, como não poderia deixar de ser entre aqueles que sabem amar a fonte de todo o bem. É verdade que a suprema felicidade (qualquer que seja a *visão beatífica* ou conhecimento de Deus que a acompanhe) jamais poderia ser plena, porque sendo Deus infinito, não poderia ser conhecido inteiramente. Assim, nossa felicidade nunca consistirá, e não deve consistir, num gozo pleno no qual nada mais haveria a desejar e que tornaria estúpido nosso espírito, mas sim num progresso perpétuo para novos prazeres e novas perfeições.

COLEÇÃO CLASSICOS
últimos lançamentos

História da Guerra do Peloponeso Iucírides
O herói do nosso tempo Mikhail Liermontov
Dos deveres Marco Túlio Cícero
Teatro José de Anchieta
Verdade e conhecimento Tomás de Aquino
Econômico Xenofonte
Galateo ou Dos costumes Giovanni della Casa
Retórica das paixões Aristóteles
Meditações metafísicas René Descartes
Os analectos Confúcio
Metafísica do amor/Metafísica da morte
Arthur Schopenhauer
Sobre o ensino/Os sete pecados capitais
Tomás de Aquino
As três filípicas/Oração sobre as questões da
Quirersones Demóstenes
Comentários políticos Voltaire
A arte de conversar Morellet e outros
Sobre a filosofia universitária Arthur
Schopenhauer
O filósofo ignorante Voltaire
Dois tratados sobre o governo John Locke
Gramática de Port-Royal Arnauld e Lancelot
Da dissimulação honesta Torquato Accetto
O preço da justiça Voltaire
Grandes catedrais Auguste Rodin
Escritos históricos e políticos Pe. Anrônio Vieira
Zadig ou Do destino Voltaire
Aforismos para a sabedoria de vida
Arthur Schopenhauer
Crítica da razão prática Immanuel Kant
Contribuição à crítica da economia política
Karl Marx
Carta-prejúicio dos princípios da filosofia
René Descartes
Tratado da reforma da inteligência
Baruch de Espinosa
Tratado de direito natural
Tomás Antônio Gonzaga

*Esta coleção agrupa obras que deixaram
marcas itideléveis na civilização. Tomamos
aqui a palavra clássicos no sentido mais
geral: não apenas as obras gregas e latinas
mas as obras fundadoras da cultura, obras
que, por sua originalidade e pelos valores
que ajudaram a criar na sua trajetória
histórica, conservam sua atualidade.*

ISBN 85-336-1978-2

9 788533 619784