

**Forma e Expressão.
Uma teoria estética em G. W. Leibniz
(Versão Corrigida)**

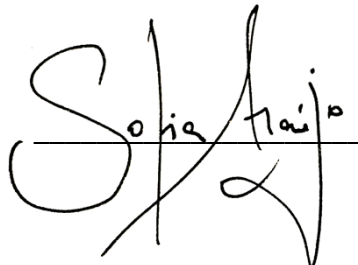
Sofia Isabel Monteiro De Araújo

**Tese de Doutoramento em
História da Filosofia**

Junho de 2025

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente.
O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas
no texto, nas notas e na bibliografia.

A candidata,



Lisboa, 5 de dezembro de 2024

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a
designar.

A orientadora,

Assinado por: **Marta Maria Anjos Galego de
Mendonça**
Num. de Identificação: 05518776
Data: 2024.12.05.08:50:24 +0000



Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a
designar.

O coorientador,



Lisboa, 5 de Dezembro de 2024

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau
de Doutor em História da Filosofia, realizada sob a orientação científica de Marta
Mendonça e Adelino Cardoso

Apoio financeiro da FCT, do PCOH e do FSE no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.



Aos meus Pais

AGRADECIMENTOS

Gostaríamos de expressar o nosso agradecimento à Professora Doutora Marta Mendonça e ao Doutor Adelino Cardoso, por toda a sua generosidade e disponibilidade na orientação desta investigação.

Agradecemos igualmente ao Professor Doutor Michael Kempe pelo acolhimento no Leibniz-Archiv – Leibniz Forschungsstelle em Hannover, pela estima e pela constante motivação para a finalização deste trabalho.

Expressamos ainda o nosso agradecimento a todo o pessoal do Leibniz-Archiv – Leibniz Forschungsstelle, assim como da Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek e da Leibnizhaus por todo o apoio durante a nossa estadia em Hannover.

Agradecemos também ao Professor Doutor Juan Antón Nicolás por nos receber em Granada, assim como pelo interesse e pela atenção dada à nossa investigação.

Não poderíamos deixar de prestar o nosso maior agradecimento a todos aqueles que diariamente acompanharam este processo, nos dias mais tristes e nos dias mais felizes, aos que connosco sofreram e se alegraram em todos os momentos, nomeadamente à nossa família, à Irmã Maria da Glória e a todos os amigos que, apesar da nossa ausência, estiveram sempre por perto com paciência e compreensão.

Por último, expressamos o nosso maior agradecimento à Graça Lopes, a quem também dedicamos este trabalho, por ser a Professora que primeiramente nos abriu os olhos para o pensamento crítico e o exercício da filosofia, por tudo o que nos ensinou ao longo do tempo, por ser a amiga sempre presente, por ter insistido muito na concretização deste trabalho e pela certeza de que sem a sua existência este mundo não seria de forma alguma o melhor dos mundos possíveis.

FORMA E EXPRESSÃO.

UMA TEORIA ESTÉTICA EM G. W. LEIBNIZ

SOFIA ISABEL MONTEIRO DE ARAÚJO

RESUMO

Ao definir a expressão como uma relação geral de correspondência, Leibniz estabelece um amplo domínio para a sua aplicação. Da expressão de um círculo por uma elipse, à expressão do universo por cada substância, a expressão parece afirmar-se como uma das ideias mais pregnantes da arquitetónica leibniziana.

Porém, as diferentes definições que Leibniz apresenta deste conceito revelam que a sua formulação não é totalmente desprovida de uma certa ambiguidade. Embora seja um conceito que acompanha toda a obra filosófica do autor hanoveriano, nela ocupando um lugar fundacional, Leibniz parece deixar em aberto qual a determinação exata da relação entre aquilo que exprime e aquilo que é expresso.

É neste contexto que surge o tema da presente investigação. Propomo-nos apurar qual o significado do conceito leibniziano de expressão e quais as suas implicações. A hipótese avançada é a seguinte: a determinação da expressão enquanto relação de correspondência ou analogia, num âmbito que se estende do local ao global, comporta tanto uma dimensão formal, como uma dimensão estética.

Centrando-se na análise destas dimensões, a investigação que aqui se propõe visa explorar dois aspetos do pensamento leibniziano: o modo como nele se desenvolve a conceção de expressão e a determinação da sua vertente estética.

PALAVRAS-CHAVE: *beleza, expressão, forma, perfeição, prazer, sensibilidade.*

FORM AND EXPRESSION.

AN AESTHETIC THEORY IN G. W. LEIBNIZ

SOFIA ISABEL MONTEIRO DE ARAÚJO

ABSTRACT

By defining expression as a general relation of correspondence, Leibniz sets out a wide room for its application. From the expression of a circle by an ellipse, to each substance's expression of the universe, expression seems to be one of the most pregnant ideas of Leibniz's architectonics.

Nonetheless, the different definitions that Leibniz presents of this concept show that its formulation is always endowed with a certain ambiguity. Even though it is a concept which follows the entire philosophical work of the Hanoverian philosopher, occupying a foundational place in it, Leibniz seems to leave unsaid what is the exact determination of the relation between that which expresses and that which is expressed.

It is in this context that the subject of the present work emerges. We intend to investigate the meaning of the Leibnizian concept of expression and its implications. Our hypothesis is the following: the determination of expression as a relation of correspondence or analogy, ranging between local and global, entails both a formal and an aesthetic dimension.

Focusing on the analysis of these two dimensions, the investigation we intend to propose aims at exploring two aspects of the Leibnizian thought: the way in which the conception of expression is developed and the determination of its aesthetic strand.

KEYWORDS: *beauty, expression, perfection, pleasure, form, sensibility.*

ÍNDICE

INTRODUÇÃO GERAL	4
PRIMEIRA PARTE: A FORMA DA EXPRESSÃO	8
Introdução	9
1. O fundamento do significado.....	13
2. Sensibilidade e imaginação	26
3. Variações de uma metafísica em construção.....	38
3.1. Criação e participação.....	40
3.2. Espinosa e o problema do infinito	49
3.3. Forma e infinitude	60
3.4. A expressividade da forma.....	69
4. Relação, representação e verdade	82
5. Formalização conceptual	100
Conclusão	117
SEGUNDA PARTE: A EXPRESSÃO DA FORMA	124
Introdução	125

6. A forma substancial	128
7. Forma e expressão.....	148
7.1 A consolidação de um conceito	149
7.2 O detalhe metafísico da expressão	156
8. A sensibilidade expressiva	178
9. Sentimento e inteção.....	191
10. Prazer, beleza e felicidade	209
Conclusão	225
CONCLUSÃO GERAL	230
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	233
BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA	233
BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA.....	237

LISTA DE ABREVIATURAS

- A** *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 8 séries. Darmstadt: Akademie Verlag, 1923 e segs. (reimp. Leipzig, 1938 e segs.; Berlim, desde 1950).
- C** *Opusculs et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*. L. Couturat (Ed.). Paris: Félix Alcan, 1903 (reimp. Hildesheim: Olms, 1961).
- DS** *Leibniz's deutsche Schriften*. G. E. Guhrauer (Ed.). 2 vols. Berlim: Verlag von Veit und Comp., 1838-1840 (reimp. Hildesheim: Olms, 1966).
- GM** *Leibnizens mathematische Schriften*. C. I. Gerhardt (Ed.). 7 vols. Berlim: Halle, 1849-63 (reimp. Hildesheim: Olms, 1961).
- GP** *Die philosophischen Schriften*. C. I. Gerhardt (Ed.). 7 vols. Berlim: Halle, 1875-1890 (reimp. Hildesheim: Olms, 1965).

INTRODUÇÃO GERAL

A ideia de expressão ocupa um lugar fundacional no pensamento leibniziano. É o próprio Leibniz quem o afirma numa carta dirigida a De Volder a 20 de junho de 1703:

Pareceis ter entendido bem a minha doutrina de como qualquer corpo expressa tudo o resto, e de como toda a alma ou Enteléquia expressa o seu próprio corpo e através dele tudo o resto. Mas quando considerardes esta doutrina em toda a sua força, vereis que nada disse que daí não resulte.¹

Constituindo uma ideia a partir da qual, aparentemente, tudo o resto se pode deduzir, em que consiste exatamente a ideia leibniziana de expressão?

Ao longo da sua obra Leibniz irá recorrer frequentemente à noção de expressão, utilizando-a predominantemente como um operador na edificação e na explicação da sua metafísica. No entanto, nas raras tentativas de a definir, e à exceção de pequenos detalhes, a sua formulação pouco ou nada irá mudar. Na verdade, durante um período de mais de 30 anos – desde aquela que é considerada a sua primeira ocorrência, por volta 1677 –, a definição de expressão permanecerá sensivelmente a mesma para o autor:

Diz-se que *exprime* alguma coisa aquilo em que se encontram disposições (*habitudines*) que respondem às disposições da coisa expressa.²

Porém, será esta definição suficiente para formular uma determinação precisa do conceito leibniziano de expressão?

¹ «Doctrinam meam quomodo quodlibet corpus omnia alia exprimat, et quomodo quaelibet anima vel Entelechia exprimat et suum corpus et per ipsum alia omnia, videris pulchre perspexisse. Sed ubi ejus vim expenderis, nihil aliud dictum a me videbis, quod non inde consequatur». Carta a De Volder, 5 de dezembro de 1702, A II, iv, 136.Cf., igualmente, carta a Jaquelot, 9 de fevereiro de 1704, GP III, 465.

² «*Exprimere* aliquam rem dicitur illud in quo habentur habitudines, quae habitudinibus rei exprimendae respondent». *Quid sit idea*, outono de 1677 (?), A VI, iv, 1370.

A questão é complexa. Se, por um lado, é inegável que Leibniz emprega esta e outras formulações semelhantes de modo a explicar a noção de expressão³; por outro, não deixa de ser lícito afirmar que qualquer uma das referidas formulações em torno deste conceito não parece ser totalmente satisfatória enquanto explicação do que é a expressão. Qual o fundamento da relação expressiva? O que é que na expressão responde na coisa expressa? Se são as disposições, o que se deve entender por este termo?

Estas não são as únicas interrogações associadas à definição leibniziana de expressão. Considere-se, por exemplo, o valor epistémico atribuído a este conceito. Segundo Leibniz,

O que é comum a todas estas expressões é que apenas pela contemplação das disposições daquilo que exprime, podemos chegar ao conhecimento das propriedades que correspondem à coisa expressa.⁴

Por outras palavras, na expressão encontra-se implicada a própria condição de possibilidade do conhecimento. Porém, como poderemos nós estar certos da existência efetiva de uma correspondência entre aquilo que exprime e aquilo que é expresso?

Esta incerteza sobre a relação da expressão àquilo que é expresso está na origem de uma série de problemas quanto à clarificação da noção leibniziana de expressão. Qual é a inteligibilidade subjacente à expressão? Qual o seu poder explicativo? Quando é que podemos falar de expressão? Sob que condições é que a expressão proporciona inteligibilidade? Em que medida pode a expressão ser legitimamente considerada ‘fundacional’?

É neste quadro que surge o tema da presente investigação. Apurar o significado do conceito leibniziano de expressão e as suas principais implicações será o seu

³ Por exemplo: «[u]ne chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu’il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l’une et de l’autre», carta a Arnauld, 9 de outubro de 1687, A II, ii, 240; «[s]ufficit enim ad expressionem unius in alio, ut constans quaedam sit lex relationum, qua singula in uno ad singula respondentia in alio referri possint», *Conséquences métaphysiques du principe de raison*, ca. 1712, §11, C, 15.

⁴ «[Q]uod expressionibus istis commune est, ex sola contemplatione habitudinum exprimentis, possumus venire in cognitionem proprietatum respondentium rei exprimendae». *Quid sit idea*, A VI, iv, 1370.

principal objetivo. Como tal, uma hipótese deverá ser avançada: a determinação da expressão enquanto relação de correspondência ou analogia, num âmbito que se estende do local ao global, comporta tanto uma dimensão formal, como uma dimensão estética. Será justamente sobre estas duas dimensões da relação expressiva que esta investigação se irá debruçar.

Duas ideias fundam esta hipótese inicial. Em primeiro lugar, na medida em que configura uma relação entre dois termos – aquilo que exprime e aquilo que é expresso –, o estudo da expressão não pode abdicar de uma análise ao fundamento da correspondência. Será justamente esta correspondência que irá determinar a validade da expressão. Por sua vez, a explicação da expressão enquanto relação de correspondência impõe uma consideração formal daquilo que se relaciona. Os próprios termos implicados na relação expressiva – necessariamente diferentes, dada a sua individualidade – deverão conter em si mesmos algo que possa assegurar a efetividade do fundamento. Dito de outro modo, dependendo do fundamento, cada termo da relação expressiva deverá conter os elementos constitutivos da correspondência. Consequentemente, uma análise ao conceito de expressão não pode prescindir de um estudo sobre o seu carácter formal, quer por relação ao fundamento da correspondência, quer por relação ao detalhe daquilo que se relaciona.

Em segundo lugar, porque cada expressão é sempre a expressão de uma *forma*, contendo sempre um certo grau de perfeição, o seu estudo não pode colocar de parte uma investigação em torno da sua dimensão estética. Enquanto relação de correspondência ou analogia, passível de se ampliar do local ao global, a expressão manifesta a exposição do sujeito ao mundo e à harmonia que lhe subjaz. Na medida em que participa e, ao mesmo tempo, reflete a harmonia universal, a expressão solicita a perfeição e a beleza. Por este motivo, cada expressão é detentora de um grau de perfeição correspondente não só à coisa expressa e à sua expressão, como também ao sujeito que a exprime. Ora, no pensamento leibniziano a percepção da perfeição corresponde precisamente ao sentimento de prazer. Por conseguinte, uma investigação em torno do conceito de expressão desemboca naturalmente na consideração do seu plano estético, concebido como um *sentimento orientado à perfeição*.

De modo a desenvolver estas duas ideias, a exposição que em seguida se apresenta será dividida em duas partes.

A primeira parte debruça-se sobre a evolução da conceção de expressão no pensamento leibniziano, nomeadamente no período que antecede a sua primeira formalização conceptual. Com o objetivo de compreender o formalismo subjacente à relação expressiva, o estudo que se apresenta foca-se na própria forma conceptual da expressão, procurando averiguar o que Leibniz considera ser, a cada momento, o fundamento da relação expressiva.

Situada inicialmente no âmbito da reflexão leibniziana em torno da verdade, o modo como a expressão surge nos primeiros escritos de Leibniz coloca o ponto de partida desta análise na reflexão em torno do fundamento do significado. Deste ponto inicial, a expressão atravessa uma série de variações passando pelo fundamento da verdade; a sinonímia com o conceito de criação; a expressão autorreferencial dos atributos divinos; o desenvolvimento da lógica formal; e a progressiva aproximação ao conceito de representação.

Por seu turno, a segunda parte é inteiramente dedicada à noção de expressão tal como ela aparece a partir da década de 1680. Partindo da consolidação metafísica da expressão no pensamento leibniziano, a análise que aqui se apresenta reporta-se primeiramente à indissociabilidade dos conceitos de forma e expressão.

Da reflexão sobre a dimensão metafísica da expressão, procede-se ao estudo detalhado da conceção leibniziana de *sensibilidade*. Problematizando o papel do sentimento face ao conhecimento intelectual, esta segunda parte tem como objetivo final evidenciar a vertente estética da doutrina leibniziana da expressão e o modo como nesta se procede à articulação entre os conceitos de *prazer*, *perfeição* e *felicidade*. Lugar de confluência entre a singularidade da substância e o todo harmónico da estrutura, o sentimento de prazer é detentor de um estatuto particular no seio da arquitetura leibniziana. Compreender a sua importância no âmbito da expressão constitui um dos principais propósitos visados por esta investigação.

PRIMEIRA PARTE

A FORMA DA EXPRESSÃO

Introdução

No final da década de 1670, pouco tempo depois da sua estadia em Paris, Leibniz apresenta uma primeira conceptualização da noção de expressão. No célebre opúsculo de 1677, o *Quid sit idea*, o autor define a expressão como uma relação geral de correspondência. De acordo com este escrito:

Diz-se que *exprime* alguma coisa aquilo em que se encontram disposições (*habitudines*) que respondem às disposições da coisa expressa.⁵

Dado conter a primeira formalização conceptual da noção de expressão, assim como uma reflexão mais detalhada em torno de diferentes exemplos de relações expressivas, a tradição do comentário à filosofia leibniziana atribui frequentemente a este escrito um estatuto fundacional por relação à doutrina leibniziana da expressão.

No entanto, apesar da sua relevância, é importante destacar que tanto o substantivo “*expressio*”, como o verbo “*exprimo*” – nas suas diferentes declinações, conjunções e derivações – aparecem de modo recorrente em escritos anteriores ao opúsculo de 1677. Dada a multiplicidade de ocorrências do verbo e do substantivo, a primeira parte desta exposição tem como objetivo investigar a génética da própria conceção de expressão. O que se propõe é, portanto, uma análise das referidas ocorrências desde os primeiros escritos leibnizianos até 1677, no sentido de compreender o modo como o conceito geral de expressão evolui até à sua primeira formalização conceptual.

A este respeito importa referir que a investigação em torno da génese da conceção leibniziana de expressão não constitui rigorosamente um propósito original. Alguns dos mais recentes estudos em torno da doutrina da expressão em Leibniz visam justamente apurar quais as origens da mesma, destacando a sua contextualização no âmbito dos avanços realizados por Leibniz nos domínios da geometria e da matemática⁶. De resto, uma tal contextualização encontra-se inteiramente justificada

⁵ «*Exprimere* aliquam rem dicitur illud in quo habentur habitudines, quae habitudinibus rei exprimendae respondent». *Quid sit idea*, outono de 1677 (?), A VI, iv, 1370.

⁶ Cf. HERRERA CASTILLO, L. H. (2015) e DEBUICHE, V. (2021).

pelos exemplos de cariz geométrico e matemático que Leibniz utiliza repetidamente para clarificar a noção de expressão⁷.

Reconhecendo o valioso contributo destes estudos para uma leitura genética da doutrina da expressão, a análise que aqui se sugere assume, contudo, um ponto de partida diverso. O que aqui se pretende compreender reporta-se ao modo como a conceção mais ampla de expressão adquire o significado específico que Leibniz lhe atribui. Não se trata, portanto, de uma leitura que parte dos escritos leibnizianos sobre a expressão para apurar quais as suas origens, mas antes de uma investigação que parte da palavra, na sua aceção comum, para dar conta do evoluir da sua significação.

Neste sentido, um primeiro aspeto a ter em conta nesta investigação diz respeito à própria etimologia da palavra *expressão*. Partindo da palavra latina *expressio*, que por sua vez remonta ao verbo *exprimere*, o substantivo *expressão* remete, na sua origem, para a conjugação da palavra *premere* – ‘fazer pressão’ – aliada ao prefixo *ex* – que assume aqui o sentido de ‘fora’ ou ‘para fora’.

O significado originário da palavra *expressão* aponta assim para um ‘pressionar’, um ‘extrair’, um ‘fazer sair algo de dentro para fora’. Equivalente a um *tornar manifesto*, é com base neste ‘pressionar para fora’ que o substantivo *expressão* adquire o seu sentido mais amplo. Na sua aceção comum, a palavra *expressão* pode ser compreendida enquanto: *declaração; locução; algo que manifesta outra coisa diferente de si mesmo; ou algo que se dá a conhecer por intermédio de outra coisa*.

No *corpus leibniziano* é possível encontrar uma ampla utilização dos termos *expressão* e *exprimir* por relação a esta aceção mais comum. Diferentes ocorrências de ambos os termos aparecem desde logo nos primeiros escritos de Leibniz. Com efeito, é possível observá-las em 1663, na *Disputatio metaphysica de principio individui*, ou em 1666, na *Dissertatio de arte combinatoria*⁸. Dos escritos filosóficos aos escritos matemáticos, assim como na extensa correspondência leibniziana, a utilização destes

⁷ Cf. cap. 5. Relativamente a estes exemplos destacam-se em particular os que se reportam às secções cónicas devido à sua referência constante – ao longo de toda a obra leibniziana – por relação à noção de expressão.

⁸ Para as ocorrências relativas à *Disputatio metaphysica de principio individui*, cf. A VI, i, 11 e 14. No que diz respeito às ocorrências que se podem observar na *Dissertatio de arte combinatoria*, cf. A VI, i, 172; 195; 212; 214; 219; e 225.

dois termos – com maior predominância relativamente ao verbo – aparece em contextos diversos.

Perante uma tal multiplicidade de ocorrências, optou-se por restringir o âmbito desta investigação à correspondência e aos escritos de teor filosófico de Leibniz – ou seja à série II e à série VI da Edição da Academia. Três motivos justificam esta escolha. Em primeiro lugar, a pré-existência de uma investigação bastante detalhada em torno das origens matemáticas da concepção leibniziana de expressão. A repetição do seu conteúdo aqui seria apenas uma redundância. Em segundo lugar, a importância que a concepção de expressão assume no seio do pensamento filosófico de Leibniz. Uma vez que a relevância desta concepção se situa fundamentalmente no plano filosófico, é por relação ao mesmo que esta análise se debruçará. Por último, a inexistência de um estudo sistemático e exaustivo das ocorrências da noção de expressão anteriores a 1677 no contexto específico da filosofia leibniziana.

Delimitado o campo de investigação da primeira parte desta exposição, importa ressaltar a metodologia em que esta assenta. Ao analisar as múltiplas ocorrências quer do substantivo *expressão*, quer do verbo *expressir* – no âmbito da correspondência e dos escritos filosóficos de Leibniz – verificou-se que, na sua grande maioria, as mesmas reportavam-se apenas à sua aceção mais comum, sem que esta fosse problematizada ou reportada a um contexto específico. Com efeito, a primeira problematização explícita da noção de expressão – ou, mais rigorosamente, do verbo *expressir* – aparece apenas em 1677, no *Quid sit idea*.

Não obstante, a mesma análise revelou a existência de ocorrências em que o significado atribuído ao verbo *expressir* diferia da sua aceção mais comum, assim como a existência de ocorrências em que a aceção comum do substantivo ou do verbo, apesar de não ser alterada, era reportada a um questionamento filosófico específico. Por conseguinte, no sentido de minimizar tanto quanto possível a potencial subjetividade de uma reconstrução histórica, a metodologia adotada para esta investigação passou por destacar apenas as ocorrências em que o substantivo ou o verbo se encontravam: *i)* associadas a um problema filosófico específico; *ii)* vinculadas a uma outra concepção filosófica particular; ou *iii)* empregues com um significado diverso da sua aceção comum.

A partir desta primeira seleção, tornou-se possível observar o modo como a noção de expressão vai acompanhando o pensamento filosófico leibniziano, ocorrendo em diferentes momentos e em contextos diversos. De um modo geral, as ocorrências analisadas dividem-se em três grupos distintos: *i)* as ocorrências associadas à problematização do significado no âmbito da teoria leibniziana da definição; *ii)* as ocorrências referentes à indagação metafísica em torno dos atributos divinos; e *iii)* as ocorrências relacionadas à inquirição sobre a relação entre as coisas, as ideias, as palavras e os pensamentos.

Em virtude do detalhe das ocorrências destacadas e tendo em conta a sua sequência cronológica, a investigação que em seguida se apresenta encontra-se dividida em cinco capítulos. O primeiro capítulo foca-se na conceção de expressão enquanto *significação significada*, analisando o alcance desta conceção no âmbito da teoria leibniziana da definição. Em continuidade com esta primeira análise, o segundo capítulo debruça-se sobre a legitimação do significado, salientando o modo como Leibniz justifica o valor de verdade de uma determinada expressão a partir da *sensibilidade* e da *imaginação*. Por seu turno, o terceiro capítulo procura clarificar a variação de significados de cariz metafísico atribuídos ao conceito de expressão entre 1673 e 1676 – nomeadamente no contexto da reflexão leibniziana em torno do estatuto do infinito, da infinitude de Deus e da natureza infinita de cada um dos seus atributos. Retomando a relação entre expressão, imaginação e sensibilidade, o quarto capítulo centra-se na conceção de expressão enquanto *representação* – mental ou simbólica –, realçando a ligação que Leibniz estabelece entre as noções de *relação* e de *verdade*. Por fim, o quinto e último capítulo desta primeira parte dedica-se inteiramente à primeira formalização conceptual da noção de expressão, sublinhando a sua dimensão epistémica assim como a sua fundação última na causa primeira.

1. O fundamento do significado

A *Dissertatio praeliminaris* à obra de Nizolius *De veris principiis et vera ratione philosophandi*, demarca-se não só por destacar alguns dos compromissos intelectuais do primeiro pensamento leibniziano – entre os quais a manifesta simpatia pela tradição nominalista⁹ –, mas sobretudo pela problematização semântica, ontológica e epistémica que Leibniz leva a cabo em torno dos *termos* ou *conceitos* que constituem uma *definição*. Do ponto de vista da genética da expressão, a importância deste texto reside justamente na conjunção dos conceitos de *expressão* e *definição*, e na sua conexão com a noção de *significado*.

Depois de abordar as particularidades do trabalho de edição; os traços gerais da vida e obra de Nizolius; assim como o conteúdo geral do *De veris principiis*¹⁰ e algumas das especificidades desta obra, Leibniz começa por fazer uma apologia da *verdade* e *clareza* do discurso filosófico. Segundo o autor:

[A] verdade de uma proposição não pode ser conhecida a menos que o significado das palavras seja conhecido, isto é (pela definição de clareza), a menos que seja claro.¹¹

Noutros termos, a verdade de uma proposição depende da *clareza* do significado. Por sua vez, a definição de *clareza* a que Leibniz faz referência, supõe o

⁹ Embora o nominalismo leibniziano seja alvo de uma ampla discussão no comentário à obra de Leibniz, a *Dissertatio praeliminaris* não é absolutamente clara relativamente a qual das diferentes versões do nominalismo se refere. Como Calvin G. Normore refere, «[e]xatamente que tipo de nominalista <Leibniz> foi é uma questão controversa, em parte por causa da discordância sobre o que o nominalismo foi e o que Leibniz pensava que este era, e em parte por causa da discordância sobre os seus próprios pontos de vista». NORMORE, C. G. (2022), p. 341. A problemática sobre o nominalismo Leibniziano é demasiado extensa e detalhada para ser analisada aqui. As obras que em seguida se referem – onde é possível encontrar diferentes análises à *Dissertatio praeliminaris* – ilustram bem a especificidade do detalhe com que diferentes autores abordam o problema do nominalismo em Leibniz, em particular no que diz respeito aos seus primeiros escritos. Para uma análise sobre a ligação do jovem Leibniz à tradição nominalista, cf. NORMORE, C. G. (2022), p. 341-352; para uma interpretação global da *ontologia particularista* na primeira filosofia leibniziana, cf. DI BELLA, S. (2005), p. 23-54; para uma leitura direcionada ao *nominalismo conceptual* de Leibniz, cf. LEDUC, C. (2006-2007), p. 89-108. Outros títulos poderiam ser acrescentados aqui.

¹⁰ Conteúdo este que, de acordo com Leibniz, corresponde a uma espécie de *lógica reformada*: «[n]ihil aliud enim toto opere, quam *Logica quaedam reformat et ad puram propriamque loquendi rationem revocata* continetur». *Dissertatio praeliminaris*, 1670, A VI, ii, 408.

¹¹ «[V]eritatem propositionis notam esse non posse, nisi significatio vocabulorum sit nota, id est (per definitionem claritatis) nisi sit clara». *Ibid.*, A VI, ii, 409.

conhecimento de todos os significados das palavras empregues num determinado enunciado¹². Consequentemente, o conhecimento do valor de verdade de uma proposição implica, antes de mais, o conhecimento do significado de todas as palavras que a compõem.

Embora pareça evidente que a verdade de uma proposição não possa ser conhecida sem o conhecimento prévio da significação de todas as suas palavras, o que Leibniz procura realçar aqui é a *dimensão semântica* do discurso filosófico. Uma das suas preocupações centrais prende-se com a eliminação de qualquer fator de obscuridade – ou confusão – relativamente às palavras empregues numa determinada proposição. Para tal, Leibniz procura identificar os fatores determinantes para uma utilização clara e inequívoca das palavras. Entre estes, sobressaem a *origem etimológica* da palavra, assim como o *uso comum* de uma dada palavra por todos aqueles que falam a mesma língua¹³.

Neste contexto, a noção de *clareza*, além de implicar o conhecimento do significado de todas as palavras empregues numa determinada proposição, comporta ainda uma regulação do significado. Como Leibniz sublinha, «esta regra deve ser observada no uso das palavras: se a origem discorda do uso, devemos seguir o uso no discurso e não a origem, mas se o uso for duvidoso ou se não se opuser <à origem>, devemos-nos ater à origem»¹⁴. Perante uma determinada palavra, o significado a ser-lhe atribuído deverá, em regra, concordar ou com a sua *origem* ou com o seu *uso comum* num contexto linguístico¹⁵.

¹² «*Clara est oratio cuius omnium vocabulorum significationes notae sunt*». *Ibid.*, A VI, ii, 408-409.

¹³ Cf. *ibid.*, A VI, ii, 410.

¹⁴ «[I]n vocabulis adhibendis haec regula tenenda est: ut si origo ab usu dissentit, usum potius quam originem in dicendo sequamur; sed usu vel dubio vel non repugnante, origini potius haereamus». *Ibidem*.

¹⁵ Como Christian Leduc refere, «Leibniz considera inevitável delinear o próprio conceito de significado: para atender ao critério da clareza, a definição deve exprimir condições que apenas a sua teorização poderá fornecer». LEDUC, C. (2006-2007), p. 94. Importa observar que à época da redação da *Dissertatio praeliminaris* a teorização em torno do conceito de definição é apenas um esboço inacabado daquilo que virá a ser a doutrina leibniziana da definição. Será apenas nos anos subsequentes à publicação da *Dissertatio praeliminaris* que se poderá assistir a uma progressiva teorização em torno da conceção de definição – seja ao nível da sua determinação conceptual (cf., por exemplo, *Demonstratio propositionum primarum*, Outono de 1671-início de 1672 (?), A VI, ii, 479-486), seja no que diz respeito à demarcação de distinções no interior da própria conceção, como é o caso da distinção entre *definição nominal* e *definição real* (cf., por exemplo, *De organo sive arte magna cogitandi*, março-abril de 1679 (?), A VI, iv, 158-160).

Estabelecida a regra fundamental para uma utilização *clara* das palavras, Leibniz prossegue a sua análise dando lugar à determinação do conteúdo de uma definição. De acordo com o autor, «uma vez eleito, o significado deve ser reduzido, se houver lugar, a uma definição»¹⁶. Na medida em que se reporta a um significado, a constituição de uma definição deverá também ela depender da origem etimológica ou do uso comum da palavra a definir. É, portanto, a partir da regulação do significado, que Leibniz irá derivar a sua própria concepção de definição:

[U]ma definição não é mais do que o significado expresso pelas palavras; ou, mais resumidamente, a *significação significada*.¹⁷

Encontramos assim a primeira relação explícita entre a noção de *definição* e o verbo *expressar* – ou *exprimir* –, em articulação com a noção de *significado*. Sendo certo que esta passagem se demarca pela definição do próprio conceito de *definição*, não deixa de ser significativo que Leibniz utilize o verbo *expressar* na determinação desta noção. O “significado expresso pelas palavras” reporta-se justamente à *dimensão semântica* do verbo *expressar*. A expressão é aqui a referência a algo de outro que se procura explicar ou *significar* através da *palavra originária* ou da *palavra comum*.

No que diz respeito à própria noção de definição, importa observar que neste escrito – assim como em tantos outros, anteriores e posteriores – a definição de uma determinada palavra é estabelecida através da *resolução* ou *análise* dos termos que entram na sua composição. Termos estes que, no caso de não serem simples, serão novamente passíveis de análise. Dito de outro modo, uma palavra é definida por outras palavras que, por seu turno, serão definidas por outras palavras, até serem

¹⁶ «Electa (...) semel significatio si locus fert redigenda in definitionem». *Dissertatio praeliminaris*, A VI, ii, 411.

¹⁷ «[D]efinitio enim nihil aliud est, quam *significatio* verbis *expressa*; seu brevius, *significatio significata*». *Ibidem*. Sublinhado nosso. Leibniz não o menciona aqui, porém, a noção de definição que apresenta diverge do modo como Nizolius a compreende. Para o autor italiano as definições devem referir-se unicamente às coisas (ou às suas essências) e não às palavras, nomes, pensamentos ou conceitos: «[v]era enim essentia, quae definitione explicanda est, non in vocibus oris, nec in conceptis mentis est, sed in rebus ipsis extra vocem mentemque consistentibus, ut *definitiones proprie rerum sint, non vocum*, neque nominum (...) neque cogitationum atque conceptuum». NIZOLIUS, M. (1670), livro II, cap. i, p. 96. A noção de definição segundo Nizolius remete assim para um acesso direto à coisa tal como ela é, posição esta que não será partilhada por Leibniz (cf. *Dissertatio praeliminaris*, A VI, ii, 417). Como o último observa nas suas anotações ao texto de Nizolius «*definitio nihil aliud quam accurata nominis explicatio est*». A VI, ii, 454, nota 25.

alcançadas as *noções simples* – ou seja, noções que não podem ser decompostas em outras noções ou termos mais simples, sendo, portanto, impossíveis de definir. De acordo com a *Dissertatio praeliminaris*, este processo por *análise* não só constitui o que o autor designa por *demonstração perfeita*, como também está na base da *consolidação* do juízo¹⁸.

Note-se, porém, que todo este processo de análise dos termos que compõem uma definição pressupõe o acesso ao significado de cada termo empregue no mesmo. No entanto, apesar de regular o significado tendo por base a origem etimológica ou a utilização comum de uma palavra, Leibniz deixa por esclarecer qual o *fundamento* de tal significado. Em causa está a própria verdade de uma proposição. Se, como referimos acima, “a verdade de uma proposição não pode ser conhecida a menos que o significado das palavras seja conhecido”, qual é o valor de verdade de um determinado significado? Além da origem ou do uso – ou, se se preferir, internamente à própria origem ou uso –, o que é que valida um significado em detrimento de outro?

A questão não é de menor importância, nem mesmo para o próprio autor. Considere-se, a título de exemplo, uma célebre passagem da *Dissertatio praeliminaris*, onde Leibniz critica o radicalismo do pensamento hobbesiano, afirmando que o autor inglês lhe parece *mais do que nominalista (plusquam nominalis)*¹⁹. O motivo desta observação reflete-se nas seguintes palavras:

¹⁸ Como Leibniz refere, «istis resolutionibus terminorum (...) solidaretur *judicium*, unde etiam in perfecta demonstratione nihil fit aliud, quam talis in ultima et notissima resolutio, subiecti nimirum et praedicati in definitiones, et terminorum definitionem ingredientium rursus in definitiones». *Dissertatio praeliminaris*, A VI, ii, 411. Com efeito, de acordo com Leibniz, o processo de *análise*, enquanto decomposição ou resolução das noções complexas, seria essencial não só para alcançar as primordiais noções simples, como também para averiguar a validade de um conceito a partir da consideração dos termos que entram na sua composição – o que tornaria a *análise* um instrumento indispensável para a formulação de uma *ars judicandi*. Note-se, por outro lado, que o inverso da análise, o processo de *síntese* – enquanto combinação de noções simples em noções complexas – abriria o caminho para a descoberta de novas noções, tornando-se fundamental na instituição de uma verdadeira *ars inveniendi* (cf., por exemplo, *Dissertatio de arte combinatoria*, 1666, Problemata, §64 e §67, A VI, i, 194-195; ou, mais especificamente, *De synthesi et analysi universali seu arte inveniendi et judicandi*, verão de 1683 – início de 1685 (?), A VI, iv, 544). Na verdade, estes dois processos não só estão na base de uma das primeiras obras de Leibniz, a *Dissertatio de arte combinatoria*, como também irão ocupar um lugar seminal no intento transversal a todo o pensamento leibniziano: a formulação de uma *característica universal*. Sobre os precoces estudos em torno das noções simples e dos termos complexos e a sua relação com a *Dissertatio de arte combinatoria*, a criação de um *alfabeto dos pensamentos humanos* e a composição de uma *característica universal*, cf. *De numeris characteristicis ad linguam universalem constituendam*, Primavera-Verão de 1679 (?), A VI, iv, 264-266.

¹⁹ Cf. *ibid.*, A VI, ii, 428.

Não contente, como os nominalistas, em reduzir os universais a nomes, <Hobbes> afirma que a própria verdade das coisas consiste em nomes, e, o que é mais importante, que a verdade depende do arbítrio humano, uma vez que a verdade depende das definições dos termos, e as definições dos termos dependem do arbítrio humano.²⁰

Se, segundo a leitura leibniziana de Hobbes, a verdade das coisas reside nas palavras – e estas, por sua vez, na arbitrariedade humana – o que é que impede Leibniz de aderir a uma posição idêntica à do autor inglês? Por outras palavras, se Leibniz considera errada a fundamentação da verdade no arbítrio humano, qual é então o fundamento que propõe? Em última análise, se “uma definição não é mais do que o *significado expresso* pelas palavras”, o que é que confere valor de verdade a uma determinada expressão?

Um princípio de resposta parece encontrar-se na própria noção de verdade que Leibniz apresenta na *Dissertatio praeliminaris*. Para o autor, do mesmo modo que «[u]m enunciado *claro* é aquele do qual todos os significados das palavras são conhecidos»²¹, «[u]m enunciado *verdadeiro* é aquele que será sentido pelo sensiente e pelo meio corretamente disposto»²². A verdade é assim dita depender daquele que sente – o ser sensiente –, como também da correta disposição do meio que permite ao sensiente sentir aquilo que sente. De resto, o fundamento *sensível* da conceção de *verdade* e – através desta – da noção de *significado*, é sublinhado uma vez mais nas notas e correções que o autor faz à edição original da *Dissertatio praeliminaris*. Leibniz acrescenta justamente a palavra *significado* à passagem acima citada: «[u]m enunciado *verdadeiro* é aquele do qual o *significado* será sentido pelo sensiente e pelo meio corretamente disposto»²³.

²⁰ «Non contentus enim cum Nominalibus universalia ad nomina reducere, ipsam rerum veritatem ait in nominibus consistere ac, quod maius est, pendere ab arbitrio humano, quia veritas pendeat a definitionibus terminorum, definitiones autem terminorum ab arbitrio humano». *Ibid.*, A VI, ii, 428-429. Sobre a posição hobbesiana ver, por exemplo: HOBBS, T. (1839-1845a), vol. I, *De Corpore*, I, iii, §§8-9, 32-33; *ibid.*, IV, xxv, §1, 316; *ibid.*, vol. II, *De Cive*, III, xviii, §4, 418-419; ou *ibid.*, vol. III, *Leviathan*, I, iv, 23-24 e 26-27.

²¹ «*Clara* est oratio cuius omnium vocabulorum significationes notae sunt». *Dissertatio praeliminaris*, A VI, ii, 408-409.

²² «*Vera* est oratio quae sentiente et medio recte disposito sentietur». *Ibid.*, A VI, ii, 409.

²³ «*Vera* est oratio cuius *significatum* sentiente et medio recte disposito sentietur». *Ibidem*, primeira nota de rodapé, sublinhado nosso.

O fundamento do significado – ou, se se quiser, de uma expressão com valor de verdade – parece deste modo alicerçar-se sobre a sensação, ou melhor sobre aquilo que “será sentido pelo sensiente”. Tanto mais que Leibniz acrescenta, já no texto original: «a medida da clareza é o entendimento; a da verdade é o sentido»²⁴. Na exata “medida” em que a verdade tem por fundamento o “sentido”, o fundamento do “significado *expresso* pelas palavras” – numa proposição verdadeira – parece repousar na sensação. Porém, o que é que significa exatamente *sentir* um significado? Será que *sentir* um significado é o equivalente à fundação do significado no sentido?

Embora Leibniz considere a sua definição de verdade como a mais verdadeira²⁵, a mesma não parece atender a um dos critérios basilares na formulação de um enunciado verdadeiro: o critério da clareza. Ao referir que “um enunciado *verdadeiro* é aquele do qual o *significado* será sentido pelo sensiente e pelo meio corretamente disposto”, Leibniz deixa em aberto qual a sua interpretação específica das noções de *sentir*, *sensiente* e *meio*, assim como a respetiva conexão entre estas noções e a sua conceção de verdade.

Se o sentir for constituído apenas pela experiência sensível, poder-se-ão formular enunciados verdadeiros apenas com base na experiência? Se a verdade de um enunciado depender apenas da sensação de um ser que sente – o sensiente –, poder-se-á considerar que um enunciado verdadeiro é totalmente independente de qualquer ato judicativo do entendimento?

Por outro lado, o que devemos entender pela palavra “meio” (*medium*)? Será que o meio se refere a algo que medeia a relação entre o sujeito e o objeto – como seria o caso dos sentidos? Significaria isso uma relação indireta – porque mediada pelos sentidos – entre o sujeito e o objeto? Ou será que a palavra meio não se refere aos sentidos, mas apenas às condicionantes externas propícias à constituição de uma determinada sensação?

Longe de corresponderem a uma resposta última a estas questões, os exemplos que Leibniz utiliza para demonstrar a relação entre a *verdade* e o *sentido* configuram,

²⁴ «[C]laritatis mensura intellectus, veritatis sensus». A VI, ii, 409.

²⁵ «*Vera* est oratio quae sentiente et medio recte disposito sentietur (...): quae unica est, et *verissima veritatis definitio*, quicquid etiam hactenus sit dictum, et ex qua omnes recte judicandi Canones demonstrari possunt». *Ibidem*, sublinhado nosso.

por assim dizer, um prolongamento das problemáticas mencionadas. Segundo o autor, para que o enunciado «Roma está situada no Tibre» seja verdadeiro, é necessário que o «sensible não seja cego nem surdo, e que o meio, ou *intervalo*, não seja muito grande»²⁶. A associação dos sentidos ao sensible – note-se que não ser cego ou surdo é algo que Leibniz reporta diretamente ao ser que sente – parece excluir a interpretação do termo “meio” como algo que se refere aos próprios sentidos. A permutabilidade entre os termos “meio” e “intervalo” parece igualmente confirmar esta hipótese. De resto, a consideração de que o meio não deve ser “muito grande” torna inteligível a sua interpretação enquanto algo referente aos sentidos. Consequentemente, mais do que designar a correta disposição dos sentidos em si mesmos, o “meio corretamente disposto” parece referir-se às condicionantes específicas da relação entre o ser que sente e o objeto dos sentidos na constituição de uma determinada sensação.

Não obstante, se o meio não se refere aos sentidos, será que isso significa que o objeto da sensação é imediatamente apreendido pelos sentidos? A resposta parece ser negativa. Como mencionado anteriormente, a própria palavra *medium* sugere a existência de um mediador, isto é, de algo que medeia a relação entre o objeto e a sua apreensão sensível. Mas em que é que consiste essa mediação? A pergunta não deixa de ser relevante, até porque – como se verá mais à frente²⁷ – o significado da palavra *medium* não será o mesmo noutros escritos leibnizianos.

Segundo o exemplo que Leibniz apresenta na *Dissertatio praeliminaris*, o *medium* parece passível de ser interpretado como a *disposição* ou *situação* do objeto dos sentidos face ao sensible. Como o autor refere relativamente ao enunciado “Roma está situada no Tibre”, posto que o sensible esteja na plena posse dos seus sentidos e que o meio ou intervalo não seja demasiado grande:

²⁶ «Haec oratio: *Roma ad Tiberim sita est*, ideo vera est, quia ut sentiam quod dicit, nihil aliud requiritur, quam ut sentiens et medium recte se habeat; *sentiens nimirum nec sit coecus, nec surdus, medium seu intervallum non sit nimis grande*». *Ibidem*, sublinhado nosso.

²⁷ Cf. cap. 2.

[S]e eu estiver em Roma ou perto de Roma, seguir-se-á que eu *verei* num mesmo olhar a cidade e o rio e, por conseguinte, que esta cidade está <situada> neste rio; e além disso *ouvirei* esta cidade ser chamada ‘Roma’ e o rio ‘Tibre’.²⁸

Por outras palavras, para que o enunciado “Roma está situada no Tibre” seja verdadeiro basta que: (i) o ser que sente (o *sensiente*) esteja em Roma; (ii) que este *veja* que a cidade está situada no rio; e (iii) que *ouça* que a cidade se chama Roma e que o rio se chama Tibre. Estas três condições, na medida em que designam a *disposição* ou *situação* do objeto dos sentidos face ao sensiente (e vice-versa), parecem corresponder ao que Leibniz designa por “meio corretamente disposto”.

A correta disposição do “meio” seria assim constituída pela *situação* do sensiente face ao objeto dos sentidos – subentendida pelos verbos “estar” e “ver” – em concordância com a *confirmação* por terceiros da correspondência entre aquilo que o sensiente vê e aquilo que ouve ser-lhe chamado. Uma confirmação, importa sublinhar, na qual se encontra implícita a validação da realidade do objeto dos sentidos – abrindo espaço a um esboço, ainda que primário, de intersubjetividade. Porém, face a esta leitura do “sentido” e da correta disposição do “meio”, uma pergunta permanece: qual a real importância da sensação face ao valor de verdade de uma determinada proposição?

Uma interpretação ao pé da letra da última passagem citada, parece implicar que o sensiente esteja de antemão na posse de conceitos como ‘cidade’ e ‘rio’. Apenas com o conhecimento prévio destes conceitos poderia o mesmo compreender a que se referem os nomes próprios “Roma” e “Tibre”. Contudo, será válida esta interpretação? A sê-lo, qual o fundamento do significado das palavras ‘cidade’ e ‘rio’²⁹?

²⁸ «His positis, si ego sim Romae aut prope Romam, fiet ut *videam* eodem obtutu urbem et flumen, et ita urbem hanc esse ad hoc flumen, *audiam* vero urbem hanc dici Romam, fluvium Tiberim». *Dissertatio praeliminaris*, A VI, ii, 409.

²⁹ Marcelo Dascal apresenta uma leitura idêntica a esta. Embora a passagem seja longa, vale a pena citá-la pela sua clareza. Para o autor, o enunciado “Roma está situada no Tibre” é verdadeiro porque «um observador ‘normal’ em condições normais de visibilidade e audibilidade seria capaz de determinar, apenas com a ajuda dos seus ‘sentidos’, que aquilo que é descrito no enunciado é de facto o caso. Mas para o fazer (...) não é suficiente que o observador abra os olhos e ouça. Quando alguém ouve ‘a cidade ser chamada de Roma’, por exemplo, o mesmo está a usar não só os sentidos da audição e da visão mas muito mais que isso: a) *ouve* uma sequência de sons e identifica-a como pertencendo à categoria ‘palavras em português’ (e na sua mente uma imagem acústica correspondente é formada); b) *vê* um certo objeto e identifica-o como pertencendo à categoria ‘cidades’ (e na sua mente uma imagem visual correspondente é formada); c) *sabe* como associar a imagem acústica com a visual por meio das

Por outro lado, se aceitarmos as condições que Leibniz propõe para a atribuição de valor de verdade a um enunciado, significa isso que todos os enunciados verdadeiros dependem da experiência sensorial – mediada ou não – do próprio sujeito que o profere? Será que a validade de um enunciado se encontra sempre na dependência da sua confirmação por terceiros? Não representariam estas duas hipóteses um obstáculo para o avanço quer do conhecimento de cada coisa concreta, quer do conhecimento das coisas abstratas, quer do conhecimento em geral?

O exemplo que Leibniz menciona de seguida não só amplifica estas questões, como dá origem a outras igualmente problemáticas. Ao contrário do exemplo anterior – que tem por referência um enunciado concreto –, o exemplo seguinte refere-se a um enunciado abstrato. Segundo o autor, para que o enunciado “o número dois é par” seja verdadeiro, é necessário que: (i) se veja, ouça, toque ou pense no número dois – isto é, que se veja um e um; (ii) se tenha já um conhecimento prévio da definição de *dois*, seja pela audição, seja pela leitura; (iii) se vejam duas partes no número dois, iguais uma à outra, formando um todo; (iv) se conheça de antemão a definição de *par* – uma vez mais, percebida pela audição ou pela leitura – e que um número cujas duas partes são iguais e formam um todo corresponde a esta definição³⁰.

relações semânticas ‘nome de’ e ‘referência a’. (...) É, portanto, manifesto que a ‘sensação’ mencionada na definição de verdade de Leibniz diz respeito não só aos sentidos ‘externos’, mas também às ‘operações mentais’ como ‘conhecer uma certa relação semântica’, ‘compreender uma definição’ e ‘pensar em’. A possibilidade de determinar o valor de verdade de um enunciado requer a capacidade de efetuar tais operações». DASCAL, M. (1987), p. 100-101.

³⁰ «[H]aec oratio: *binarius est par* vera est, quia si video (audio, tango, cogito) binarium, video unum et unum (per definitionem *binarii* ex auditu lectuve perceptam), et nihil ultra; video igitur duas partes binarii totum absolventes, unum et unum, easque inter se aequales, quia unum uni aequale est. Numerus autem cujus duae partes totum absolventes seu integrantes sunt aequales dicitur *Par* (per definitionem *Paris* lectu audituve perceptam). Ergo qui sentiet propositum numerum esse binarium, sentiet esse parem, et ideo propositam orationem esse veram». *Dissertatio Praeliminaris*, A VI, ii, 409. Relativamente ao enunciado presente neste exemplo, importa ressaltar que a sua designação como ‘enunciado abstrato’ difere do modo como Leibniz compreende e problematiza a questão dos termos abstratos na *Dissertatio Praeliminaris*. Embora o par concreto/abstrato ocupe um lugar central na discussão em torno dos termos que podem ou não ser utilizados no discurso filosófico, a terminologia que Leibniz aplica aos diferentes termos que constituem uma proposição apresenta outras variações além do par mencionado. Neste contexto, os termos “dois” ou “par”, mais do que se encaixarem – do ponto de vista terminológico – na categoria dos ‘termos abstratos’, parecem pertencer ao que Leibniz designa por *termos técnicos* – que, regra geral, se aplicam aos conceitos da matemática e da geometria (cf. *ibid.*, A VI, ii, 411-412). Não obstante, para além de não ser absolutamente claro se os termos técnicos constituem uma categoria independente dos termos abstratos, ou uma subcategoria dos últimos, Leibniz também não é explícito sobre o carácter ontológico deste tipo de termos. Neste sentido, apesar do autor defender que tanto os termos técnicos como os termos abstratos devem ser evitados tanto quanto possível, não parece ser possível afirmar que o seu posicionamento face à ontologia dos

Antes de mais, retomando o modo como Leibniz define um enunciado verdadeiro – repitamo-lo, um enunciado cujo “significado será sentido pelo sensiente e pelo meio corretamente disposto” –, não é fácil compreender como é que esta definição se aplica a um enunciado abstrato. Bem entendido, a invocação da sensação percorre todo o exemplo, desde o próprio acesso aos termos que nele se encontram implicados – como ‘ver’, ‘ouvir’, ‘tocar’ ou ‘pensar’ no número dois – à aquisição das suas respetivas definições – como o conhecimento de definições pela ‘audição’ ou pela ‘leitura’. No entanto, como é que se deve interpretar a correta disposição do “meio” aplicada a este enunciado?

Se no exemplo anterior parecia viável uma compreensão do termo “meio” enquanto *disposição* ou *situação* do objeto dos sentidos face ao sensiente, não é absolutamente claro ‘como’ ou até mesmo ‘se’ a mesma pode ser empregue aqui. O problema reside justamente na abstração do enunciado. Qual é que poderia ser a correta disposição ou situação do ‘número dois’ – entendido como o objeto dos sentidos – face ao sensiente?

A questão inversa, por seu turno, conduz-nos, tal como no exemplo anterior, à problemática da pré-aquisição conceptual, colocando em causa a real importância da sensação face ao valor de verdade de um enunciado. Se ao invés da pergunta ‘qual a correta disposição do número dois face ao sensiente’, interrogarmos ‘qual a correta disposição do sensiente face ao número dois’ – i.e. ‘de que modo deve o sensiente estar ‘disposto’ para que possa sentir que o que sente é o número dois’ –, parece inevitável responder que a correta disposição do sensiente se encontra primariamente dependente do conhecimento da definição de ‘dois’. A ser assim, a própria possibilidade de *sentir* o número dois depende da capacidade intelectual de *conhecer* a sua definição.

Ora, se a sensação se encontra na dependência da intelecção, será lícito apontar a sensação como fundamento da verdade? De resto, quando Leibniz conclui que «quem *sentir* que um determinado número é dois, *sentirá* que esse número é par»³¹,

termos abstratos – do qual resultará a sua rejeição quase completa (cf. *ibid.*, A VI, ii, 417 e ss.) – se aplique de igual modo aos termos empregues no exemplo em análise.

³¹ «[Q]ui *sentiet* propositum numerum esse binarium, *sentiet* esse parem». Sublinhado nosso. Cf. citação mencionada na nota anterior.

mais do que demonstrar que é a sensação que funda a verdade de um enunciado, o autor parece apontar para uma sensação cuja forma é estabelecida por um conteúdo conceptual pré-adquirido.

Embora Leibniz procure nos dois exemplos fundar a verdade na sensação, o segundo exemplo torna-se mais problemático porque coloca a verdade explicitamente na dependência do conhecimento prévio das definições dos termos utilizados. Por mais que as definições dos termos utilizados num enunciado abstrato possam ser obtidas por meio da experiência sensível (como a ‘audição’ ou a ‘leitura’), o seu fundamento não parece pertencer necessariamente – ou, pelo menos, exclusivamente – ao domínio da sensação, mas à capacidade intelectual de abstração e conceptualização. Dado dependerem de uma definição, os termos presentes nos enunciados abstratos – e, conseqüentemente, a verdade dos próprios enunciados onde estes se encontram presentes – convocam um retorno à palavra e ao significado, e, como tal, um retorno ao questionamento sobre o fundamento do significado.

Ao reportar o verbo *expressar* à noção de *significado*, Leibniz abre o caminho a uma interpretação semântica da noção de expressão. No entanto, do ponto de vista semântico, nada de novo parece ser acrescentado ao conceito de expressão. Na afirmação “uma definição não é mais do que o significado expresso pelas palavras”, aquilo que as palavras exprimem – enquanto referência a algo de outro que se procura explicar – não diverge muito da noção de expressão na sua aceção mais comum – i.e. algo que manifesta outra coisa diferente de si mesmo.

Poder-se-ia assim concluir que o lugar da expressão não ultrapassa a dimensão semântica do discurso. Porém, a dimensão semântica do discurso é algo que carece de fundamento. A legitimidade de um determinado significado – e, com ele, de uma determinada definição – não é um dado adquirido à partida. Como tal, se a atribuição de um determinado significado a uma determinada palavra é algo que requer validação, importa compreender qual é o critério que fundamenta uma atribuição válida.

É no esforço de legitimação do significado – em oposição ao mero arbítrio – que encontramos o impulso desencadeador da problematização em torno da verdade de um enunciado, e com ele da expressão enquanto “significação significada”. Da mera

dimensão semântica do significado – e da expressão – passamos à questão matricial da *verdade*, onde o *sentir* se afigura como critério fundador.

Apesar de colocar a verdade na dependência do que é “sentido pelo sensiente e pelo meio corretamente disposto”, Leibniz não apresenta uma formulação acabada da sua interpretação do verbo *sentir*, nem do modo como compreende a *correta disposição do meio*. Os exemplos que apresenta na *Dissertatio praeliminaris* não só não clarificam estes termos, como parecem reclamar um eterno retorno à linguagem e ao intelecto enquanto fundamento.

A este respeito, não deixa de haver uma certa circularidade nos exemplos mencionados. Para apurar a verdade de um enunciado – constituído por palavras e, portanto, comportando uma dimensão intrinsecamente linguística – é necessário que o sujeito *sinta* não só a conformidade do mesmo com a experiência dos ‘sentidos externos’, mas principalmente que *sinta* a conformidade do próprio enunciado com os conceitos que nele se encontram implicados – conceitos estes igualmente constituídos por palavras e, portanto, assentes na linguagem. Noutros termos, a verdade de um determinado conjunto – *proposicional* – de palavras assenta na verdade de um conjunto – *conceptual* – de palavras que, por sua vez, encontra o seu fundamento em outros conjuntos – conceptuais – de palavras. Porém, pode a palavra ser fundamento de si mesma? Se não puder, qual é então o seu fundamento?

Por outro lado, se para apurar a verdade de um enunciado é necessário que o sujeito *sinta* a sua conformidade com os conceitos que nele se encontram implicados – conceitos estes que o sujeito deve conhecer de antemão –, poder-se-á considerar legitimamente a sensação como fundamento da verdade? Não estará antes a sensação na dependência da intelecção? Quando Leibniz refere que “a verdade de uma proposição não pode ser conhecida a menos que o significado das palavras seja conhecido”³², não estará o autor precisamente a referir-se ao conhecimento intelectual, ou mais especificamente ao entendimento, como fundamento da verdade? A ser assim, como compreender a passagem onde Leibniz afirma que “a medida da clareza é o entendimento; a da verdade é o sentido”?

³² Ver início do presente capítulo.

A *Dissertatio praeliminaris* não oferece uma resposta final a estas questões. Ainda assim, não deixa de ser relevante observar que a sensibilidade ocupa um lugar mais do que secundário na primeira filosofia leibniziana. Contudo, se a sensação depende do entendimento, nomeadamente do conhecimento de conceitos e respetivas definições, o que é que funda o valor de verdade de uma determinada definição? Se “uma definição não é mais do que o significado expresso pelas palavras”, qual é afinal o fundamento da expressão enquanto “significação significada”? Mais do que uma questão semântica, ou melhor, em virtude da sua genética semântica, a noção de expressão aponta desde logo para uma problemática de ordem epistémica, nela encontrando-se implicada o estatuto da sensibilidade face ao entendimento.

2. Sensibilidade e imaginação

Embora a *Dissertatio Praeliminaris* à obra de Nizolius deixe muitas interrogações em aberto, nela encontram-se três temas de especial relevância para uma compreensão genética do conceito de expressão. Em primeiro lugar a demarcação deste conceito como *relação de significação*, nomeadamente no seio da conceção de definição. Em segundo, a crítica ao convencionalismo hobbesiano – ou seja, a crítica a uma leitura arbitrária ou convencional da verdade, enraizada no fundamento convencional do significado³³. Em terceiro, a tentativa de superar esse mesmo convencionalismo, apresentando como alternativa um fundamento não arbitrário do significado. A importância de cada um destes três temas justifica-se não só pela presença de cada um nos escritos posteriores à redação da *Dissertatio praeliminaris* – nos anos subsequentes a 1670 –, mas também pelo modo como Leibniz procura desenvolver e reformular a ligação entre os três.

Por volta de 1670 e 1671, num esboço da introdução aos *Elementa juris naturalis*, Leibniz retorna à noção de *expressão*, apelando agora à noção de *ideia* como fundamento do significado implicado numa definição. Ao sustentar que a doutrina do direito pertence às ciências que dependem das definições e das demonstrações da razão – não dependendo nem da experiência, nem dos sentidos –, Leibniz refere que os decretos daquelas ciências provêm de uma «imaginação clara e distinta, que Platão chamava Ideia, e que *expressa* em palavras é o mesmo que uma definição»³⁴.

³³ Cf. cap. 1. Apesar de Hobbes nunca afirmar *ipsis verbis* que ‘a verdade é arbitrária’, a interpretação convencionalista de Hobbes não parece ser apenas uma idiosincrasia Leibniziana. Como Marine Picon nota: «a apresentação de Hobbes como *plusquam nominalis*, desde o *Prefácio a Nizolius* de 1670 até aos ensaios de 1680, ocorre num contexto onde o arbitrarismo hobbesiano era já um lugar comum do debate intelectual europeu». PICON, M. (2017), p. 53-74. Sobre este tema, cf. ainda, HÜBENER, W. (1977), p. 77-100 e LEDUC, C. (2017), p. 35-52.

³⁴ «Doctrina iuris ex earum numero est, quæ non ab experimentis, sed definitionibus, nec à sensuum, sed rationis demonstrationibus pendent, et sunt, ut sic dicam, iuris non facti. (...) Quare mirum non est harum scientiarum decreta æternæ veritatis esse, omnia enim conditionalia sunt, nec tradunt, quid existat, sed quid suppositam existentiam consequatur: Nec à sensu descendunt, sed *clara distinctaque imaginatione*, quam Plato Ideam vocabat, quæque verbis expressa idem quod definitio est». *Elementa juris naturalis*, 1670-1671, §I, A VI, i, 460. Sublinhado nosso. Poucas linhas abaixo desta passagem, Leibniz repete uma vez mais: «clara distinctaque imaginatione, id est cùm verbis exprimitur definitione». *Ibidem*. Sublinhado nosso.

Em si mesmo, o uso do verbo *expressar* não diverge muito do modo como Leibniz o emprega na *Dissertatio praeliminaris*³⁵. Em ambos os textos o verbo é utilizado por referência à sua *dimensão semântica* – ou seja, a algo de outro que se procura significar, explicar ou tornar manifesto –, e ambos os textos mantêm que uma definição é algo que é *expresso* por palavras. Porém, entre os dois textos há uma diferença basilar: o fundamento da *definição*.

Se, como analisado no capítulo precedente, a *Dissertatio praeliminaris* apresenta o *sentir* como critério fundador dos enunciados verdadeiros e das definições neles contidas, nos *Elementa juris naturalis* o fundamento da definição parece ser transferido da sensibilidade para o entendimento. As definições já não são apenas “o significado expresso pelas palavras”, mas as próprias *ideias* expressas em palavras. Tendo em conta a simpatia manifesta pelo nominalismo na *Dissertatio praeliminaris*, não deixa de ser curioso – e em certa medida controverso – observar Leibniz invocar não apenas a noção de *ideia*, mas a noção *platónica* de ideia³⁶.

Não obstante, neste escrito Leibniz é omissos relativamente à determinação do conceito de *ideia*. Para além de não apresentar nenhuma definição de ideia, o autor também não tece qualquer consideração sobre o seu estatuto ontológico, a sua caracterização a nível epistémico, ou o seu fundamento³⁷. Mesmo quando descreve a *ideia* como uma “imaginação clara e distinta”, Leibniz deixa por referir o que deve ser entendido por *imaginação*, *clareza* ou *distinção*³⁸.

De resto, se na *Dissertatio Praeliminaris* a noção de clareza denotava apenas o conhecimento do significado³⁹, neste escrito a clareza encontra-se associada à

³⁵ «[D]efinitio enim nihil aliud est, quam significatio verbis expressa; seu brevius, significatio significata». *Dissertatio praeliminaris*, A VI, ii, 411. Cf. capítulo anterior.

³⁶ Como Christian Leduc refere, «[n]a sua origem, <a tradição nominalista> reagia antes de mais à tese platónica segundo a qual existiriam formas inteligíveis <reais>, ou seja, um mundo transcendente constituído por universais». LEDUC, C. (2009), p. 21. A referência a Platão neste escrito não deixa de levantar uma interrogação sobre o verdadeiro comprometimento de Leibniz com a tradição nominalista.

³⁷ Note-se que nos escritos leibnizianos deste período específico a conceção de *ideia* encontra-se problematizada sobretudo na sua dimensão metafísica, sendo relegada para um plano secundário a sua análise e fundamentação a nível epistémico. A este respeito cf., por exemplo, *De transsubstantiatione*, 1668 (?) A VI, i, 511-512; anotações sobre a *Demonstratio possibilitatis mysteriorum eucharistiae*, 1668 (?), A VI, i, 513; ou, carta a Magnus Wedderkopf, maio de 1671, A II, i, 186.

³⁸ Que a referência a uma “imaginação clara e distinta” possa denotar uma aproximação a Descartes – ou a outros autores representantes do cartesianismo – constitui apenas uma explicação muito parcial deste termo. A ausência de uma diferenciação entre os termos *ideia* e *imaginação* é prova disso mesmo.

³⁹ Cf. *Dissertatio Praeliminaris*, A VI, ii, 409, ver início do capítulo anterior.

possibilidade de uma definição⁴⁰. Na medida em que a resolução de cada termo envolvido numa definição não implique contradição dos termos entre si, a definição é *possível*. No entanto, esta resolução não poderia ser feita sem um conhecimento *claro* da própria definição e dos termos nela envolvidos. Consequentemente, ainda que necessária, a clareza não é suficiente para garantir a verdade quanto à existência daquilo que é definido, mas apenas a sua *possibilidade*⁴¹.

Esta mudança na interpretação da noção de clareza indicia aquela que será uma das preocupações centrais de Leibniz durante este período: a determinação da noção de *possibilidade* e a sua relação com os conceitos de *verdade* e de *existência*⁴². No entanto, se aquilo que é claro traduz o que é possível, como compreender a noção de clareza por ligação à noção de imaginação? Será que uma ‘imaginação clara’ equivale ao mesmo que uma ‘ideia clara’? Se as duas noções não forem equivalentes, o que é que as distingue? Leibniz não nos responde. Ainda assim, este escrito coloca um novo problema com o qual o autor se debaterá no evoluir da própria noção de expressão: a relação entre *expressão* e *ideia*⁴³.

Pese embora este pequeno prelúdio entre as noções de *expressão* e *ideia*, em 1672⁴⁴, na primeira versão de um escrito intitulado *Accessio ad arithmeticae infinitorum*, Leibniz retoma os três temas mencionados no início deste capítulo – i.e. a conexão da noção de expressão com a noção de definição; a crítica ao convencionalismo hobbesiano; e o retorno à sensibilidade como fundamento⁴⁵. Depois

⁴⁰ Depois de observar que uma “imaginação clara e distinta”, ou *ideia*, quando “expressa em palavras é o mesmo que uma definição”, Leibniz refere «quicquid autem clarè intelligi potest, non verum quidem semper, possibile est tamen, imò et tunc verum est quoties de possibilitate sola quaestio est». *Elementa juris naturalis*, §1, A VI, i, 460.

⁴¹ Cf. *ibidem*.

⁴² Uma preocupação que culminará na distinção entre *definições nominais* – definições que apenas contêm as marcas para discernir a coisa definida de todas as outras coisas – e *definições reais* – definições que demonstram a *possibilidade* da coisa definida. Cf., por exemplo, *De organo sive arte magna cogitandi*, março-abril de 1679 (?), A VI, iv, 158-160; *De synthesi et analysi universali seu arte inveniendi et judicandi*, verão de 1683 – início de 1685 (?), A VI, iv, 539-543; *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, verão-novembro de 1684, A VI, iv, 589; *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, verão de 1703 – verão de 1705, III, iii, §18, A VI, vi, 294-295.

⁴³ Cf. cap. 4 e cap. 5.

⁴⁴ Dois anos após a redação da *Dissertatio Praeliminaris*.

⁴⁵ A *Accessio ad arithmeticae infinitorum* encontra-se identificada na Edição da Academia como uma carta destinada a Jean Gallois, que teria sido redigida por volta do final de 1672. Na realidade, trata-se de um artigo destinado à publicação no *Journal des Sçavans*, que deveria ser enviado a Gallois, seu editor. É provável que o artigo não tenha chegado a ser enviado – por um lado, devido à interrupção da publicação no final de 1672, por outro, devido ao facto de o mesmo se encontrar desatualizado quanto

de uma longa exposição de cariz matemático referente à soma de séries aritméticas e geométricas, assim como à discussão sobre a impossibilidade do *número infinito*, Leibniz retoma a crítica a Hobbes. Em termos não muito distantes dos que havia utilizado na *Dissertatio praeliminaris*, Leibniz afirma aqui que o verdadeiro erro de Hobbes foi considerar que a verdade de todas as proposições depende do arbítrio humano⁴⁶.

Contrariamente à *Dissertatio praeliminaris*, onde Leibniz procura fundar a verdade na *sensação*, não deixando, no entanto, de a vincular à dimensão linguística dos enunciados verdadeiros, a *Accessio ad arithmetica infinitorum* demarca-se pela afirmação de um fundamento exterior ao discurso. Como Leibniz refere:

[Em] primeiro lugar, devem ser excetuadas aquelas <proposições> que assentam nos sentidos, como seja que *eu me sinto a mim mesmo sensiente*; mas também as que se demonstram a partir daquelas cujo conhecimento se obteve pelos sentidos, recorrendo às definições, como sejam aquelas que se demonstram com base na precedente: que *eu sinto* ou *penso*, e igualmente que *eu sou*.⁴⁷

Note-se que Leibniz não nega a existência de proposições dependentes do arbítrio humano. Contudo, entre as proposições arbitrárias – ou com algum grau de arbitrariedade – devem excetuar-se desde logo as que se fundam nos *sentidos*⁴⁸. No que à verdade diz respeito, as *primeiras proposições* não pertencem ao domínio arbitrário ou convencional da linguagem, mas à *evidência* do *sentir*.

ao seu conteúdo matemático à data do reaparecimento da publicação, no início de 1674 (cf. A II, i, 342). Dada a forma e o objetivo com que este texto foi escrito, em vez da designação epistolar escolhida pela Edição da Academia, optou-se por designá-lo segundo o título que lhe foi atribuído por Leibniz.

⁴⁶ «In eo vero lapsus est Hobbius, quod colligit veritatem omnium propositionum esse ab arbitrio humano». *Accessio ad arithmetica infinitorum*, A II, i, 350. Note-se que na *Dissertatio praeliminaris* não há qualquer referência à palavra erro (*lapsus*), o que por si só indicia um agravamento da posição de Leibniz face a Hobbes (cf. *Dissertatio praeliminaris*, A VI, ii, 428-429). A crítica a este aspeto da filosofia hobbesiana continuará presente nos escritos leibnizianos posteriores: cf., por exemplo, *De synthesi et analysi universali seu arte inveniendi et judicandi*, A VI, iv, 542; ou, carta a Jean Gallois, fim de outubro de 1682, A II, i, 833-834.

⁴⁷ «Primum enim eae quae a sensu constant, ut *me a me sentire sentientem*, excipiendae sunt: sed et eae quae ex sensu cognitis, adhibitis definitionibus, demonstrantur, ut quae ex praecedenti demonstrantur: *me sentire* seu *cogitare*, item: *me esse*». *Accessio ad arithmetica infinitorum*, A II, i, 350.

⁴⁸ Neste texto, como em muitos outros, Leibniz utiliza uma compreensão lata dos *sentidos*. Aquilo que é *sentido* reporta-se não só ao que resulta dos *sentidos externos* – como a visão, a audição, etc. –, mas também ao que decorre do *sentido interno* – tal como a sensação *interna* do próprio sentir (o ‘sentir-se a si mesmo como sensiente’) ou a sensação *interna* de uma determinada operação mental. Sobre este aspeto cf. DASCAL, M. (1987), p. 122, nota 16.

Não se trata aqui, no entanto, de um sentir reportado à conformidade da sensação relativamente a um determinado conceito ou enunciado, ou até mesmo de um sentir assente no acordo entre uma sensação e o seu objeto. Numa palavra, não se trata aqui de um sentir intencional. O ‘sentir’ que serve de fundamento às proposições verdadeiras é um *sentir interno* à própria sensação: *eu sinto-me sentir*⁴⁹.

Na evidência intrínseca à sua *autorreferencialidade*, o *eu sinto-me sentir* é investido de um estatuto fundacional por relação à verdade, dotado de anterioridade face às restantes verdades. É a partir do ‘sentir-se a si próprio sensiente’ que se torna possível – com o auxílio das definições – afirmar o ‘eu penso’ ou o ‘eu sou’. Por outras palavras, é a primordialidade do sentir que torna possível a formulação de outros enunciados verdadeiros.

É justamente por relação à evidência do sentir que se assiste a um reaparecimento da noção de *medium*:

Com efeito, é certo pelos sentidos que eu me sinto sensiente. Logo, que *eu me sinto sensiente* imediatamente, ou sem mediador [*sine medio*], já que entre mim e mim mesmo, ou seja, na mente, não há nenhum mediador [*medium nullo est*]. O que se sente imediatamente é imediatamente sensível. O que é imediatamente sensível, é sensível sem erro (porquanto todo o erro provém do mediador sensível [*medio sentiendi*], tal como suponho dever ser demonstrado noutro lugar).⁵⁰

⁴⁹ Como Adelino Cardoso observa, «[n]a sua ambiguidade, o vocábulo *sentir* recobre aqui o campo da afectividade e o da sensibilidade, que surgem acopladas em termos que indiciam o *primado da afectividade pura sobre a sensibilidade intencional*. É por ela que o sentir ganha o carácter *auto-referencial* que lhe confere o seu estatuto de *fundamento*». CARDOSO, A. (2005), p. 249. A exposição que em seguida se apresenta encontra-se em linha com a interpretação de Adelino Cardoso relativamente ao escrito em análise, cf. *ibid.*, p. 247-251.

⁵⁰ «Sensu enim certum est, me a me sentiri sentientem. Ergo *me sentientem* sentiri immediate, seu *sine medio*, inter me enim et me, in mente scilicet, *medium nullum est*. Quicquid immediate sensitur, id immediate sensibile est. Quicquid immediate sensibile est, *sine errore sensibile est* (omnis enim error à medio sentiendi, ut alibi demonstrandum suppono)». *Accessio ad arithmetica infinitorum*, A II, i, 350. Uma passagem muito próxima a esta pode ser encontrada já em 1671, no segundo esboço do escrito *Specimen demonstrationum*: «[q]uae autem nos cogitare aut non cogitare sentimus *vere sentimus*. Est enim sensio cogitationis ipsi cogitationi *immediata* in eodem subjecto, ac proinde *causa erroris nulla*» (*Specimen demonstrationum*, A VI, ii, 305, sublinhado nosso). Numa primeira formulação desta passagem, que Leibniz acaba por rejeitar, pode ler-se igualmente: «[n]am quicquid cogitamus *sentimus* in nobis. Quicquid sentimus in nobis *verum est*. Nam quicquid sentimus nos cogitare *sentimus in nobis* seu in nostra mente» (*ibidem*, sublinhado nosso). Desta primeira reflexão, Leibniz conclui: «[q]uicquid *immediate* sentitur *verum est*; seu *quicquid mens sentit in se, vere sentit* (...) *omnis sensus cogitationis nostrae verus est*» (*ibid.*, A VI, ii, 306-307, sublinhado nosso). Para uma leitura deste texto em articulação com a *Accessio ad arithmetica infinitorum*, cf. CARDOSO, A. (2016), p. 242-244.

Para aquele que sente (o *sentiens*) o ‘sentir-se a si mesmo sensiente’ dá-se sem mediação. Daí a sua natureza *imediata* – precisamente por não ser mediada. O sentir que aqui se encontra implicado é de ordem interna. Entre o ‘sentir-se a si mesmo’ e a ‘sensação de sentir’ não existe qualquer tipo de intermediário. Ao contrário de uma certa indefinição com que o termo *medium* é empregue na *Dissertatio praeliminaris*⁵¹, neste escrito o *medium* reporta-se manifestamente à noção de *mediador* ou *intermediário*. A título de exemplo Leibniz refere aqui o “mediador sensível”, como seria o caso de cada um dos sentidos externos⁵². Reconhecendo este mediador como fonte de erro, é em virtude da não interferência do mesmo que o ‘sentir-se a si mesmo sensiente’ se dá imediatamente, sem erro, sendo portador de uma evidência incontestável. O ‘sentir-me sentir’ – assim como ‘o que eu me sinto sentir’ – não pode ser falso. Enquanto tal, o ‘sentir-se sentir’ é absolutamente afirmativo, não admitindo nenhuma margem à dúvida ou à negação.

Recuperando a referência à noção de expressão na *Dissertatio praeliminaris*, entendida enquanto “significação significada”⁵³, poder-se-ia assim concluir que o fundamento do valor de verdade de uma determinada expressão reside originariamente na sensação imediata de si mesmo enquanto sensiente. No entanto, face ao texto em análise uma tal conclusão seria não só precipitada, como também parcialmente incorreta.

Por um lado, Leibniz sustenta que entre as proposições arbitrárias «[t]ambém devem ser excetuadas as proposições idênticas ou a afirmação do mesmo a respeito de si próprio pelas mesmas palavras»⁵⁴. Ao acrescentar esta segunda exceção, Leibniz reconhece a existência de proposições verdadeiras cujo fundamento não reside nos sentidos, mas na *identidade* entre proposições. Como tal, o valor de verdade de uma determinada expressão não reside apenas num único fundamento, mas em dois. Note-se, porém, que esta identidade é apenas de índole *formal*. Em causa não está a

⁵¹ Cf. cap. 1.

⁵² Dizemos ‘a título de exemplo’, uma vez que nada parece impedir a existência de outros mediadores. Adelino Cardoso, por exemplo, refere a mediação do pensar judicativo, cf. CARDOSO, A. (2005), p. 248.

⁵³ Cf., *Dissertatio praeliminaris*, A VI, ii, 411. Ver capítulo anterior.

⁵⁴ «Excipiendae etiam sunt propositiones identicae seu ejusdem affirmatio de seipso, verbis iisdem». *Accessio ad arithmetica infinitorum*, A II, i, 350.

correspondência de uma proposição a um determinado ‘estado de coisas’ no mundo, mas a identidade entre proposições sobre um mesmo sujeito.

Ora, em si mesmo, o facto de existirem dois fundamentos não parece ser problemático. Dois fundamentos podem coexistir sem que exista necessariamente uma oposição entre si. Porém, até que ponto pode a *identidade* assegurar a não arbitrariedade de uma proposição? As proposições idênticas suscitam uma interrogação na medida em que implicam um retorno à palavra como fundamento de si mesma. Na medida em que são constituídas por palavras e pelas suas respetivas definições – e dado que nada parece impedir que as mesmas sejam arbitrárias –, qual é a justificação última para a sua não arbitrariedade?

Por outro lado, como observado anteriormente, ao afirmar que entre as proposições arbitrárias – ou com algum grau de arbitrariedade – devem ser excetuadas as que se fundam nos *sentidos*, Leibniz acrescenta que devem igualmente ser excetuadas as que se demonstram a partir destas “recorrendo às definições”. No entanto, qual é exatamente a natureza das *definições* aqui invocadas?

A resposta de Leibniz a estas questões não deixa de ser surpreendente:

Mas quando o mesmo é dito de si próprio por palavras equivalentes, como quando a definição é dita do definido, ou quando diferentes definições do mesmo definido são ditas uma da outra, ou quando parte de uma definição é dita do definido, ou de outra definição do mesmo definido, é manifesto que a verdade da proposição depende do arbítrio humano. Pois *a definição depende do arbítrio humano*.⁵⁵

Se todas as definições dependem do arbítrio humano, como podem as proposições que recorrem ao uso de *definições*, ser excetuadas das proposições cuja verdade depende do arbítrio humano? Ainda que as mesmas sejam derivadas das proposições que se fundam imediatamente nos sentidos, dado empregarem definições, não serão também elas – mesmo que parcialmente – arbitrárias? De igual modo, se “quando o mesmo é dito de si próprio por palavras equivalentes (...) é manifesto que a verdade da proposição depende do arbítrio humano”, como podem as

⁵⁵ «At cum idem dicitur de seipso verbis aequipollentibus ut definitio de [definito], aut definitiones diversae ejusdem definiti de se invicem, aut pars definitionis unius de definito, vel alia ejusdem definiti definitione, manifestum est propositionis veritatem esse ab arbitrio humano. *Definitio enim ab arbitrio humano est*». *Ibid.*, A II, i, 350-351. Sublinhado nosso.

proposições idênticas ser aceites enquanto proposições cuja verdade não depende do arbítrio? Não estará Leibniz a admitir – ainda que tacitamente – que a verdade destas proposições é arbitrária?

Apesar de conceder um espaço importante à sensibilidade, esta primeira versão da *Accessio ad arithmetica infinitorum* não consegue ultrapassar o problema da arbitrariedade da verdade – à exceção das proposições que assentam na *immediatez* do sentir⁵⁶. Um dos motivos implicados na ineficácia desta reação ao convencionalismo parece residir na ausência de uma análise específica ao que está para lá da vontade humana no processo de atribuição do significado⁵⁷. De resto, Leibniz interrompe a redação da primeira versão deste escrito, deixando inacabado o argumento que pretende justificar.

Por seu turno, a versão final da *Accessio ad arithmetica infinitorum* volta a enunciar as mesmas problemáticas, apresentando, no entanto, uma nova linha de argumentação. Retomando uma vez mais o problema da arbitrariedade da verdade em Hobbes, Leibniz refere agora:

No entanto, alguém dirá, se todos os Axiomas são demonstráveis a partir das definições dos nomes, todas as verdades dependerão do arbítrio humano, dado que as definições dos nomes são arbitrárias, opinião que foi condenada em Hobbes pelos doutos. A isto eu respondo que as proposições dependem das definições, na medida em que são *expressas* por palavras ou por outros símbolos. Mas os pensamentos assimbólicos, ou as conexões das próprias ideias, procedem da sensibilidade ou da imaginação distinta.⁵⁸

⁵⁶ Precisamente por não ser arbitrária, a *immediatez do sentir* haverá de ocupar um espaço relevante no pensamento filosófico de Leibniz. Como o autor referirá, mais de trinta anos após a redação deste texto, «on peut dire en general, que toutes les verités primitives de raison sont immediates d'une immeditation d'idées. Pour ce qui est des verités primitives de fait, ce sont les experiences immediates internes d'une immeditation de sentiment». *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, ii, §1, A VI, vi, 367.

⁵⁷ Na verdade, um dos problemas inerentes a esta resposta de Leibniz a Hobbes parece decorrer do modo como Leibniz pretende qualificar – e até mesmo legitimar – as *verdades de facto* e as *verdades de razão*. Como se verá em seguida, na versão final deste escrito Leibniz voltará a este problema dividindo as proposições mediante o seu fundamento sensível ou intelectual. Note-se, contudo, que à data da redação deste escrito, a distinção entre os dois tipos de verdade acima mencionados ainda não se encontra completamente consolidada no pensamento leibniziano. Cf., por exemplo, *Demonstratio propositionum primarium*, outono de 1671 – início de 1672 (?), A VI, ii, 479.

⁵⁸ «At vero, inquiet aliquis, si omnia Axiomata ex definitionibus nominum demonstrabilia sunt, omnes veritates pendebunt ab arbitrio humano, cum arbitrariae sint nominum definitiones, quae sententia in Hobbio a doctis improbata est. Huic respondeo propositiones a definitionibus pendere, quatenus verbis

Perante o problema da arbitrariedade, a resposta de Leibniz muda não só no que diz respeito ao fundamento das definições, como também no que se reporta ao seu estatuto convencional. Bem entendido, a definição continua a ocupar um lugar central em todo o argumento. As proposições não poderiam ser formuladas sem o recurso a definições, definições estas que não poderiam ser expressas sem o emprego de símbolos ou palavras. Tal como na *Dissertatio praeliminaris*, observa-se aqui uma vez mais o valor semântico inerente à noção de *expressão*.

Porém, o fundamento da definição – e, como tal, daquilo que é *expresso* pelas palavras – sofre uma alteração importante. Uma alteração que irá permanecer no pensamento filosófico de Leibniz. O fundamento último daquilo que é expresso pelas palavras não assenta apenas na *sensibilidade*, mas também na *imaginação distinta*. É certo que nenhum destes fundamentos representa uma novidade. Na análise efetuada até este ponto foi já possível observar a atribuição de um estatuto fundacional tanto à sensibilidade como à imaginação. No entanto, a afirmação no mesmo escrito destes dois fundamentos – em conjunto – por relação à noção de expressão dá conta de uma certa progressão na reflexão leibniziana sobre este tema.

Ainda assim, se é verdade que o fundamento da definição o é também da expressão, Leibniz sugere aqui a existência de “pensamentos assimbólicos” cuja dimensão expressiva parece desvanecer-se na medida em que prescindem do uso da palavra ou do símbolo. Se tais pensamentos são realmente possíveis é algo que Leibniz não inclui nesta reflexão. Ainda assim, será o carácter assimbólico dos pensamentos que permitirá a Leibniz reformular o problema da arbitrariedade. Como este observa:

Parece-me, portanto, que deve ser feita uma distinção entre as proposições, pois a verdade de umas depende da sensação, como as experiências e as observações da Natureza, enquanto a verdade das outras depende da imaginação clara e distinta ou das ideias, ou, se se preferir, das definições, pois a definição não é mais do que o significado da ideia, como os teoremas da Aritmética e da Geometria. Por conseguinte, os signos e os símbolos são arbitrários, sejam eles palavras ou

aliisve symbolis *exprimuntur*. At cogitationes asymbolos, seu ipsarum idearum connexiones, aut a sensu esse, aut a distincta imaginatione». *Accessio ad arithmetica infinitorum*, A II, i, 353. Sublinhado nosso.

carateres, mas as ideias em si são as mesmas que se observam em todos os povos.⁵⁹

Contrariamente à primeira versão da *Accessio ad arithmetica infinitorum*, Leibniz não concede aqui nenhuma exceção à convenção ou arbítrio no que diz respeito ao fundamento da verdade. O duplo fundamento da verdade – a *sensibilidade* e a *imaginação* – reflete-se no intento de divisão das próprias proposições: por um lado as proposições que se fundam na sensação, por outro as que têm como fundamento as ideias.

Sublinhe-se, no entanto, que a questão da arbitrariedade não desaparece por completo. Em comparação com a primeira versão deste escrito, Leibniz desloca o arbítrio humano das definições e proposições para as palavras ou caracteres que tornam possível a sua expressão. A linguagem torna-se assim arbitrária, mas não no seu fundamento. Ainda que diferentes línguas utilizem diferentes palavras para expressarem o mesmo, aquilo que é expresso não varia consoante os diferentes modos de o exprimir. O mesmo se aplica a qualquer outro processo que envolva signos ou símbolos. Mesmo que os sistemas de notação utilizados na aritmética ou na geometria fossem outros, os resultados das operações seriam os mesmos – dado que os princípios que fundam estas disciplinas permanecem os mesmos independentemente da notação utilizada⁶⁰. Se os “signos e os símbolos são

⁵⁹ «Distinguendum ergo mihi videtur inter propositiones, aliarum enim veritatem pendere a sensu uti sunt experimenta et observationes Naturae, aliarum autem a clara distinctaque imaginatione seu ideis, vel si mavis definitionibus, nihil enim definitio aliud quam ideae significatio est, uti sunt theoremata Arithmeticae et Geometriae. Notae ergo symbolaque arbitraria sunt, sive sint verba, sive characteres, ideae ipsae omnibus gentibus eadem observantur». *Accessio ad arithmetica infinitorum*, A II, i, 353. Não deixa de ser notável a aproximação deste enunciado a uma passagem de *La logique, ou l'Art de penser*, onde os autores referem que «les diverses Nations ayant donné divers noms aux choses, & mesme aux plus claires & aux plus simples, comme à celles qui sont les objets de la Geometrie, ils n'auroient pas les memes raisonnements touchant les memes veritez, si le raisonnement n'estoit qu'un assemblage de noms par le mot est». ARNAULD, A. E NICOLE, P. (1662), p. 38-39. De resto, a posição de Leibniz é bastante semelhante à de Arnauld e de Nicole. Segundo os autores, «il y a vne grande equivoque dans ce mot d'*arbitraire*, quand on dit que la signification des mots est arbitraire. Car il est vray que c'est vne chose purement arbitraire que de joindre vne telle idée à vn tel son plûtost qu'à vn autre; mais les idées ne sont point des choses arbitraires, & qui dependent de nostre fantaisie, au moins celles qui sont claires & distinctes». *Ibidem*, p. 39.

⁶⁰ «[I]n numeris eodem semper modo res succedet, sive denaria sive ut quidam fecere, duodenaria progressionem utaris, et postea quod diversimode calculis explicasti in granulis aliave materia numerabili exequaris, semper enim idem proveniet». *Dialogus*, agosto de 1677, A VI, iv, 24.

arbitrários”, aquilo que lhes subjaz parece convocar uma inteligibilidade independente da linguagem ou de qualquer outra relação semiótica.

Ao mesmo tempo, surge um novo problema face à noção de expressão. Na medida em que se reporta às palavras e aos símbolos, será legítimo concluir que a expressão é também ela arbitrária? Se as definições assentam em pensamentos assimbólicos – neles residindo a justificação da sua natureza não arbitrária – qual é exatamente o estatuto daquilo que se alicerça nas palavras e caracteres? Estará a expressão circunscrita a uma função meramente simbólica? Se estiver, de que modo é que uma expressão se deve articular com aquilo que expressa – tal como uma sensação ou uma ideia – ou com outras expressões de modo a formular uma proposição verdadeira?

À complexidade destas questões acresce o facto de Leibniz afirmar, já no final deste escrito, que «[a] mesma ideia pode ser expressa por várias definições»⁶¹. Se, por um lado, os signos ou símbolos – na medida em que assentam numa convenção – constituem expressões arbitrárias da mesma definição, por outro, a definição – enquanto significação não arbitrária da ideia – pode ser expressa por diversas definições. Ora, se a mesma ideia pode ser expressa por várias definições, como explicar o uso de uma determinada definição, em detrimento de outras, na formulação de um enunciado verdadeiro? Entre os caracteres, a sensação e a imaginação, a expressão torna-se aqui o ponto de tensão entre o que depende da *vontade humana*, o que depende da *subjetividade do sentir* e o que depende da *formalidade da ideia*.

Se a *Dissertatio praeliminaris* inaugura a reflexão em torno do fundamento do valor de verdade da expressão, tanto os *Elementa juris naturalis* como as duas versões da *Accessio ad arithmetica infinitorum* dão continuidade à mesma reflexão, abrindo caminho a novas interrogações. O que é exatamente uma *ideia*? Será a ideia equivalente a uma *imaginação clara e distinta*? Se não for, o que é que as diferencia? Por outro lado, como é que duas coisas ontologicamente diferentes – como uma ideia (ou uma sensação) e uma palavra – podem fazer parte de uma mesma relação expressiva? A que princípios deve a mesma obedecer? De que modo é que diferentes

⁶¹ «Eandem ideam exprimi posse variis definitionibus». *Accessio ad arithmetica infinitorum*, A II, i, 354.

caracteres, cuja significação é estabelecida por convenção, devem estar dispostos de modo a expressar um enunciado verdadeiro? Será a expressão arbitrária?

Do estatuto fundacional da sensibilidade e da imaginação, passando pela dimensão semântica e sintática das proposições e definições, a noção de expressão comporta em si diferentes problemáticas. No entanto, para se observar a reflexão de Leibniz sobre as mesmas, numa articulação específica com a noção de expressão, será preciso aguardar até 1677, data em que o autor redigirá tanto o *Dialogus* como o seminal *Quid sit idea*⁶².

⁶² Cf. *Dialogus*, A VI, iv, 20-25 e *Quid sit idea*, outono de 1677 (?), A VI, iv, 1369-1371.

3. Variações de uma metafísica em construção

Os anos de 1672 a 1676, período em que Leibniz vive em Paris, destacam-se pela intensa atividade intelectual do autor no domínio da geometria e da matemática, mas também pelo aprofundamento dos seus conhecimentos no âmbito da filosofia⁶³. Embora os escritos deste período sejam maioritariamente dedicados à matemática⁶⁴ – num esforço que acaba por resultar na invenção do cálculo infinitesimal –, a filosofia não perde inteiramente o seu espaço no pensamento de Leibniz, como comprova o escrito *Accessio ad arithmeticae infinitorum*, analisado no capítulo anterior⁶⁵.

Paralelamente à atribuição de um sentido semântico à noção de expressão, durante este período, é possível observar uma progressiva ocorrência temática, de cariz metafísico, quer do verbo *exprimir*, quer do substantivo *expressão*. Parte destas ocorrências da noção de expressão refletem um problema anteriormente identificado: a determinação da noção de *possibilidade* por relação aos conceitos de *verdade* e de *existência*⁶⁶.

Durante os anos de Paris, Leibniz aplica este problema ao questionamento em torno do estatuto ontológico do infinito⁶⁷. Para o autor trata-se de provar que, embora o infinito matemático seja impossível, o infinito em Deus não só é possível, como também é necessário – uma reflexão que acabará por levar Leibniz à sua própria

⁶³ O próprio autor refere-o numa carta a Foucher, 1675, A II, i, 388-389. Sobre os anos de Leibniz em Paris, cf. ANTOGNAZZA, M. R. (2009), p. 139-175.

⁶⁴ Como G. H. R. Parkinson nota, o volume dos trabalhos de Leibniz nos domínios da matemática ciência e tecnologia seria cerca de dez vezes maior do que o dos seus trabalhos em filosofia. Cf. LEIBNIZ, G. W. (1992), p. xi, e p. 117, nota 6.

⁶⁵ De resto, é igualmente durante este período que Leibniz redige a célebre *Confessio philosophi*, onde apresenta várias teses metafísicas que irão permanecer no seu pensamento filosófico posterior. Possivelmente iniciado ainda em Mainz, este escrito remonta ao primeiro ano da estadia do autor em Paris. Cf. *Confessio philosophi*, outono de 1672 – inverno de 1673, A VI, iii, 115-149.

⁶⁶ Ver capítulo 2.

⁶⁷ Uma das primeiras reflexões, mais estruturadas, sobre o problema do infinito, surge já entre o final de 1670 e o início de 1671, num tratado intitulado *Theoria motus abstracti* (cf. A VI, ii, 258-276, nomeadamente os “Fundamenta praedemonstrabilia”, A VI, ii, 264-268). À medida que Leibniz vai aprofundando os seus conhecimentos matemáticos, as soluções que propõe relativamente ao problema da natureza do infinito – assim como ao problema da composição do contínuo – vão igualmente sofrer alterações. Sobre o problema do infinito no pensamento leibniziano entre os anos de 1672-1676, cf. NACHTOMY, O. (2019), p. 35-79.

reformulação do argumento ontológico⁶⁸. De modo a demonstrar a possibilidade do infinito em Deus, o autor leva a cabo uma longa investigação em torno dos atributos divinos, da compatibilidade entre os mesmos e da sua natureza infinita. Esta investigação, no entanto, revela um fator essencial não só para a compreensão dos escritos em torno dos atributos divinos, como também para a análise das ocorrências da noção de expressão durante este período: a influência do pensamento de Espinosa.

Com efeito, será este o contexto da maioria das ocorrências de índole metafísica da noção de expressão, particularmente no que diz respeito ao período temporal entre 1673 e 1676. Não obstante, dado que nem todas estas ocorrências se reportam a um mesmo significado, a exposição das variações metafísicas do conceito de expressão será dividida em quatro partes. A primeira versará sobre a conceção de expressão entendida como *criação*, e a sua aceção enquanto *participação*. A segunda, dando continuidade à anterior, debruçar-se-á sobre a influência de Espinosa na metafísica leibniziana, nomeadamente no que concerne à problematização do infinito e à expressão divina entendida como *emanação*. A terceira, analisará a questão do infinito por relação aos atributos divinos, procedendo a uma investigação sobre as implicações dos mesmos na sua conceção como *formas simples*. Por último, a quarta parte focar-se-á na relação entre expressão e perfeição, destacando a *expressividade* das *formas simples*. O objetivo desta exposição será não só proceder a uma clarificação dos significados de natureza metafísica que Leibniz atribui à noção de expressão – no decorrer do período temporal supramencionado –, como também compreender se existe alguma ligação entre a dimensão semântica da noção de expressão, anteriormente analisada, e as variações relativas à sua significação metafísica.

⁶⁸ Para uma primeira formulação do problema cf., por exemplo, *De mente, de universo, de Deo*, dezembro de 1675, A VI, iii, 461-465. Sobre a interpretação leibniziana do argumento ontológico veja-se ainda: *Quod ens perfectissimum sit possibile*, novembro de 1676 (?), A VI, iii, 571-574; *Ens perfectissimum existit*, novembro de 1676 (?), A VI, iii, 574-577; ou *Quod ens perfectissimum existit*, 18-21 de novembro de 1676 (?), A VI, iii, 578-579.

3.1. Criação e participação

No que diz respeito aos escritos filosóficos leibnizianos, um dos primeiros exemplos de uma utilização especificamente metafísica do verbo *expressar* encontra-se num texto redigido entre os anos de 1673 e 1675, intitulado *De vera methodo philosophiae et theologiae ac de natura corporis*⁶⁹. Neste escrito é possível observar uma referência direta à expressão divina. Depois de refletir sobre a repercussão do pensamento matemático-mecanicista na tradição escolástica de matriz aristotélica, Leibniz sublinha a importância da conciliação entre matemática, filosofia e religião. Para tal, os estudos matemáticos são referidos quer como exemplo de um juízo mais rigoroso, quer como meio de reconhecer a harmonia e a beleza. Por seu turno, o estudo experimental sobre a natureza é considerado como um estudo ordenado à admiração do seu autor, que «*expressou* no sensível a imagem do mundo ideal»⁷⁰.

Embora o escrito não seja absolutamente explícito sobre o significado atribuído ao verbo *expressar*, observa-se aqui a utilização deste verbo num sentido diverso daquela que é a sua utilização mais comum. ‘Expressar no sensível a imagem do mundo ideal’ parece deixar implícito que um dos sentidos atribuídos à expressão divina – ainda que não o esgote – é a expressão enquanto *criação*. Segundo o comentário à filosofia leibniziana, esta passagem contém aquela que é provavelmente a primeira utilização do verbo *expressar* para descrever a relação entre uma causa *emanativa* e o seu efeito⁷¹. Note-se, no entanto, que a atribuição deste sentido ao verbo *expressar* não é tanto uma originalidade de Leibniz, mas uma herança que o

⁶⁹ *De vera methodo philosophiae et theologiae ac de natura corporis*, 1673-1675 (?), A VI, iii, 157.

⁷⁰ «*Idem seculo auguror, fore ut pretium sanctioris philosophiae redeuntibus ad se hominibus agnoscat, et mathematica studia tum ad severioris iudicii exemplum, tum ad cognoscendam harmoniae ac pulchritudinis velut ideam; naturae vero experimenta ad auctoris qui imaginem idealis mundi in sensibili expressit, admirationem, studia denique omnia ad felicitatem dirigantur*». *De vera methodo philosophiae et theologiae ac de natura corporis*, A VI, iii, 157. Sublinhado nosso.

⁷¹ Cf., MERCER, C. (2004), p. 405. A hipótese de Christia Mercer confirma-se, pelo menos no que diz respeito à correspondência e aos escritos de teor filosófico, como se pode constatar na série II e na série VI da Edição da Academia.

autor recebe da tradição neoplatônica cristã, que exercerá uma grande influência no seu pensamento filosófico⁷².

É precisamente neste contexto metafísico que se encontram algumas das ocorrências mais significativas da noção de expressão durante o ano de 1676. Entre estas, destaca-se o modo como Leibniz utiliza o substantivo *expressão* no escrito *De origine rerum ex formis*⁷³. No seguimento de uma série de considerações sobre o conceito de *modificação* aplicado às noções de *extensão* e *pensamento*, Leibniz afirma que a «origem das coisas a partir de Deus é tal como a origem das propriedades a partir da essência»⁷⁴. Para ilustrar esta afirmação, o autor utiliza um exemplo matemático:

Tal como seis é $1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$, consequentemente $6 = 3 + 3 = 3 \times 2 = 4 + 2$, etc. Não há dúvida que uma *expressão* difere das outras, pois de um modo pensamos expressamente em três, ou em dois, e de outro não pensamos o mesmo, além disso é certo que três não é pensado por quem pensa em seis Unidades ao mesmo tempo; <o número três> seria pensado, se se estabelecesse o limite de pensar em três. Muito menos pensa em multiplicação, quem pensa em seis unidades ao mesmo tempo. Portanto, assim como estas propriedades diferem umas das outras e da essência, as coisas diferem umas das outras e de Deus.⁷⁵

Segundo este exemplo, as diferentes *expressões* do número seis não só diferem entre si, como também cada *expressão* difere do próprio número seis. De acordo com Leibniz, o exemplo demonstra como as propriedades de uma essência diferem entre si, diferindo igualmente por relação à própria essência. Invocando um paralelismo entre os pares propriedades/essência e coisas/Deus, o autor aplica o mesmo exemplo ao

⁷² Para uma leitura mais pormenorizada sobre o par causa emanativa / causa imanente na história da tradição neoplatônica cristã, cf. DELEUZE, G. (1968), p. 153-163. Sobre a influência desta tradição na filosofia leibniziana, nomeadamente na sua conceção de expressão, cf. GHIO, M. (1979), p. 4-27.

⁷³ *De origine rerum ex formis*, abril de 1676 (?), A VI, iii, 517-522.

⁷⁴ «[O]rigo rerum ex Deo talis esse, qualis origo proprietatum ex essentia». *Ibid.*, A VI, iii, 518.

⁷⁵ «Mihi videtur origo rerum ex Deo talis esse, qualis origo proprietatum ex essentia, ut senarius est $1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$. Ergo $6 \sqcap 3 + 3$, $\sqcap 3 \cap 2$, $\sqcap 4 + 2$, etc. Nec dubitandum est unam *expressionem* ab alia differre, nam uno modo ternarium expresse cogitamus, aut binarium, alio non idem, certum est autem ternarium ab eo non cogitari, qui sex Unitates simul cogitat; cogitaretur, si tribus cogitatis limitem statueret. Multo minus de multiplicatione cogitat, qui sex unitates cogitat simul. Ut ergo differunt hae proprietates, inter se et ab essentia, ita et differunt res inter se et a Deo». *Ibid.*, A VI, iii, 518-519, sublinhado nosso. Um enunciado idêntico pode ser encontrado no escrito *De formis simplicibus*, abril de 1676, A VI, iii, 523.

modo como considera a diferença de todas as coisas entre si, assim como a diferença entre estas e a sua origem: Deus.

No que diz respeito à noção de expressão, poder-se-ia inferir deste texto que cada propriedade *expressa* a sua essência, assim como cada “coisa” *expressa* Deus. Por outras palavras, todas as expressões diferem entre si, remetendo, contudo, para uma mesma essência. No entanto, o inverso também parece ser possível: uma mesma essência é passível de *expressar* todas as suas propriedades, assim como Deus pode *expressar* todas as coisas. Será que o significado da expressão é o mesmo nos dois casos? Poderá Deus constituir uma expressão das coisas do mesmo modo que as coisas podem ser reportadas a uma expressão de Deus? Qual é exatamente o sentido que neste escrito Leibniz atribui ao substantivo *expressão*?

Uma primeira possibilidade de resposta deriva do próprio texto. Ao articular repetidamente o substantivo *expressão* com o verbo *pensar*, Leibniz parece referir-se apenas ao modo como pensamos as propriedades de uma determinada essência. Como o autor afirma, “é certo que três não é *pensado* por quem *pensa* em seis”, o número três “seria *pensado*, se se estabelecesse o limite de *pensar* em três. Muito menos *pensa* em multiplicação, quem *pensa* em seis unidades ao mesmo tempo”⁷⁶. Segundo esta interpretação, a mesma essência pode ser pensada – ou *expressa* – de diversas maneiras, assim como Deus pode ser pensado de diversos modos. Reduzido a este contexto, o substantivo *expressão* seria o equivalente ao termo *representação*⁷⁷.

Contudo, uma análise mais detalhada à passagem referida, demonstra que o que está em causa na utilização do substantivo *expressão* pode ter mais implicações do que aquelas que aparecem à partida. Voltemos ao exemplo referido por Leibniz. Como mencionámos primeiramente, este exemplo é utilizado com o objetivo de ilustrar a semelhança entre a “origem das coisas a partir de Deus” e a “origem das propriedades

⁷⁶ Ver nota anterior.

⁷⁷ Christia Mercer parece partilhar desta interpretação. Na sua leitura do exemplo utilizado por Leibniz, Mercer refere que «[c]ada criatura contém uma expressão ou *representação* limitada da essência divina. Se se compreender 3+3, compreende-se então a essência de 6; se se compreender a natureza de uma substância, compreender-se-á então a essência de Deus. Mas não toda a essência. Cada uma destas expressões é uma instanciação da natureza ou da essência fundamental de Deus, mas apenas em parte. (...) [E]ntender Deus completamente é compreender todas as possíveis expressões do mesmo». MERCER, C. (2004), p. 433, sublinhado nosso. Para uma exposição crítica à posição de Mercer, cf. LÆRKE, M. (2008), p. 482-488.

a partir da essência”. Para além dos diferentes modos de pensar uma mesma essência, o emprego deste exemplo parece referir-se sobretudo à procedência das propriedades em relação à essência, ou das coisas em relação a Deus⁷⁸. Esta segunda hipótese sugere assim uma outra interpretação da noção de expressão, nomeadamente enquanto *participação*.

De acordo com a passagem mencionada, embora as propriedades de uma mesma essência sejam diferentes entre si e por relação à própria essência, cada uma *participa* – é uma *expressão* – da essência, sendo que esta, por sua vez, é a origem de cada uma das suas propriedades. De modo idêntico, apesar de todas as coisas diferirem entre si e por relação a Deus, cada coisa *participa* de Deus, na medida em que cada uma constitui uma *expressão* diferente de Deus. Consequentemente, enquanto origem de todas as coisas – ou de todas as expressões –, Deus encontra-se presente em todas elas, sendo que cada uma *participa* da natureza divina⁷⁹. Aceitando a validade desta interpretação, surge aqui um novo problema: qual a natureza da noção de participação em Leibniz?

Em si mesma, a interpretação do substantivo expressão enquanto *participação*, não diverge necessariamente da compreensão do verbo *expressar* por referência a uma causa emanativa. Segundo a tradição neoplatónica, a participação tanto pode derivar de uma causa emanativa como de uma causa imanente⁸⁰. Enquanto causa, *aquilo que é participado* (a essência ou Deus) permanece em si mesmo por relação aos seus efeitos – i.e. relativamente ao *participante* (cada propriedade ou cada coisa particular). Pense-se por exemplo nas propriedades da essência. As propriedades são ditas *participar* na essência, sem que a essência em si mesma comporte algum tipo de modificação.

⁷⁸ Como Mogens Lærke refere «[o] texto refere-se ao modo como a essência de Deus é expressa nas coisas, e não ao modo como os espíritos exprimem a essência de Deus». LÆRKE, M. (2008), p. 486.

⁷⁹ Na verdade, segundo esta interpretação, poder-se-ia mesmo dizer que, enquanto origem de todas as coisas, Deus ‘inere’ a todas elas. Naturalmente, tal afirmação sugere uma posição de tipo imanentista, posição esta que Leibniz irá refutar por diversas vezes ao longo da sua obra – nomeadamente no que diz respeito a Espinosa. Como se verá a seguir, este texto parece permitir, ainda que de modo ambíguo, uma interpretação muito próxima ao imanentismo – panteísta e, portanto, herege – tantas vezes refutado. Não obstante, como se procurará demonstrar na secção 3.2, tal interpretação, embora possível, não deixa de ser disputável.

⁸⁰ Deleuze observa-o muito precisamente: «a causa emanativa e a causa imanente têm logicamente algo em comum (...) [o] seu carácter comum é que ambas não saem de si: *elas permanecem em si* para produzir». DELEUZE, G. (1968), p. 155.

No entanto, a causa emanativa e a causa imanente produzem efeitos cuja natureza é diametralmente oposta. O efeito da causa emanativa não permanece na própria causa, sendo *exterior* à mesma. Por sua vez, o efeito da causa imanente inere à própria causa, existindo e permanecendo no *interior* da mesma⁸¹. Na passagem em análise, além de uma problematização em torno do estatuto dos efeitos – sejam eles atributos, coisas ou propriedades –, a questão que se coloca é a de saber qual o posicionamento de Leibniz face à natureza da causa.

O enquadramento textual em que esta passagem se insere pode ajudar a clarificar esta questão. O escrito *De origine rerum ex formis* visa evidenciar a natureza absoluta, indivisível, permanente e infinita dos atributos divinos, mediante uma série de comparações com aquilo que é finito, divisível e – acima de tudo – sujeito a modificações. Como Leibniz refere, «[a] nossa mente difere de Deus, tal como o Extenso absoluto, que é máximo e indivisível, difere do espaço ou do lugar»⁸².

Ainda que Leibniz não o expresse de um modo absolutamente inequívoco, este escrito parece demonstrar que tal como o lugar ou a figura (realidades extensas mutáveis) constituem modificações do “extenso absoluto” (indivisível e imutável), assim também a mente humana se apresenta como uma modificação do pensamento absoluto, isto é, da mente divina. Segundo Mogens Laerke, este texto revela uma forte aproximação a um paralelismo de tipo espinosista, fundado, por um lado, «na atribuição de pensamento e extensão a Deus como atributos absolutos, e por outro, na ideia de que as almas e os corpos são modificações destes mesmos atributos divinos»⁸³. O próprio texto parece validar esta ideia na comparação entre espaço e mente, e a sua respetiva relação com o “extenso absoluto” e a “inteligência primária”.

Tome-se como exemplo a relação entre o espaço e a extensão absoluta. De acordo com Leibniz, «[o] espaço, porque se divide em partes, é mutável e divisível de

⁸¹ Voltando a Deleuze, «[a] causa emanativa produz segundo aquilo que doa, mas está além daquilo que doa: pelo que o efeito sai da causa, apenas existe ao sair da causa, e somente determina a sua existência voltando-se em direção à causa da qual saiu. (...) Pelo contrário, uma causa é imanente quando o próprio efeito é “imanado” na causa em vez de emanar desta. O que define a causa imanente é que o efeito está na causa, sem dúvida como noutra coisa, mas existe e permanece na causa. O efeito permanece na causa tanto quanto a causa permanece em si mesma». *Ibid.*, p.156.

⁸² «Mens nostra differt a Deo, ut Extensum absolutum quod maximum, et indivisibile est a spatio, seu loco». *De origine rerum ex formis*, A VI, iii, 519.

⁸³ LÆRKE, M. (2008), p. 479.

várias maneiras»⁸⁴. Porém, o fundamento ou aquilo que está na base do espaço – isto é, o “extenso absoluto” ou “imensidão” (*immensum*) – «é indivisível e permanece durante as mudanças, e não muda, porque penetra todas as coisas»⁸⁵. Com efeito, «a imensidão é aquilo que persiste na continua mutação do espaço, e conseqüentemente não tem, nem pode ter, limites e é una e indivisível»⁸⁶. Neste sentido, «[a] própria imensidão é Deus, na medida em que se considera estar em toda a parte, ou na medida em que contém aquela perfeição, ou forma afirmativa absoluta, que é atribuída às coisas, quando se diz que elas estão em qualquer parte»⁸⁷.

Uma vez que Deus é detentor de todas as perfeições de um modo imutável, indivisível e infinito, a extensão absoluta ou “imensidão” é considerada como um atributo divino, tal como a onipotência ou a onisciência. Enquanto tal, o “extenso absoluto” constitui o fundamento de todas as coisas que possuem extensão, justamente por ser ilimitado, indivisível e permanecer imutável perante a mudança. Conseqüentemente, se tudo aquilo que é dito ter extensão *participa* da extensão absoluta, parece possível concluir que tudo o que é extenso existe e permanece no *interior* da extensão absoluta – caso contrário, ter-se-ia de admitir a existência de mais do que uma extensão, o que constituiria não só um *limite à infinitude* da extensão absoluta (numa clara contradição entre termos), como também uma negação da própria natureza *absoluta* da extensão enquanto atributo divino.

Note-se, porém, que apesar de um determinado espaço poder ser dividido em partes sujeitas a modificações – como a figura ou o lugar –, «não existem partes do que é extenso por si mesmo»⁸⁸. Por outras palavras, ainda que um determinado espaço seja divisível e mutável, a extensão absoluta não pode ser dividida em partes, nem sujeita à mudança. Por este motivo, o espaço, o lugar, a figura ou o intervalo – enquanto divisões mutáveis da extensão absoluta, também elas divisíveis em partes –,

⁸⁴ «Spatium eo ipso quia in partes dissecatur, mutabile est, et varie dissecatur». *De origine rerum ex formis*, A VI, iii, 519.

⁸⁵ «[A]t basis spatii, ipsum per se extensum, indivisibile est, manetque durantibus mutationibus, neque immutatur, quia omnia penetrat». *Ibidem*.

⁸⁶ «Immensum itaque est, quod in continua spatii mutatione perstat, hoc ergo terminos nec habet nec habere potest, estque unum et indivisibile». *Ibidem*.

⁸⁷ «Ipsum autem immensum est Deus quatenus cogitatur esse ubique, seu quatenus eam perfectionem, sive formam absolutam affirmativam quae tribuitur rebus, quando dicitur eas esse alicubi, continet». *Ibidem*.

⁸⁸ «Spatii sunt partes, ipsius extensi per se nullae sunt partes». *Ibidem*. Sublinhado nosso.

mais do que serem considerados como *partes* do “extenso absoluto” (ou da “imensidão”), são concebidos ao invés enquanto *modos* ou *modificações* do mesmo⁸⁹.

A partir desta reflexão sobre o espaço e a extensão absoluta, Leibniz procede a um raciocínio idêntico no que diz respeito à relação entre a mente e o intelecto divino:

O espaço está para a Imensidão (*Immensum*), tal como a coleção de todas as Mentes está para o intelecto ativo. Deus é a inteligência primária, na medida em que é onisciente, ou na medida em que contém a forma afirmativa absoluta, que é limitadamente atribuída a outras coisas de que se diz que percebem algo.⁹⁰

Como é possível observar, a relação das mentes a Deus é análoga à relação entre o espaço e Deus. Assim como o “extenso absoluto” é o que persiste sem divisão e sem limites perante a continua mutação do espaço, também a “inteligência primária” é o que persiste indivisível e ilimitadamente perante a “coleção de todas as mentes”. Ora, se a “inteligência primária” difere de cada mente do mesmo modo que o “Extenso absoluto” difere “do espaço ou do lugar”, parece legítimo concluir que todas as mentes constituem *modificações* do intelecto divino, tal como o espaço e o lugar constituem *modificações* da extensão absoluta. Com efeito, Leibniz finaliza a analogia entre a mente e o espaço referindo que,

Tal como Deus é aquele que percebe perfeitamente, o que quer que possa ser percebido, ou a inteligência, assim o mesmo Deus é aquele que está perfeitamente em qualquer lugar, onde quer que qualquer coisa possa estar. Portanto, tal como Deus é inteligência, assim o mesmo Deus é a própria imensidão (*immensum*).⁹¹

Absolutamente infinita, a inteligência divina abrange aqui todo o pensamento, assim como a extensão absoluta abrange tudo aquilo que é dito possuir extensão.

⁸⁹ Voltando à citação anterior «[s]patii sunt partes, ipsius extensi per se nullae sunt partes; sed aliqui sunt eius modi». *Ibidem*. Sublinhado nosso. Como Leibniz afirma por referência ao que é extenso por si mesmo, «[n]on ergo locus est eius pars, sed eius modificatio». *Ibidem*. Sublinhado nosso. Observe-se, no entanto, que apesar de considerar o lugar como uma *modificação* do “extenso absoluto”, Leibniz descreve-o como o *resultado* da adição de matéria à extensão absoluta, cf. *ibidem*.

⁹⁰ «Uti spatium est ad Immensum, ita collectio omnium Mentium est ad intellectum agentem. Deus est intelligentia prima, quatenus est omniscius, seu quatenus eam continet formam absolutam affirmativam, quae limitate tribuitur aliis quae aliquid percipere dicuntur». *Ibid.*, A VI, iii, 520.

⁹¹ «Ut Deus est id quod perfecte percipit, quicquid percipi potest, sive intelligentia, ita idem Deus est id quod perfecte alicubi est, ubicunque aliquid esse potest. Ut ergo Deus est intelligentia, ita idem Deus est ipsum immensum». *Ibid.*, A VI, iii, 520-521.

Neste contexto, Deus, enquanto detentor do pensamento absoluto, constitui o sujeito primordial da expressão. Cada mente ou espírito, enquanto *modificação* do pensamento absoluto, constitui uma *expressão* de Deus. Em virtude da sua onisciência, Deus funda e está presente em cada um dos seus modos – isto é, em cada mente –, sendo que cada um constitui uma diferente expressão de Deus.

A partir deste raciocínio, parece possível interpretar o substantivo *expressão* como *modo* ou *modificação* da coisa expressa. Ainda que cada coisa seja diferente de todas as outras e de Deus, todas *expressam* Deus na medida em que todas *participam* dos atributos divinos enquanto *modos* ou *modificações* dos mesmos. Além do mais, dado que cada propriedade expressa a essência, a expressão não designa apenas a *participação* nos atributos divinos, mas – através desta – a participação na própria essência – i.e. Deus – enquanto *causa imanente*⁹².

Considerando legítima esta interpretação, mais do que uma aproximação a um paralelismo de tipo espinosista, estamos aqui perante um verdadeiro espinosismo leibniziano, pautado por uma posição de tipo imanentista. Pense-se por exemplo na primeira parte da *Ethica*. A partir da consideração do infinito em Deus e da natureza infinita dos seus atributos, Espinosa conclui que «a coisa extensa e a coisa pensante são atributos de Deus, ou (...) afeções dos atributos de Deus»⁹³. Para o autor, as *coisas particulares*, na medida em que possuem extensão ou pensamento, são consideradas como *afeções* dos atributos divinos – ou seja, constituem *modos* nos quais os atributos de Deus são *expressos* de uma determinada maneira⁹⁴. Consequentemente, enquanto *afeção* ou *modo* dos atributos divinos, cada coisa é concebida como parte da natureza infinita de Deus⁹⁵.

⁹² Como Leibniz refere num escrito muito próximo ao *De origine rerum ex formis*: «[a]ttributa Dei infinita, sed eorum nullum essentiam Dei involvit totam; nam essentia Dei in eo consistit, ut sit subjectum omnium attributorum compatibilium». *De formis seu attributis Dei*, segunda metade (?) de abril de 1676, A VI, iii, 514.

⁹³ «[R]em extensam, & rem cogitantem, vel Dei attributa esse, vel (...) affectiones attributorum Dei». ESPINOSA, B. (1925), vol. II, *Ethica*, parte I, corolário II da proposição 14, p. 56. Sobre este aspeto, ver igualmente *ibid.*, parte I, demonstração e escólio da proposição 15, p. 56-60; e parte II, proposições 1 e 2, p. 86-87.

⁹⁴ Como Espinosa refere, «[r]es particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, & determinato modo exprimuntur». *Ibid.*, parte I, corolário da proposição 25, p. 68.

⁹⁵ Veja-se, por exemplo, a segunda parte da *Ethica*, nomeadamente a definição 1: «[p]er corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus, ut res extensa, consideratur, certo, & determinato modo

Com efeito, tendo em conta a linha argumentativa de Espinosa, não deixa de ser notável a aproximação do *De origine rerum ex formis* à *Ethica*. Ambos os textos partem da natureza infinita dos atributos divinos para dela inferirem o modo como cada coisa *participa* em Deus. Não obstante, será que os dois textos representam uma mesma posição face à relação entre Deus e a criação? Terá Leibniz assumido, ainda que por um breve período, um imanentismo idêntico ao de Espinosa? Será que a significação da noção de expressão é a mesma para os dois autores?

Por um lado, convém destacar os limites da analogia leibniziana entre a mente e o espaço no *De origine rerum ex formis*. Na medida em que o espaço é considerado ser mutável e divisível, será que o mesmo se aplica às mentes? Segundo Leibniz, «a Alma não é um ser por agregação, ao passo que o Espaço do universo é um Ser por agregação»⁹⁶. Se a alma é indivisível – ao contrário do espaço –, será lícito afirmar que tal como o espaço constitui uma modificação do “extenso absoluto”, todas as mentes constituem *modificações* do intelecto divino?

Por outro lado, Leibniz afirma neste texto que «Deus não é parte da nossa mente, assim como a Imensidão não é parte de um certo lugar ou intervalo»⁹⁷. Tal parece deitar por terra qualquer inspiração espinosista⁹⁸. Se Deus é *exterior* à mente e ao espaço, a sua conceção enquanto causa não parece abrir espaço à imanência. Porém, embora se afirme que Deus não é parte de uma mente ou de um espaço particular, tal não parece excluir a hipótese de que cada mente ou espaço participe interna e constitutivamente dos respetivos atributos divinos. Numa palavra, ainda que Deus não seja parte de uma coisa particular, não deixa de ser possível que uma coisa particular seja parte de Deus. Mas será verdadeiramente esta a posição de Leibniz? Dadas as subtis dificuldades que decorrem da própria noção de *participação*, será justo

exprimit» (*ibid.*, p. 84); e o corolário da proposição 11: «[h]inc sequitur Mentem humanam partem esse infiniti intellectûs Dei» (*ibid.*, p. 94). Cf., igualmente parte II, proposições 6 e 7, p. 89-90.

⁹⁶ «Animam non esse ens per aggregationem, Spatium autem universum esse Ens per aggregationem». *De origine rerum ex formis*, A VI, iii, 521.

⁹⁷ «Deus non est pars Mentis nostrae, quemadmodum nec immensum pars est loci cuiusdam sive intervalli». *Ibidem*.

⁹⁸ Mogens Laerke responde a este problema do seguinte modo, «o atributo da onisciência não é uma parte extensiva do espírito. Não se pode conferir ao atributo da onisciência divina um lugar determinado nas almas, exatamente como não se o pode fazer à imensidão por relação ao espaço, ou por relação à ordem de lugares dos quais esta constitui o fundamento (...) [E]ste ponto da doutrina está longe de ser oposto ao espinosismo. Defender o contrário seria, do ponto de vista espinosista, confundir *natura naturans* e *natura naturata*». LÆRKE, M. (2008), p. 483.

afirmar que a noção de expressão presente neste texto tem por referência uma causa *imane*nte? Apesar de se observar nas palavras de Leibniz uma franca aproximação ao pensamento de Espinosa, qual é o alcance da afinidade entre os dois autores?

3.2. Espinosa e o problema do infinito

Como referido no início deste capítulo, uma parte importante dos escritos filosóficos de Leibniz durante os anos de Paris centra-se no problema do infinito. Na verdade, o questionamento em torno do infinito surge muito cedo na obra leibniziana. Ainda em 1666, na *Dissertatio de arte combinatoria*, ao considerar a relação entre o todo e as partes por relação ao movimento, Leibniz observa que «[a]s partes de qualquer corpo são infinitas, ou como se costuma dizer, o Contínuo é divisível até ao infinito»⁹⁹.

Na primeira filosofia leibniziana, o infinito encontra-se muitas vezes associado ao problema da ‘composição do contínuo’. Em causa está a questão de saber como é que algo *infinitamente divisível* – como um corpo, o espaço, uma figura geométrica ou o próprio movimento – pode ser concebido como uma entidade *contínua*¹⁰⁰. Esta interrogação, por sua vez, conduz Leibniz a diversas problemáticas, como o estatuto ontológico das entidades infinitamente divisíveis ou a fundação do movimento¹⁰¹.

Não obstante, no início da sua estadia em Paris, Leibniz dedica especial atenção à natureza do infinito na matemática. No outono de 1672, no âmbito da sua análise crítica em torno da obra de Galileu, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a*

⁹⁹ «Cujuscunque corporis infinitae sunt partes, seu ut vulgò loquuntur, Continuum est divisibile in infinitum». *Dissertatio de arte combinatoria*, 1666, Axioma 4, A VI, i, 169. Esta afirmação encontra-se integrada na demonstração da existência de Deus, nomeadamente enquanto *primeiro motor*, cf. *ibid.*, A VI, i, 169-170.

¹⁰⁰ Como Stuart Brown refere, o problema do contínuo é o problema de saber «como é que algo que é extenso no espaço ou no tempo pode ser real, se cada uma das suas partes for divisível *ad infinitum*». BROWN, S. (1995), p. 51.

¹⁰¹ Considere-se, por exemplo, o tratado *Theoria motus abstracti*, redigido entre o final de 1670 e o início de 1671. Segundo Leibniz, se o movimento de um corpo num determinado intervalo é infinitamente divisível – não só por relação ao limite final do intervalo, mas também no que concerne o limite que marca o seu início –, ou o movimento nunca se dará, o que para o autor constitui um absurdo, ou então é necessário fundar o movimento em algo que não tenha extensão. Cf. *Theoria motus abstracti*, A VI, ii, 264.

due nuove scienze, Leibniz conclui que o infinito matemático é impossível¹⁰². Como o autor demonstra, existem tantos números naturais (1, 2, 3, 4, 5...) como existem números quadrados (1, 4, 9, 16, 25...). Porém, a série dos números naturais deveria ser maior, dado possuir números que a série dos números quadrados não possui. No entanto, ambas as séries são infinitas, o que significa que aquilo que se considera ser parte do todo – a série dos números quadrados – é afinal igual ao próprio todo – a série dos números naturais. Ora, se nas séries infinitas *o todo é igual à parte*, constituindo uma clara violação do princípio segundo o qual *o todo é maior que as partes*, então o infinito matemático implica contradição, não podendo ser possível¹⁰³.

Observe-se, no entanto, que a partir de 1675 – mas sobretudo durante 1676 – a análise de Leibniz em torno do infinito matemático adquire novos contornos. Para além de questionar o infinito matemático em si mesmo, Leibniz associa o questionamento do infinito matemático à consideração do infinito em Deus¹⁰⁴. Uma das suas principais preocupações será a de provar que, ainda que o infinito matemático seja impossível, o infinito em Deus não só é possível, como também é necessário¹⁰⁵. Para tal, Leibniz leva a cabo uma investigação detalhada sobre os atributos divinos¹⁰⁶.

¹⁰² Sobre as anotações de Leibniz à obra de Galileu (outono de 1672 – inverno de 1672/73 [?]), cf. A VI, iii, 163-168. Relativamente à obra de Galileu, cf. GALILEU (1890-1909), vol. VIII, p. 39-313. Em termos cronológicos, mantemos aqui a interpretação da Edição da Academia, segundo a qual as anotações de Leibniz relativas à consideração dos indivisíveis e do infinito em Galileu (A VI, iii, 167-168) teriam sido escritas num período anterior à redação da *Accessio ad arithmetica infinitorum*, ou seja, por volta do final de 1672 e não mais tarde do que isso (cf. A VI, iii, 163). Note-se, de resto, que o argumento que Leibniz formula nas anotações à obra de Galileu é parcialmente repetido na *Accessio ad arithmetica infinitorum*, cf. A II, i, 349.

¹⁰³ Cf. anotações aos *Discorsi* de Galileu, A VI, iii, 168. Este argumento é repetido, praticamente na íntegra, no escrito *Pacidius Philalethi*, redigido já no final de 1676: «[v]enit hic in mentem ratiocinationis similis quae extat apud Galilaeum. Numerus omnium quadratorum [minor] est quam omnium numerorum: sunt enim aliqui numeri non-quadrati: vicissim numerus omnium quadratorum aequalis est numero omnium numerorum, quod sic ostendo: nam nullus est numerus cui non respondeat suus quadratus, non est ergo major numerus numerorum quam quadratorum; vicissim omnis numerus quadratus habet latus numerum: non est ergo major numerus quadratorum quam numerorum: neque major ergo neque minor, sed aequalis erit numerus numerorum omnium (quadratorum et non-quadratorum) et numerus omnium quadratorum: totum parti. Quod est absurdum». *Pacidius Philalethi*, 29 de outubro – 10 de novembro de 1676, A VI, iii, 550-551. Sobre este exemplo veja-se NACHTOMY, O. (2019), secção 1.1.1.

¹⁰⁴ Cf. *De mente, de universo, de Deo*, dezembro de 1675, A VI, iii, 461-465.

¹⁰⁵ Cf., por exemplo, *Quod ens perfectissimum sit possibile*, novembro 1676 (?), A VI, iii, 572.

¹⁰⁶ Para as primeiras ocorrências desta investigação veja-se, por exemplo, *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, 11 de fevereiro de 1676, A VI, iii, 472, 474-475; *Anotações sobre ciência e metafísica*, 1ª

Um dos motivos que justifica esta mudança de argumentação relativamente ao infinito parece ser a progressiva aproximação de Leibniz à obra de Espinosa, especialmente no último ano da sua estadia em Paris. Bem entendido, antes de 1676 Leibniz teria já conhecimento de uma parte da obra de Espinosa – como o *Tractatus theologico-politicus*¹⁰⁷. Para além disso, existe ainda uma tentativa da parte de Leibniz de contactar Espinosa a respeito dos seus próprios trabalhos sobre ótica em outubro de 1671¹⁰⁸. Espinosa responde afavelmente à missiva de Leibniz a 9 de novembro de 1671, oferecendo-se mesmo para lhe enviar uma cópia do *Tractatus*¹⁰⁹. Porém, dada a ausência de uma resposta por parte de Leibniz, a breve troca epistolar entre os dois autores acaba por não ter continuidade.

No entanto, entre o final de 1675 e o ano de 1676 observa-se um interesse renovado pela parte de Leibniz sobre o pensamento de Espinosa. Com efeito, será durante este período que Leibniz procederá a uma leitura mais detalhada do *Tractatus theologico-politicus*¹¹⁰. Esta atração pelo pensamento do autor neerlandês parece dever-se sobretudo à amizade com Ehrenfried Walther von Tschirnhaus e – através deste – ao patrocínio de Georg Hermann Schuller, dois elementos do restrito círculo de Espinosa, que tinham livre acesso às suas obras. Será sobretudo através de Tschirnhaus que Leibniz tomará conhecimento do pensamento metafísico de Espinosa¹¹¹. Em boa verdade, as primeiras anotações leibnizianas sobre a *Ethica* são prova disso mesmo. Mais do que uma reflexão especificamente dirigida à referida obra

anotação, 18 de março de 1676, A VI, iii, 391-392; ou ainda, *ibid.*, 2ª anotação, 22 de março de 1676, A VI, iii, 395-396.

¹⁰⁷ Segundo a Edição da Academia, Leibniz conhecia o *Tractatus theologico-politicus* (publicado anonimamente no final de 1669/início de 1670) pelo menos desde 1670, através da crítica de Jacob Thomasius à referida obra. Na verdade, a crítica de Thomasius refletir-se-á na opinião desfavorável de Leibniz sobre o seu autor. Cf., por exemplo, carta a Thomasius, 20-30 de abril de 1669, A, II, i, 24; ou carta a Thomasius, 3 de outubro de 1670, A II, i, 106. Sobre este aspeto, veja-se ainda a carta de Leibniz a Thomasius, datada de 21-31 de janeiro de 1672, onde é possível observar uma ténue mudança de opinião relativamente a Espinosa. Nesta carta Leibniz refere-se ao autor do *Tractatus* como um homem cultivado em toda a literatura e especialmente notável no que concerne a ótica, cf. A II, i, 320. De resto, Leibniz teria mesmo um exemplar do *Tractatus theologico-politicus* adquirido na Feira de Outono de Frankfurt em 1671 (A II, I, 325; A I, ii, 452).

¹⁰⁸ Cf. carta a Espinosa, 5 de outubro de 1671, A II, i, 252-254.

¹⁰⁹ Cf. carta de Espinosa a Leibniz, 9 de novembro de 1671, A II, i, 291-293 (nomeadamente 293).

¹¹⁰ Cf. *Sobre o Tractatus theologico-politicus de Espinosa*, inverno de 1675/76 – outono 1676 (?), A VI, iii, 248-274.

¹¹¹ Como se refere na Edição da Academia, o comentário de Leibniz ao capítulo XIV do *Tractatus* denota já um certo conhecimento da metafísica de Espinosa – conhecimento este que muito provavelmente lhe teria sido transmitido por Tschirnhaus durante o ano de 1676. Cf. A IV, iii, 248. Sobre o comentário de Leibniz cf. A IV, iii, 269-270.

de Espinosa, estas anotações constituem um registo das conversas que Leibniz manteve com Tschirnhaus em torno do conteúdo da mesma¹¹².

Sobre este aspeto, importa salientar que, apesar da proximidade do escrito examinado na secção anterior – o *De origine rerum ex formis*¹¹³ – à *Ethica* de Espinosa, em 1676 o conhecimento de Leibniz relativamente a esta obra é indireto e limitado. Embora a *Ethica* tenha sido finalizada em 1675, a sua publicação apenas aparece postumamente, no ano de 1677¹¹⁴. Antes da sua publicação – e dada a compreensível resistência de Espinosa em partilhar esta obra com pessoas externas ao seu círculo mais chegado – Leibniz apenas acede ao seu conteúdo mediante as informações que vai recebendo por parte de Tschirnhaus¹¹⁵.

O registo das conversas de Leibniz com Tschirnhaus testemunha que um dos primeiros motivos da aproximação de Leibniz à obra de Espinosa dá-se justamente devido ao seu interesse pela noção de infinito. Como o autor refere:

A mente <segundo Espinosa> é de certo modo parte de Deus (...) <Espinosa> define Deus como um Ser absolutamente infinito, e também como um Ser que contém todas as perfeições, isto é, todas as afirmações, ou realidades, ou tudo o que pode ser concebido. Além disso, <ele diz que> somente Deus constitui uma substância, ou seja, um Ser que subsiste por si mesmo, ou que pode ser concebido por si mesmo, <e que> todas as criaturas são apenas modos.¹¹⁶

¹¹² Cf., *Sobre a Ethica de Espinosa*, A VI, iii, 384-385. De acordo com a Edição da Academia, estas primeiras anotações de Leibniz sobre a *Ethica*, derivadas das conversas com Tschirnhaus, teriam sido redigidas algum tempo depois da chegada do último a Paris (no final de setembro de 1675), o que remete a sua redação para os primeiros meses de 1676 (cf. A VI, iii, 380). Sobre o registo das conversas com Tschirnhaus, entre outubro de 1675 e fevereiro de 1676 (?), cf. A VI, 380-385.

¹¹³ Cuja redação remonta a abril de 1676.

¹¹⁴ De resto, só em 1678 é que Leibniz faz uma crítica mais profunda à *Ethica*, como também à *Opera Posthuma* de Espinosa. Sobre a *Ethica* cf., anotações, sublinhados e excertos de Leibniz à *Ethica*, 1678 (?), A VI, iv, 1705-1751; e *Ad Ethicam Benedicti de Spinoza*, 1678 (?), A VI, iv, 1764-1776. Sobre a leitura da *Opera Posthuma* de Espinosa cf., *Opera Posthuma*, 1678 (?), A VI, iv, 1705-1777.

¹¹⁵ Embora Tschirnhaus tivesse um conhecimento direto do conteúdo da *Ethica*, por pedido expresso de Espinosa não lhe era permitido partilhá-lo livremente. Não obstante, dado o interesse manifestado por Leibniz relativamente à obra de Espinosa, Tschirnhaus pede ao último – por intermédio de Schuller – para conceder a Leibniz o livre acesso à mesma (cf. ESPINOSA, B. (1925), vol. IV, carta de Schuller a Espinosa, 14 de novembro de 1675, p. 301-303). Espinosa cordialmente rejeita este pedido, apelando a um melhor conhecimento do carácter de Leibniz e das suas intenções em França (cf. *ibid.*, vol. IV, carta de Espinosa a Schuller, 18 de novembro de 1675, p. 304-306). Sobre este tema cf. ANTIGNAZZA, M. R. (2009), p. 167-169.

¹¹⁶ «Mens secundum ipsum est quodammodo pars Dei (...) Deum definit Ens absolute infinitum, item Ens, quod omnes continet perfectiones, id est affirmationes, seu realitates, seu quae concipi possunt.

Na realidade, esta passagem reflete a primeira parte da *Ethica*, onde Espinosa procura determinar a natureza da “substância” – Deus –, destacando o carácter infinito dos seus atributos¹¹⁷. Para além disso, como é possível constatar, encontram-se aqui mencionadas duas das mais polémicas teses de Espinosa. Por um lado, que a mente é *parte* de Deus¹¹⁸, e por outro, que as criaturas constituem apenas *modos* da natureza divina¹¹⁹. Não obstante, nenhuma destas duas teses parece perturbar particularmente Leibniz. Pelo contrário. A única nota pessoal que Leibniz acrescenta a este registo do diálogo com Tschirnhaus em torno da *Ethica* versa unicamente sobre um tema: a natureza do infinito.

De acordo com o autor, existem três graus de infinito. O primeiro – que Leibniz designa simplesmente por infinito (*infinitum*) – é o menor, aplicando-se fundamentalmente ao domínio da matemática ou da geometria, como é o caso dos infinitesimais ou da assíntota de uma hipérbole. O segundo é um grau intermediário, sendo constituído por aquilo que é maior (*maximum*) no seu próprio género – como por exemplo o espaço, cuja consideração como um todo representa a maior de todas as coisas extensas. Por fim, o terceiro e mais elevado grau de infinito é o todo (*omnia*). Este grau corresponde ao infinito tal como ele existe em Deus – i.e. à infinitude divina¹²⁰.

Como se pode observar, mais do que desencadear uma rejeição crítica à hereticidade do pensamento de Espinosa, este ‘reencontro’ com o autor da *Ethica* desperta em Leibniz uma reflexão mais detalhada sobre a constituição do infinito. Apesar de ainda estarmos longe da reformulação leibniziana do argumento ontológico, encontramos aqui, de modo embrionário, o início de uma problematização que

Item Deum solum esse substantiam, sive Ens per se subsistens seu quod per se concipi potest, creaturas omnes non nisi modos esse». *Sobre a Ethica de Espinosa*, ca. início de 1676, A VI, iii, 384-385.

¹¹⁷ Cf., ESPINOSA, B. (1925), vol. II, *Ethica*, parte I, p. 45-83, nomeadamente definição 6 e respetiva explicação (cf. *ibid.* p. 45-46); proposição 11 (cf. *ibid.* p. 52-54); e proposições 14, 15 e 16 (cf. *ibid.* p. 56-61).

¹¹⁸ A este respeito, cf. especificamente *ibid.*, parte II, corolário da proposição 11, p. 94.

¹¹⁹ Sobre a consideração das criaturas enquanto modos, cf. *ibid.*, parte I, proposição 25, p. 67-68.

¹²⁰ Como Leibniz refere, «[e]go soleo dicere: tres infiniti gradus, infimum v.g. ut exempli causa asymptoti hyperbolae; et hoc ego soleo tantum vocare infinitum. Id est majus quolibet assignabili; quod et de caeteris omnibus dici potest; alterum est maximum in suo scilicet genere, ut maximum omnium extensorum est totum spatium, maximum omnium successivorum est aeternitas. Tertius infiniti, isque summus gradus est ipsum, *omnia*, quale infinitum est in Deo, is enim est unus omnia; in eo enim caeterorum omnium ad existendum requisita continentur. Haec obiter annoto». *Sobre a Ethica de Espinosa*, A VI, iii, 385.

conduzirá Leibniz da matemática à metafísica, acabando por desembocar na análise da própria natureza de Deus.

Um exemplo idêntico a este encontra-se igualmente numa transcrição efetuada por Leibniz a uma carta de Schuller¹²¹. Antes de mais, não deixa de ser curioso que o conteúdo desta transcrição se centre precisamente na noção de infinito segundo Espinosa. O texto reproduzido divide-se em duas secções. A primeira reporta-se à primeira parte da *Ethica*, fazendo referência à noção de substância – como infinita, indivisível e única¹²² – e à definição de Deus como um ser absolutamente infinito – ou seja, como uma substância constituída por infinitos atributos, cuja natureza é também ela infinita¹²³. A segunda contém a maior parte de uma carta de Espinosa a Ludovico Meyer – sobre o problema do infinito –, onde o autor procede a uma longa exposição sobre a natureza do infinito; o carácter infinito da noção de substância; os erros decorrentes da noção de infinito; e a relação entre infinito e existência¹²⁴.

Ora, tal como no escrito anterior, esta transcrição da carta de Schuller revela quais os elementos do pensamento de Espinosa a que Leibniz tinha acesso na primeira metade de 1676. Não obstante, aquilo que mais se destaca neste escrito são, uma vez mais, as notas pessoais que Leibniz acrescenta ao texto reproduzido. Embora o autor acrescente várias notas a este texto, uma das mais relevantes para esta exposição é a que repete justamente a reflexão acima mencionada sobre a existência de três graus de infinito¹²⁵. A repetição da mesma reflexão, num contexto idêntico ao qual esta aparece primeiramente, reforça a ideia de que o evoluir do pensamento leibniziano em torno do infinito deve-se justamente à influência de Espinosa.

Porém, existe ainda uma outra nota que merece ser salientada. Na última anotação que Leibniz acrescenta a este texto, o autor problematiza as noções de

¹²¹ Cf. *Communicata ex literis Domini Schulleri*, fevereiro de 1676 (?), A VI, iii, 275-283. Segundo a Edição da Academia, a carta original de Schuller teria sido partilhada com Leibniz por Tschirnhaus – a quem esta teria sido enviada –, com a autorização de Espinosa, cf. A VI, iii, 275. Embora a Edição da Academia situe este texto por volta de fevereiro – tendo por base a marca de água presente no papel utilizado –, os editores alertam para a possibilidade de que o texto tenha sido escrito pouco tempo antes do início de maio de 1676, cf. A VI, iii, 275.

¹²² Cf. *ibid.*, A VI, iii, 275. Sobre a noção de substância cf. ESPINOSA, B. (1925), vol. II, *Ethica*, parte I, definição 3, p. 45; proposição 8, p. 49-51; proposição 13, p. 55-56; e proposição 14, p. 56.

¹²³ Cf. *Communicata ex literis Domini Schulleri*, A VI, iii, 276. Sobre a definição de Deus, cf. ESPINOSA, B. (1925), vol. II, *Ethica*, parte I, definição 6 e respetiva explicação, p. 45-46.

¹²⁴ Cf. ESPINOSA, B. (1925), vol. IV, carta de Espinosa a Ludovico Meyer, 20 de abril de 1663, p. 52-62.

¹²⁵ Cf. *Communicata ex literis Domini Schulleri*, nota 24, A VI, iii, 281-282.

existência e de *causa* por relação ao *princípio da razão suficiente*. Como o autor refere, «nada existe a não ser aquilo do qual possa ser dada uma *razão suficiente* para a sua existência»¹²⁶. Segundo esta anotação, Leibniz parece considerar a “razão suficiente” como algo *externo* à série de causas pelas quais se possa tentar justificar a existência de uma determinada coisa. Para o autor, por mais que recuássemos na série das causas, nunca encontraríamos uma causa singular onde a “razão suficiente” pudesse subsistir, dado que cada causa supõe uma outra causa. Na verdade, ainda que toda a série de causas fosse anulada, a *razão* para a existência de uma determinada coisa permaneceria intacta¹²⁷. Por este motivo Leibniz conclui que «a razão do que existe está *fora* da série»¹²⁸.

Mediante esta nota, o carácter *externo* da razão suficiente, o seu “estar fora”, parece indiciar a natureza *emanativa* da causa primeira. Com efeito, onde Espinosa afirma simplesmente que as coisas cuja natureza não implica a existência só podem existir mediante a determinação de algo cuja natureza é existir necessariamente¹²⁹ – uma afirmação que não deixa de ser compatível com o pensamento leibniziano –, Leibniz acrescenta que aquilo ‘cuja natureza é existir necessariamente’ é *externo* às coisas cuja natureza não envolve a existência. A *exterioridade* da causa primeira parece assim não deixar espaço a uma imanência que se estende das causas às coisas.

Que a anotação de Leibniz à transcrição da carta de Schuller se reporte a uma causa emanativa parece ser corroborado por uma passagem de um outro escrito, onde o autor procede à seguinte observação:

¹²⁶ «[N]ihil existere, nisi cuius reddi possit *ratio* existentiae *sufficiens*». *Ibid.*, nota 25, A VI, iii, 282. Sublinhado nosso.

¹²⁷ Como Leibniz observa, «si totam seriem in infinitum retro sumtam intelligamus esse sequentibus singularibus rationem existendi sufficientem, quod unum dissentientibus effugium superesse potest, contrarium facile evincitur quod singula quaelibet ab hac serie rescindi possent, ut tamen quod superest ratio adhuc sequentibus esse debeat; unde sequitur totam tandem seriem, id est summam omnium rescindibilium, detrahi posse, sibi, salva illa Existendi ratione, quam in ipsa supposuimus, quod absurdum est». *Ibid.*, nota 25, A VI, iii, 282-283.

¹²⁸ «[R]ationem (...) existendi *extra* seriem esse». *Ibid.*, nota 25, A VI, iii, 283. Sublinhado nosso. Poucas linhas mais à frente, Leibniz acrescenta a esta conclusão: «[a]liud autem manifestissimum in promptu argumentum est, cur tota series non contineat sufficientem existendi rationem, quia tota series alia fingi sive intelligi potest, unde reddenda extra ipsam ratio, cur sic sit». *Ibidem*.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, A VI, iii, 282; ESPINOSA, B. (1925), vol. IV, carta de Espinosa a Ludovico Meyer, 20 de abril de 1663, p. 61-62.

Existe na matéria, como no espaço, algo eterno e indivisível, que parece ter sido compreendido por aqueles que acreditaram que Deus em si mesmo é a matéria das coisas. Contudo, isto não é dito apropriadamente, pois Deus não constitui uma parte das coisas: mas sim o <seu> princípio.¹³⁰

Na sua perfeição, Deus é absolutamente infinito. Cada um dos seus infinitos atributos é infinito no seu próprio género. Apenas Deus possui a existência – ou eternidade – absoluta¹³¹; a onisciência – ou inteligência – absoluta¹³²; ou a onipresença – ou “imensidão” – absoluta¹³³. Por decreto divino, a criação reflete o seu criador, *partilhando* alguns dos seus atributos. Mas aquilo que é divino na criação, ou em cada criatura, não é Deus. Como Leibniz refere, “Deus não constitui uma parte das coisas”. Ao invés, enquanto princípio de todas as coisas, Deus constitui a sua *causa externa* – ou *emanativa*.

No que diz respeito especificamente aos atributos divinos, aquilo que é perfeito e ilimitado em Deus, existe apenas de modo imperfeito e limitado nas criaturas. Observe-se que da soma de um determinado atributo, tal como ele existe em cada criatura – como a existência, a inteligência ou a extensão –, nada mais resultaria a não ser um *agregado* das diferentes *variações* desse mesmo atributo. Consequentemente,

¹³⁰ «Est in materia, ut et in spatio quiddam aeternum; et indivisibile, quod illi intellexisse videntur, qui Deum ipsum esse credidere materiam rerum. Quod tamen non dicitur proprie, quia Deus non facit partem rerum: sed principium». *Anotações sobre ciência e metafísica*, 1ª anotação, 18 de março de 1676, A VI, iii, 392. Embora esta nota sugira uma concepção da causa primeira enquanto causa emanativa, não deixa de ser importante assinalar que num escrito anterior a este – cuja data remonta ao registo das primeiras conversas com Tschirnhaus em torno da *Ethica* (ca. fevereiro de 1676) – Leibniz parece fazer referência a uma *causa imanente*. Como o autor refere, «[videtur] esse quoddam totius universi centrum, et quendam vorticem generalem infinitum; et quendam Mentem perfectissimam sive Deum. Hanc ut animam totam in toto esse corpore Mundi; huic menti etiam existentiam deberi rerum». *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, 11 de fevereiro de 1676, A VI, iii, 474. Não obstante, como Richard T. W. Arthur observa, «[n]a época em que escreveu o *De origine rerum ex formis* (2ª metade de abril de 1676), Leibniz já havia abandonado esta opinião herética». LEIBNIZ, G. W. (2001), p. 388, nota 8. A este respeito, note-se que os dois últimos textos mencionados – *Anotações sobre ciência e metafísica*, 1ª anotação (18 de março de 1676) e *Communicata ex literis Domini Schulleri* (ca. abril de 1676) – demonstram que, a ter sustentado uma causa imanente (como no escrito de 11 de fevereiro de 1676, acima referido), em muito pouco tempo (cerca de um mês) Leibniz afasta-se da designada heresia de Espinosa. De resto, a desaprovação de Leibniz à posição imanentista de Espinosa é ainda mais explícita no seu comentário ao capítulo XIV do *Tractatus theologico-politicus*, referido no início desta secção. Como o autor observa, «[s]atis hic innuit sententiam suam: Deum non esse animum, sed esse naturam rerum etc. quod non probo». *Sobre o Tractatus theologico-politicus de Espinosa*, A IV, iii, 269-270. Sublinhado nosso. Embora não seja possível indicar a data precisa em que Leibniz escreve esta nota, a Edição da Academia situa-a no ano de 1676, cf. A IV, iii, 248.

¹³¹ Cf. *Anotações sobre ciência e metafísica*, 2ª anotação, 22 de março de 1676, A VI, iii, 395-396.

¹³² Cf. *De origine rerum ex formis*, A VI, iii, 520.

¹³³ Cf., *ibid.*, A VI, iii, 519, sobre a noção de “imensidão” veja-se a secção anterior.

a soma das variações de um atributo específico nunca poderia corresponder à *unidade* perfeita e infinita do mesmo, tal como este existe em Deus.

Neste contexto, abre-se uma nova leitura do substantivo *expressão*, segundo o modo como este é empregue no escrito *De origine rerum ex formis* – cuja redação é sensivelmente posterior aos textos mencionados até aqui¹³⁴. Como se observou na secção anterior, o paralelismo que ali se encontra entre as diferentes expressões do número seis, as diferentes propriedades da mesma essência e a diversidade de todas as coisas por relação a Deus sugere uma interpretação da noção de expressão enquanto *participação*. Porém, à luz do contexto analisado na presente secção – e contrariamente à linha argumentativa apresentada anteriormente – não parece possível reportar a expressão a uma *causa imanente*.

Apesar de todas as coisas constituírem diferentes *expressões* de Deus – dado resultarem da criação divina –, Deus enquanto causa primeira é pensado por Leibniz como a *razão suficiente* da existência de todas as coisas. Uma *razão* cuja natureza é ser *externa* à série de causas – ou a qualquer outro agregado de coisas. Por conseguinte, ainda que todas as coisas *participem* dos atributos divinos, no *De origine rerum ex formis* a participação não parece ter por referência uma causa imanente, mas uma *causa emanativa*. Com efeito, quando Leibniz observa que «Deus não é parte da nossa mente»¹³⁵, ainda que não negue a hipótese de que cada mente humana faça parte de Deus, o autor também não o afirma. Na verdade, esta observação de Leibniz parece aproximar-se da passagem acima mencionada onde, negando que Deus possa ser a “matéria das coisas”, o autor afirma que Deus não constitui uma parte das mesmas, “mas sim o <seu> princípio”¹³⁶. Enquanto *princípio*, Deus é a fonte de onde *emanam* todas as coisas atuais, existindo e permanecendo exteriormente a todas elas.

Perante esta leitura, quando Leibniz refere no *De origine rerum ex formis* que «[a] nossa mente difere de Deus, tal como o Extenso absoluto, que é máximo e indivisível, difere do espaço ou do lugar»¹³⁷ – ou quando afirma que o «espaço está

¹³⁴ Este texto remonta a abril de 1676.

¹³⁵ «Deus non est pars Mentis nostrae». *De origine rerum ex formis*, A VI, iii, 521.

¹³⁶ «Deus non facit partem rerum: sed principium». *Anotações sobre ciência e metafísica*, 1ª anotação, A VI, iii, 392.

¹³⁷ «Mens nostra differt a Deo, ut Extensum absolutum quod maximum, et indivisibile est a spatio, seu loco». *De origine rerum ex formis*, A VI, iii, 519.

para a Imensidão, tal como a coleção de todas as Mentes está para o intelecto ativo»¹³⁸ –, o que parece subjazer às suas palavras é, antes de mais, a *diferença* entre o espaço e a mente e os atributos divinos que lhes correspondem. Pense-se, por exemplo, na diferença entre uma determinada mente e a inteligência primária. Por um lado, existe entre as duas uma diferença *quantitativa*, dado reportarem-se a dois seres diferentes e não apenas a um só. Por outro, existe igualmente uma diferença *qualitativa*, pois embora ambas partilhem um mesmo atributo – o pensamento –, este é imperfeito e limitado na mente, ao passo que em Deus o mesmo existe de modo absoluto e sem limites. Um raciocínio idêntico pode ser aplicado à diferença entre o espaço e a extensão absoluta.

Em conclusão, apesar de participarem da ‘extensão absoluta’ ou da ‘inteligência primária’, cada espaço ou cada mente não constituem uma *parte* desses atributos – e, como tal, uma *parte* de Deus. Ainda que exista uma ‘comunidade de atributos’ entre a criatura e o criador, aquilo que no criador é absoluto e ilimitado constitui apenas o *fundamento externo* daquilo que lhe corresponde de modo fragmentário, imperfeito e limitado na criação.

Deus, enquanto criador supremo, é a *causa emanativa* de todas as coisas. Por sua vez, cada coisa constitui uma *expressão* diferente de Deus não só por existir na dependência do seu *decreto*, mas também por *participar* dos seus atributos ilimitados e infinitos. Porém, a participação nos atributos divinos não é a mesma para todas as coisas. Da diversidade com que em cada coisa se encontra uma ‘combinação’ distinta dos infinitos atributos de Deus, com graus igualmente distintos de limitação, resulta a variedade das coisas e, conseqüentemente, a própria diferença entre as mesmas¹³⁹ – o que, de certo modo, parece auxiliar a justificação da sua individualidade. É precisamente no seio desta variedade que se encontra a plenitude de uma criação

¹³⁸ «Uti spatium est ad Immensum, ita collectio omnium Mentium est ad intellectum agentem». *Ibid.*, A VI, iii, 520.

¹³⁹ Como Leibniz refere, ao considerar os atributos divinos enquanto *formas simples*, «[q]uae varietas infinita, non nisi ex causa infinita, id est variis formis, oriri potest. Unde facile intelligitur formas simplices esse infinitas. Modificationes autem ex omnibus resultantes, relatae ad singulas, constituunt in illis varietatem». *De formis simplicibus*, abril de 1676, A VI, iii, 522.

repleta de criaturas até ao infinito, onde a percepção, o prazer e a felicidade existem por toda a parte¹⁴⁰.

Note-se, no entanto, que esta interpretação não é livre de controvérsia. Dada a natureza absoluta, ilimitada e infinita dos atributos de Deus, a existência de algo *externo* a Deus que possua pelo menos um destes atributos – ainda que de modo finito e limitado – parece constituir uma *limitação* à natureza infinita dos atributos divinos. Pense-se por exemplo na extensão. Se concomitantemente à extensão absoluta existisse algo de outro que possuísse extensão – ou seja, uma extensão particular *externa* à extensão absoluta –, seria necessário admitir a existência de duas extensões, pelo que o carácter absoluto da primeira seria negado. Na verdade, esta interpretação levanta uma nova questão: poderá a existência de determinados atributos particulares, que *participam externamente* dos atributos divinos, ser compatível com a natureza infinita e ‘absolutamente’ abrangente dos últimos?

Leibniz não apresenta uma resposta explícita a esta questão. Não obstante, a interpretação leibniziana dos atributos como *formas simples*, parece sugerir o primeiro esboço de uma solução – inevitavelmente frágil – para um problema aparentemente irresolúvel. De resto, a noção leibniziana de forma simples deixa transparecer a subtil diferença entre a franca proximidade com que Leibniz e Espinosa refletem sobre o infinito. Como se verá em seguida, será a partir desta noção que Leibniz aprofundará a sua análise em torno do carácter infinito da *expressão divina*, desvelando com maior detalhe o carácter limitado da *expressão humana*.

¹⁴⁰ De acordo com as palavras que Leibniz acrescenta à passagem mencionada na nota anterior, «[u]bique videtur esse perceptio, voluptas, felicitas, eius enim haec est natura mira, ut duplicet imo in infinitum multiplicet rerum varietatem». *Ibid.*, A VI, iii, 522-533. Sublinhe-se que a existência de um universo repleto por uma infinidade – atual – de criaturas será uma ideia central do pensamento leibniziano posterior: cf., por exemplo, *Primae veritates* (escrito identificado pela Edição da Academia como *Principia logico-metaphysica*), primavera-outono de 1689, A VI, iv, 1648; carta à eleitora Sophie de Hanôver, 4 de novembro de 1696, GP VII, 542; ou *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, 1714, §§3, 4 e 6, GP VI, 598-601. Como Leibniz escreve a Simon Foucher, no final de junho de 1693, «[j]e suis tellement pour l'*infini actuel*, qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme l'on dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte partout, pour mieux marquer les perfections de son auteur. Ainsi je crois qu'il n'y a aucune partie de la matiere, qui ne soit, je ne dis pas divisible mais actuellement divisée, et par consequent la moindre particelle doit estre considerée comme un monde plein d'une infinité de creatures differentes». A II, ii, 713. De resto, a ideia de que qualquer parte da matéria, por mais pequena que seja, é constituída por uma infinidade de criaturas aparece já nos escritos de Paris, não só naquele que se menciona acima, mas também no escrito *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, cf. A VI, iii, 474. Sobre a noção de *plenitude* na filosofia leibniziana referente ao período entre 1672-1676, cf. *De plenitudine mundi*, primavera (?) de 1676, A VI, iii, 526.

3.3. Forma e infinitude

Ao pensar o infinito em Deus, Leibniz detém-se particularmente na infinitude dos atributos divinos. A reflexão sobre os mesmos prolonga-se durante todo o ano de 1676, sendo acompanhada por diferentes ocorrências da noção de expressão. Em março desse mesmo ano, Leibniz refere que,

Um atributo serve maravilhosamente para esclarecer outro, pois a eternidade é algo indivisível, dado que é a necessidade de existir, que não *expressa* sucessão, duração ou divisibilidade.¹⁴¹

Antes de mais, observe-se que o emprego do verbo *expressar* nesta passagem reporta-se à aceção mais comum do mesmo, compreendido enquanto *manifestação* ou *significação*. Segundo Leibniz, a eternidade não pode *expressar*, ou *significar*, “sucessão, duração ou divisibilidade” dado que estes três substantivos designam algo que é mutável, limitado e divisível – ou seja, algo cuja significação é contrária à natureza imutável, ilimitada e indivisível dos atributos divinos.

Entramos assim no âmbito da definição dos próprios atributos divinos, onde o verbo *expressar* é utilizado por referência à sua dimensão semântica. Cada atributo divino *exprime* algo imutável, ilimitado e indivisível uma vez que a imutabilidade, a ilimitação e a indivisibilidade definem a própria natureza dos atributos de Deus. Precisamente por partilharem a mesma natureza imutável, ilimitada e indivisível, cada atributo “serve maravilhosamente para esclarecer” ou demonstrar qualquer um dos outros. Do mesmo modo que a eternidade é o tempo sem limites ou divisões, a onnipresença é a extensão absoluta, assim como a onisciência é o pensamento infinito. A partir desta equivalência formal entre os atributos divinos, Leibniz conclui que:

¹⁴¹ «Unum attributum mire servit ad alterum declarandum; nam aeternitas quiddam indivisibile est, est enim existendi necessitas, quae non *exprimit* successionem, durationem, divisibilitatem». *Anotações sobre ciência e metafísica*, 1ª anotação, 18 de março de 1676, A VI, iii, 392. Sublinhado nosso.

Uma perfeição é um atributo afirmativo absoluto, que contém sempre todas as coisas do seu género, uma vez que não há nada que o limite.¹⁴²

À perfeição de Deus subjaz a *perfeição* de cada um dos seus atributos. A marca distintiva de um atributo perfeito corresponde justamente ao seu carácter *afirmativo* e *absoluto*¹⁴³. Nos escritos referentes a 1676, é possível constatar uma repetição contínua da qualificação dos atributos divinos como afirmativos e absolutos. Um atributo *afirmativo*, segundo Leibniz, é um atributo que não é limitado por qualquer outra coisa – como por exemplo, um outro atributo – que *negue*, i.e., que *limite*, o seu carácter absoluto¹⁴⁴. Por sua vez, um atributo *absoluto* – tal como referido na secção anterior – é um atributo infinito, ou seja, é um atributo que “contém sempre todas as coisas do seu género”¹⁴⁵.

Sublinhe-se que o carácter afirmativo dos atributos divinos é indissociável da sua natureza absoluta¹⁴⁶. Para que um atributo seja absoluto – ou infinito – o mesmo não pode ser constricto, limitado ou negado por outra coisa qualquer. Se um atributo absoluto fosse limitado por outro atributo – ou outra coisa qualquer –, essa limitação constituiria uma negação da sua infinitude, ou seja, do seu carácter absoluto. Por conseguinte, cada atributo divino, porque é absoluto, é necessariamente afirmativo e vice-versa – por ser afirmativo, i.e. não envolver qualquer tipo de negação, cada atributo divino é necessariamente absoluto¹⁴⁷.

¹⁴² «Perfectio est attributum affirmativum absolutum; continetque semper omnia sui generis, cum nihil sit, quod ipsum limitet». *Ibidem*.

¹⁴³ Como Leibniz afirmará alguns anos mais tarde, «[p]erfectio autem est realitas pura seu quod in essentiis est positivum atque absolutum. Contra imperfectio consistit in limitatione». *Notationes Generales*, verão de 1683 – início de 1685 (?), A VI, iv, 556.

¹⁴⁴ De acordo com o autor, «omnia attributa affirmativa (...) absoluta pura et illimitata <sunt>. Nam si limitibus modificentur, non sunt affirmativa, sed negativa quodammodo». *Anotações sobre ciência e metafísica*, 2ª anotação, 22 de março de 1676, A VI, iii, 396.

¹⁴⁵ Leibniz repete esta mesma ideia já no final de 1676: «[o]mne attributum mere affirmativum est infinitum; seu quantum maximum esse potest, seu continet omnia sui generis». *Quod ens perfectissimum sit possibile*, novembro de 1676 (?), A VI, iii, 572.

¹⁴⁶ Como Leibniz observa, já no final de 1685, «ABSOLUTUM est, cujus conceptus est illimitatus seu extra quod nihil in eodem genere sumi potest, seu cujus conceptus est capax quantitatis, et nullos tamen involvit limites. (...) Videtur hoc sensu idem esse absolutum quod maximum. Deus est Ens absolutum neque enim ulla datur realitas sive perfectio, quae in Deo non sit. Optime dicemus *Absolutum esse in suo genere pure positivum*». *Definitiones notionum ex Wilkinsio. Relationes transcendentes qualitatem concernentes*, ca. final de 1685 – início de 1686, A VI, iv, 36. Sublinhado nosso.

¹⁴⁷ De resto, a posição de Leibniz não parece diferir muito da interpretação de Espinosa, à exceção de que o último aplica este raciocínio à própria natureza de Deus e não propriamente a cada um dos seus atributos. Segundo o autor neerlandês, Deus é definido como um ser *absolutamente infinito*, e não

Não obstante, além do carácter absoluto e afirmativo dos atributos divinos, existe um outro aspeto essencial a ter em conta na definição dos mesmos. Para Leibniz os atributos divinos constituem *formas simples*. Como o próprio autor afirma, «[q]ualquer forma simples é um atributo de Deus»¹⁴⁸, sendo que «Deus é o sujeito de todas as formas simples absolutas»¹⁴⁹.

Segundo o raciocínio leibniziano, é necessário que existam *formas simples*, também designadas ‘percepções *per se*’. Na medida em que há coisas que apenas são percebidas através de outras coisas, se as últimas fossem sempre percebidas por outras *ad infinitum*, nada seria percebido¹⁵⁰. Ora, se é lícito afirmar que algo é percebido, então é necessário que existam formas simples, ou seja, que exista algo que possa ser percebido sem o recurso a outra coisa. Neste sentido, as formas simples reportam-se ao último elemento daquilo que é percebido quando se percebe alguma coisa, ou, de um modo geral, àquilo que é percebido por si mesmo.

Mediante esta linha de pensamento, e tendo em conta que a conceção leibniziana de forma simples se refere aos atributos divinos, esta noção parece apresentar três características principais. Em primeiro lugar, enquanto atributo divino, uma forma simples corresponde a algo que é *concebido* por si mesmo – isto é, algo cuja causa não pode ser compreendida a não ser como causa de si mesmo¹⁵¹. Em segundo, dada a sua independência relativamente a todas as outras coisas, cada forma simples é percebida sem recurso a qualquer outra coisa. Por outras palavras, cada forma simples é *autorreferencial*: não refere, não manifesta, nem significa outra coisa além de si mesma¹⁵². Por último, em virtude da sua *simplicidade*, cada forma simples é

infinito no seu próprio género, dado que se fosse apenas *infinito no seu próprio género*, infinitos atributos poder-lhe-iam ser negados, ou seja, poder-se-ia negar que Deus possui infinitos atributos. Cf. ESPINOSA, B. (1925), vol. II, *Ethica*, parte I, definição 6 e respetiva explicação, p. 45-46; e *Communicata ex literis Domini Schulleri*, A VI, iii, 276.

¹⁴⁸ «Attributum Dei est, forma simplex quaelibet». *De formis seu attributis Dei*, segunda metade (?) de abril de 1676, A VI, iii, 514.

¹⁴⁹ «Deus est subjectum omnium formarum absolutarum simplicium». *De origine rerum ex formis*, abril de 1676 (?), A VI, iii, 519.

¹⁵⁰ «Necessario sunt formae simplices seu perceptiones per se, quia quae per alia percipiuntur; si haec rursus semper per alia, perciperetur nihil». *De formis seu attributis Dei*, A VI, iii, 514.

¹⁵¹ «Quicquid per se concipitur eius non potest intelligi causa. Quia effectus concipitur per suam causam. Ergo jam illud patet, si sit per se, item si alia sint, ipsum esse. Re recte expensa, formae per se concipitur». *Ibidem*.

¹⁵² Cf. *ibid.*, A VI, iii, 514-515.

destituída de definição – ou seja, é *indefinível* –, não podendo ser descrita nem designada de outro modo a não ser pela simples referência a si mesma¹⁵³.

Enquanto atributo divino, cuja natureza é absoluta e afirmativa, a conceção de forma simples convoca um retorno ao problema do infinito divino e ao modo como Leibniz o interpreta. Na verdade, relativamente à interpretação do infinito em Deus são várias as afinidades que unem Leibniz a Espinosa. Ambos os autores concordam que Deus é um ser absolutamente *infinito*, *indivisível* e *único*. Além do mais, tanto Leibniz como Espinosa afirmam que Deus é detentor de infinitos atributos, cuja natureza é serem concebidos por si mesmos, reportarem-se unicamente a si próprios e serem infinitos no seu próprio género¹⁵⁴.

Note-se, porém, que o problema do infinito em Deus é mais labiríntico do que pode parecer à partida. Nele encontram-se implicadas questões aparentemente irresolúveis, das quais destacamos três:

i) Na medida em que cada atributo de Deus é infinito, nenhum dos atributos divinos pode conter uma negação pela qual um determinado atributo possa ser limitado. Não obstante, afirmar que Deus possui *diversos* atributos parece implicar uma espécie de negação, dado que a *determinação* de um atributo por relação a outro – no sentido em que um atributo *não é* o outro – envolve em si mesma um certo tipo de negação¹⁵⁵;

ii) Se Deus é absolutamente *infinito*, *indivisível* e *único*, por definição Deus não pode conter em si mesmo qualquer limite, divisão ou pluralidade. Ora, se cada atributo divino é infinito, nenhum atributo pode compreender em si mesmo algo que seja limitado, sob pena de contradizer a própria natureza divina. Considere-se, no entanto, a especificidade da onisciência divina¹⁵⁶. Dado que a onisciência implica o

¹⁵³ Como Leibniz refere, «[m]ira res, aliud esse subjectum quam formas seu attributa. Idque necesse est, quoniam *de formis ob ipsarum simplicitatem nihil potest dici*, ergo nulla propositio foret vera nisi unirentur formae subjecto». *Ibid.*, A VI, iii, 514. A título de exemplo, Leibniz refere três formas simples que podem ser percebidas de uma só vez, sem recurso a qualquer outra forma: o *ser*, a *percepção* e a *extensão*. Cf. *ibidem*.

¹⁵⁴ Sobre os atributos divinos em Espinosa e em Leibniz, compare-se, por exemplo, a proposição 10 – conjuntamente com a definição e escólio – da primeira parte da *Ethica* (cf. ESPINOSA, B. (1925), vol. II, *Ethica*, p. 51-52) ao escrito leibniziano *De formis seu attributis Dei* (cf. A VI, iii, 513-515).

¹⁵⁵ Sobre este problema cf. ANTOGNAZZA, M. R. (2022), p. 278.

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 279.

conhecimento de seres *finitos* – assim como dos seus pensamentos *limitados* –, como justificar o seu carácter *absoluto* e *afirmativo*? Por outras palavras, se na constituição do conhecimento divino existem elementos finitos que, pela sua finitude, envolvem a *negação*, como legitimar a qualificação da onisciência divina como absolutamente *afirmativa*? Será a onisciência divina apenas um *agregado* infinito de pensamentos finitos? Se for, não teria de ser negado o seu carácter absoluto e afirmativo? No caso de se aceitar que Deus possui um atributo negativo, não implicaria isso a negação da própria natureza *absolutamente* infinita de Deus?

iii) Como referido no final da secção anterior, dada a natureza infinita dos atributos de Deus, se alguma outra entidade – que não Deus – possuir um dos seus atributos – mesmo que de modo finito e limitado –, de que modo se pode afirmar sem contradição que esse atributo em Deus é ilimitado, infinito e absoluto? Poderá a natureza absoluta dos atributos divinos ser compatível com a atribuição de algum dos mesmos a outra entidade que não seja Deus?

Embora seja disputável que Espinosa tenha conseguido encontrar uma resposta válida para as primeiras duas questões, o autor parece conseguir contornar a última interrogação ao considerar todas as coisas particulares como *modos* ou *modificações* dos atributos de Deus¹⁵⁷. Para o autor, os modos não podem ser concebidos sem Deus, e só podem existir em Deus. Enquanto tal, não existe nada exterior a Deus que possa ser igualmente detentor de algum dos seus atributos, dado que tudo o que existe, existe em Deus. Porém, precisamente porque tudo existe em Deus, a segunda interrogação assume uma especial relevância relativamente ao modo como Espinosa concebe a infinitude divina¹⁵⁸. Se tudo existe em Deus, como é que um ser absolutamente infinito e indivisível por natureza pode conter em si mesmo aquilo que é finito e limitado sem que isso contradiga a sua própria natureza?

¹⁵⁷ Cf. ESPINOSA, B. (1925), vol. II, *Ethica*, parte I, proposição 15 e respetiva demonstração (p. 56-57) e corolário da proposição 25 (p. 68).

¹⁵⁸ A este respeito, observe-se particularmente o modo problemático como o autor articula a proposição 13 da primeira parte e o respetivo escólio (nomeadamente onde afirma: «[q]uòd substantia sit indivisibilis, simpliciùs ex hoc solo intelligitur, quòd natura substantiae non potest concipi, nisi infinita, & quòd *per partem substantiae nihil aliud intelligi potest, quàm substantia finita, quod (...) manifestam contradictionem implicat*», *ibid.* p. 55-56, sublinhado nosso) com o corolário da proposição 11 da segunda parte (a saber: «Mentem humanam *partem esse infiniti intellectûs Dei*», *ibid.* p. 94, sublinhado nosso).

Sobre este aspeto, e apesar da proximidade de Leibniz ao pensamento de Espinosa, a subtil diferença entre os dois autores parece assentar precisamente na inteligibilidade do infinito em Deus. Se em Espinosa a infinitude divina abrange tudo o que existe, tornando-o parte da natureza divina, para Leibniz a natureza infinita de Deus compreende somente aquilo cuja natureza é *simples, absoluta e afirmativa*.

Como Leibniz afirma no *De origine rerum ex formis*, «Deus é o sujeito de todas as formas simples absolutas; absolutas, isto é, afirmativas»¹⁵⁹. Que Deus seja “o sujeito de todas as formas simples” remete para a sua definição como um ‘ser absolutamente infinito’ – isto é, um ser detentor de infinitos atributos. Note-se, porém, o detalhe da formulação leibniziana. Deus não é apenas o detentor de infinitos atributos. Enquanto “sujeito de todas as formas simples”, Deus é detentor de todos os atributos concebidos na sua *simplicidade*. A *simplicidade* parece ser assim o que demarca – embora de modo muito subtil – a posição de Leibniz face a Espinosa.

Com efeito, o carácter absoluto e afirmativo dos atributos divinos apenas parece ser possível na medida em que cada atributo configura uma *forma simples* – isto é, na medida em que cada atributo é *concebido* por si mesmo, reportando-se somente a si próprio. É em virtude da sua simplicidade que cada atributo divino pode ser considerado como independente de todos os outros atributos e, concomitantemente, compatível com todos eles. Ao referir-se somente a si mesmo, cada atributo apenas se afirma a si próprio, não implicando a afirmação ou a *exclusão* de qualquer outra coisa para lá de si mesmo¹⁶⁰.

Ao caracterizar cada atributo de Deus como uma forma *simples*, Leibniz sugere uma diferença *qualitativa* por relação às suas *modificações* – i.e. aos atributos de todas as coisas que não são Deus, mas que de algum modo participam de um determinado atributo divino. Se em Deus todos os atributos coexistem ilimitadamente na sua simplicidade, em todas as outras coisas os atributos surgem de modo *condicional* e com a *adição de limites*, perdendo assim a sua simplicidade.

¹⁵⁹ «Deus est subjectum omnium formarum absolutarum simplicium, absolutarum id est affirmatarum». *De origine rerum ex formis*, abril de 1676 (?), A VI, iii, 519.

¹⁶⁰ Dizemos ‘exclusão’ e não ‘negação’, na medida em que cada atributo – enquanto forma simples –, justamente por ser *simples* não *limita* nenhum outro atributo ‘simples’. No entanto, a *determinação* de um atributo por relação aos demais (como *este* atributo e *não* outro), parece implicar algum tipo de negação, não sendo por isso capaz de evitar o problema i) acima identificado.

Por um lado, a existência de qualquer coisa fora de Deus – e, como tal, dos seus respetivos atributos – é *condicionada* pelo próprio decreto divino¹⁶¹. Por outro, uma vez que em cada coisa particular se encontra uma *determinada combinação* de diferentes atributos *específicos*¹⁶² – ou seja, dado que em cada coisa criada não se encontram todos os atributos mas apenas *alguns*, cuja combinação é *esta e não outra* –, cada atributo não-divino encontra-se *limitado* pela singularidade da sua combinação com os restantes atributos da mesma coisa particular. Na verdade, cada atributo não-divino – ou cada *modificação* de um determinado atributo divino – na singularidade da sua combinação com outros atributos, parece passível de limitar todos os atributos com os quais se encontra combinado ou de ser limitado pelos mesmos.

Ora, tendo em conta a diferença que Leibniz estabelece entre aquilo que é *simples* por natureza e aquilo que não é simples, o autor parece propor mais do que uma diferença *quantitativa* entre os atributos de Deus e as suas modificações. Ao contrário de Espinosa, Leibniz não parece empregar a palavra *modificação* por referência a uma relação de pertença intrínseca dos atributos não divinos aos atributos de Deus. Para o último, o termo *modificação* parece referir-se especificamente à *alteridade* entre o simples e o não-simples, ou se se preferir, entre o divino e o criado.

Na medida em que cada atributo divino é *simples* – e, enquanto tal, absoluto e afirmativo –, Leibniz estabelece uma diferença de princípio entre um atributo simples e uma sua modificação. Enquanto atributos não-simples ou *complexos*, as modificações de um atributo divino carecem de simplicidade. Com efeito, uma modificação não é concebida por si mesma, reporta-se sempre a outra coisa e, como tal, a sua definição terá sempre de comportar um conjunto de termos que se referem a outras coisas para lá de si mesma¹⁶³.

¹⁶¹ De resto, cada coisa criada – justamente por ter sido criada – possui um início, sendo à partida *limitada* do ponto de vista temporal.

¹⁶² Como Leibniz refere, «ipsae Modificationes sunt resuntantia ex omnibus aliis Formis simul sumtis. (...) [F]ormas simplices esse infinitas. Modificationes autem ex omnibus resultantes, relatae ad singulas, constituunt in illis varietatem. (...) Varia resultantia ex formis *combinata* cum subjecto, faciunt resultare particularia». *De formis simplicibus*, abril de 1676, A VI, iii, 522-523. Sublinhado nosso.

¹⁶³ Pense-se, por exemplo, na extensão. Segundo Leibniz, se a extensão em Deus corresponde a uma forma simples absoluta, nas outras coisas, como por exemplo no lugar, a extensão constitui uma *modificação* daquilo que é extenso por si mesmo. Por conseguinte, quando se atribui extensão ao lugar, a mesma não é concebida por si mesma, não se refere apenas a si própria, nem se compreende apenas por si mesma. Na sua conceção está implicado o decreto divino; a sua definição comporta a conjugação

Neste sentido, ao considerar que cada atributo contém tudo o que pertence ao seu género¹⁶⁴, Leibniz parece excluir as modificações de um determinado atributo divino como algo que pertença ao seu género¹⁶⁵. Em virtude da sua simplicidade, aquilo que pertence ao género de cada atributo divino apenas pode reportar-se a si mesmo – o que exclui as suas modificações na medida em que se reportam a algo de *outro*. Pelo mesmo raciocínio, cada forma simples *não* constitui um *todo* que compreende todas as suas modificações, enquanto *partes* de si mesmo¹⁶⁶. Como causa de si próprias, as formas simples são anteriores a todas as coisas que tenham uma causa exterior a si mesmas. Na sua *simplicidade*, as formas divinas constituem apenas o fundamento daquilo que é *modificado* e *limitado* nas coisas criadas.

A ser assim, tal como Espinosa, Leibniz parece contornar o problema *iii*) acima mencionado, relativo à infinitude dos atributos de Deus¹⁶⁷. Dado que os atributos divinos e as suas modificações não possuem uma mesma natureza, a infinitude de um determinado atributo divino não é posta em causa pela coexistência de uma outra entidade que possua o mesmo atributo, uma vez que tal entidade não existe. Apenas

da extensão com a matéria; e a sua compreensão encontra-se na dependência não só do conhecimento da extensão – na sua simplicidade –, assim como de tudo aquilo que está envolvido na conceção de matéria.

¹⁶⁴ «Perfectio est attributum affirmativum absolutum; continetque semper omnia sui generis, cum nihil sit, quod ipsum limitet». *Anotações sobre ciência e metafísica*, 1ª anotação, A VI, iii, 392.

¹⁶⁵ Recuperando a distinção leibniziana entre os diferentes graus de infinito, (nomeadamente a que Leibniz apresenta na nota 24 à *Communicata ex literis Domini Schulleri*, A VI, iii, 281-282), Maria Rosa Antognazza parece sugerir que os atributos divinos – que Leibniz também designará por *qualidades* – correspondem ao *todo* (*omnia*), como o que é máximo em *entidade*, por oposição ao *máximo* (*maximum*), como o que contém *tudo do seu próprio género* (cf. ANTOGNAZZA, M. R. (2022), p. 277-278). Embora a interpretação da autora seja relevante para demarcar uma diferença *qualitativa* entre os atributos divinos e as suas modificações, a verdade é que no final de 1676 Leibniz volta a repetir que os atributos divinos contêm todas coisas que pertencem ao seu género, remetendo uma vez mais para a sua gradação enquanto *máximo* (*maximum*): «[o]mne attributum mere affirmativum est infinitum; seu quantum maximum esse potest, seu continet omnia sui generis» (*Quod ens perfectissimum sit possibile*, novembro de 1676 (?), A VI, iii, 572). Neste sentido, a existir uma diferença qualitativa entre os atributos divinos e as suas modificações, a mesma não parece assentar na gradação do infinito, mas no que Leibniz procura designar ao empregar o termo *género*. Sobre este tema, cf. igualmente ANTOGNAZZA, M. R. (2015), p. 5-30.

¹⁶⁶ Como Leibniz acabará por referir no final de 1676, dada a sua natureza simples, cada atributo de Deus é *um*, caso contrário constituiria um agregado de vários atributos, perdendo assim a sua simplicidade. «Qualitas autem ejusmodi quia simplex, ideo est irresolubilis, sive indefinibilis, alioqui enim vel non una erit simplex qualitas, sed plurium aggregatum». *Quod ens perfectissimum existit*, 18-21 de novembro de 1676 (?), A VI, iii, 578.

¹⁶⁷ Recapitulando: ‘poderá a natureza *absoluta* dos atributos divinos ser compatível com a atribuição de algum dos mesmos a outra entidade que não seja Deus?’

Deus é o sujeito de todas as formas simples, absolutas e afirmativas. Não existe mais nada no universo que possua os mesmos atributos de Deus.

Considerando legítima esta interpretação, a mesma não deixa de ser problemática e, em certa medida, frágil. A existir uma verdadeira *alteridade* entre um determinado atributo divino e uma sua modificação, como justificar a noção de *participação*? Se, em última análise, uma modificação aponta sempre para o seu modelo original – um determinado atributo divino – até que ponto será lícito considerar que um atributo divino e uma sua modificação são factualmente duas coisas *distintas*? Mesmo que se considere verdadeiro afirmar que uma modificação não é parte de um atributo divino, será igualmente verdadeiro afirmar que um atributo divino não faz parte de uma modificação?

Do ponto de vista da noção de expressão, nenhuma destas questões é irrelevante. Como as duas secções anteriores demonstram – ainda que com duas interpretações opostas –, um dos significados atribuídos à noção de expressão reporta-se justamente ao conceito de *participação*. Será que a noção de forma simples anula essa significação?

A resposta a esta questão, ainda que pareça ser negativa, não é absolutamente clara. Se é verdade que uma expressão pode exprimir a coisa expressa sem que por isso tenha de fazer parte da mesma, o inverso pode não colher. Por outras palavras, é possível que a coisa expressa faça necessariamente parte da expressão. Se uma modificação, exprime de certo modo uma forma simples, sem que faça parte da mesma, a expressão de uma determinada forma simples parece fazer parte de todas as suas modificações¹⁶⁸. Ora, exatamente o que é que *exprime* uma forma simples?

Se a análise do infinito em Deus remete desde logo para questões aparentemente aporéticas, a investigação em torno da infinitude dos atributos divinos não é menos problemática. A partir do conceito de forma simples, Leibniz parece conseguir ultrapassar alguns dos problemas relacionados com o infinito divino, levantando concomitantemente novos problemas relativamente à significação da

¹⁶⁸ Considere-se, a título de exemplo, a existência enquanto atributo. Se a existência finita exprime de certo modo a existência absoluta, sem que faça parte da mesma, a expressão da existência absoluta parece fazer parte de tudo aquilo que existe.

noção de expressão. Se os atributos das coisas particulares exprimem determinados atributos divinos na medida em que participam dos mesmos, as formas simples parecem estar compreendidas em todas as suas expressões – mesmo que não sejam uma parte constitutiva dos próprios atributos das coisas particulares.

Porém, Leibniz afirma igualmente que existe uma expressão específica das formas simples. No escrito *Quod ens perfectissimum existit*, o autor esclarece que designa por «*perfeição* toda a qualidade simples que é positiva e absoluta, ou que exprime sem quaisquer limites o que exprime»¹⁶⁹. Este enigmático enunciado suscita várias questões. O que é que significa exprimir alguma coisa sem nenhum limite? O que é que uma expressão *ilimitada* exprime? Quais são as implicações de uma tal expressão? Se a *autorreferencialidade* das formas simples parece indiciar uma resposta a estas questões, a compreensão das palavras de Leibniz exige uma análise desta passagem no contexto específico em que a mesma aparece.

3.4. A expressividade da forma

A análise efetuada até aqui revela a importância da noção de infinito nos escritos filosóficos leibnizianos correspondentes ao ano de 1676. Como se mencionou no início deste capítulo, durante este período Leibniz encontra-se particularmente focado na demonstração da impossibilidade do infinito matemático por relação à possibilidade e à existência do infinito em Deus. Um dos principais argumentos leibnizianos relativamente à impossibilidade do infinito matemático centra-se na contradição inerente à noção de *número de todos os números* ou *número infinito*. Aliando o *princípio da não contradição* à noção de *possibilidade*, Leibniz conclui que, se nas séries infinitas de números *o todo é igual à parte*, o número infinito implica contradição e, como tal, não pode ser possível¹⁷⁰.

¹⁶⁹ «*Perfectionem* voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est et absoluta seu quae quicquid exprimit sine ullis limitibus exprimit». *Quod ens perfectissimum existit*, A VI, iii, 578.

¹⁷⁰ Como Leibniz observa, «[n]umerus omnium numer[or]um est contradictorium, seu sine idea, quia alioqui sequeretur totum esse aequale parti, seu tot esse numeros, quot sunt numeri quadrati». *De mente*,

A articulação entre o princípio da não contradição e a noção de possibilidade é uma ideia que surge relativamente cedo no pensamento leibniziano. Como se referiu, entre 1670 e 1671 é já possível observar a conjugação das duas noções num esboço da introdução aos *Elementa juris naturalis*¹⁷¹. Se na *resolução* de uma determinada definição – isto é, se na decomposição de uma definição nos termos mais simples implicados pela mesma – não existir contradição entre os mesmos, segue-se que a definição é *possível*¹⁷².

Note-se, no entanto, que a possibilidade não implica a *existência*. Como Leibniz refere na *Confessio philosophi*, «[p]ossíveis são aqueles aos quais não é necessário não ser»¹⁷³. Porém, para que algo seja necessário, o mesmo tem de ser possível¹⁷⁴. De resto, como o autor conclui neste escrito, a necessidade e a impossibilidade das coisas não devem ser procuradas fora das próprias coisas, mas nas suas ideias, examinando se estas implicam ou não contradição¹⁷⁵. Por outras palavras, a necessidade, possibilidade ou impossibilidade de todas as coisas deve ser procurada na *resolução* ou *análise* dos termos implicados na sua definição.

Ao procurar reformular o argumento ontológico, um dos principais objetivos de Leibniz é demonstrar que Deus é um ser *logicamente necessário*, mediante as suas próprias conceções de *possibilidade* e *necessidade*. Para o fazer, o autor parte da *análise* dos termos implicados na definição do ‘Ser perfeitíssimo’ (*Ens perfectissimum*):

Parece-me ter descoberto uma demonstração que o Ser perfeitíssimo (*Ens perfectissimum*), ou que contém toda a Essência, ou que tem todas as Qualidades, ou todos os atributos afirmativos, é possível, ou não implica contradição.

Isto será evidente se eu demonstrar que todos os atributos (positivos) são compatíveis entre si. (...) Será, portanto, suficiente demonstrar apenas a

de universo, de Deo, dezembro de 1675, A VI, iii, 463. Sobre a impossibilidade do infinito matemático cf. secção 3.2.

¹⁷¹ Cf. cap. 2.

¹⁷² Cf. *Elementa juris naturalis*, 1670-1671, §1, A VI, i, 460.

¹⁷³ «Possibilia sunt, quae non est necessarium non esse». *Confessio philosophi*, outono 1672 – inverno 1672/1673 (?), A VI, iii, 126.

¹⁷⁴ Na realidade, à exceção de Deus – cuja causa remete apenas para si mesmo – a noção de possibilidade é investida de um carácter *anterior* à própria existência.

¹⁷⁵ «Necessarium enim definivi, cuius contrarium intelligi non potest, rerum ergo necessitas impossibilitasque non extra ipsas sed in ipsarummet ideis quaerenda est, et intelligine queant, an potius implicant, observandum». *Confessio philosophi*, A VI, iii, 128.

inteligibilidade de um Ser que contém todos os atributos primários, ou que quaisquer dois atributos primários são compatíveis entre si.¹⁷⁶

Em boa verdade, a demonstração leibniziana assenta num raciocínio simples. Dado que os atributos de Deus são *simples* – ou seja, na medida em que os atributos de Deus não podem ser reduzidos a outros –, a sua incompatibilidade não pode ser demonstrada. Ora, que os próprios atributos divinos não sejam demonstráveis parece ser uma consequência do princípio de identidade, ou do que Leibniz designa à época de *proposição idêntica absoluta*, tal que $A \text{ é } A$ ¹⁷⁷. Segundo o autor, «[a]s proposições necessárias indemonstráveis são idênticas»¹⁷⁸.

Pense-se, por exemplo, no atributo *A* e no atributo *B*. Se ambos fossem incompatíveis, um deles implicaria a exclusão do outro¹⁷⁹. Note-se, no entanto, que se um atributo implicar a exclusão de outro – tal que onde existe *A*, não existe *B* –, esse mesmo atributo perderia a sua *simplicidade*, dado que a sua definição implicaria sempre a referência a algo de outro. Como se observou na secção anterior, na medida em que cada atributo configura uma *forma simples*, isto é, dado que cada atributo é *concebido* por si mesmo, reportando-se somente a si próprio, é impossível demonstrar a incompatibilidade entre um atributo divino e qualquer outro¹⁸⁰. De resto, tendo em conta a sua natureza *autorreferencial*, nada pode ser demonstrado sobre um atributo

¹⁷⁶ «Demonstrationem reperisse videor, quod Ens perfectissimum, seu quod omnem Essentiam contineat, seu quod omnes habeat Qualitates, seu omnia attributa affirmativa, sit possibile, seu non implicet contradictionem. || Hoc patebit si ostendero omnia attributa (positiva) esse inter se compatibilia. (...) Tantum ergo suffecerit ostendere Ens intelligi posse, quod omnia attributa prima contineat, seu duo quaelibet attributa prima esse inter se compatibilia». *Quod ens perfectissimum sit possibile*, novembro de 1676 (?), A VI, iii, 572.

¹⁷⁷ «*Propositio identica absoluta*: $A \text{ est } A$, $A \text{ non est non } A$ ». *De elementis cogitandi*, primeira metade de abril de 1676, A, VI, iii, 506. Sublinhado nosso. Cf., igualmente, *Sur les premières propositions et les premiers termes*, primavera – verão 1676 (?), A VI, iii, 435; e *Ens perfectissimum existit*, novembro de 1676 (?), A VI, iii, 575.

¹⁷⁸ «*Propositiones necessariae indemonstrabiles sunt identicae*». *Ens perfectissimum existit*, A VI, iii, 575.

¹⁷⁹ Sobre o uso da palavra ‘exclusão’ ao invés da palavra ‘negação’, cf. nota 160.

¹⁸⁰ Como Leibniz observa, «[s]unto illa *A*, *B*. Si ergo incompatibilia sint, ergo haec propositio: *qualitas A*, et *qualitas B* non possunt esse in eodem subjecto, erit necessaria, adeoque vel identica, vel demonstrabilis. Non potest esse identica, nam tunc *ubi sit A non posse esse B*, idem esset quod $A \text{ est } A$ vel $A \text{ est } B$, adeoque alterum exprimeret exclusionem alterius, adeoque alterum eorum foret alterius negativum, quod est contra hypothesin, supposuimus enim omnia esse affirmativa. Non est demonstrabilis, nam si demonstretur, *ubi sit A non posse [esse] B*, id non fieri poterit nisi resolutione alterutrius vel utriusque. Quod est contra Hypothesin, supposuimus enim esse irresolubilia, demonstrari ergo non potest haec incompatibilitas». *Quod ens perfectissimum sit possibile*, A VI, iii, 572.

divino enquanto *forma simples*¹⁸¹. Na sua *simplicidade*, cada atributo divino permite apenas a formulação de *proposições idênticas absolutas* como ‘o atributo A é o atributo A’ ou o ‘atributo B é o atributo B’¹⁸².

Seguindo o argumento leibniziano, uma vez que a incompatibilidade entre cada atributo não pode ser demonstrada, segue-se que não existe uma incompatibilidade *necessária* entre os atributos de Deus. Cada atributo simples é à partida compatível com todos os outros. Por conseguinte, um ser que contém todos os atributos simples é *possível*. Para além disso, dado que a existência é considerada como um atributo simples, segue-se que Deus *existe*¹⁸³.

Sublinhe-se o detalhe da formulação leibniziana. Contrariamente à versão clássica do argumento ontológico e à sua reinterpretação por Descartes, Leibniz não afirma que ‘se’ Deus é possível – ou seja, *se é possível pensar Deus como o ser maior de todos os seres* ou como *o ser mais perfeito de todos os seres* – então Deus existe¹⁸⁴.

¹⁸¹ «[D]e formis ob ipsarum simplicitatem nihil potest dici». *De formis seu attributis Dei*, A VI, iii, 514.

¹⁸² Cf. *Ens perfectissimum existit*, A VI, iii, 575.

¹⁸³ «*Perfectionem* voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est, et absoluta, seu quae quicquid exprimit sine ullis limitibus exprimit. [Qualitas] autem eiusmodi quia simplex, ideo est indefinibilis sive irresolubilis, alioqui enim vel non una erit simplex qualitas sed plurium aggregatum (...) Ex his non est difficile ostendere omnes esse compatibles inter se, sive in eodem esse posse subjecto. || Nam sit propositio eiusmodi A et B sunt incompatibiles (intelligendo per A et B duas eiusmodi formas simplices sive perfectiones). Patet eam non posse demonstrari sine resolutione terminorum A vel B (...) Atqui ex hypothesis sunt irresolubiles. Ergo haec propositio de ipsis demonstrari non potest. || Posset autem utique de ipsis demonstrari si vera esset, esset enim necessaria neque tamen per se nota. Ergo vera non est. Compatibiles ergo sunt omnes perfectiones. Datur ergo sive intelligi potest Ens quod sit subjectum omnium perfectionum sive perfectissimum. Unde ipsum existere statim patet, cum et existentia inter perfectiones contineatur». *Ens perfectissimum existit*, A VI, iii, 577. O mesmo argumento pode ser encontrado nos escritos *Quod ens perfectissimum sit possibile*, A VI, iii, 572; *Quod ens perfectissimum existit*, 18-21 de novembro de 1676 (?), A VI, iii, 578-579; e carta a Espinosa, meados de novembro de 1676, A II, i, 427.

¹⁸⁴ Segundo a exposição do argumento ontológico por Anselmo, Deus é o ser por relação ao qual nada maior pode ser pensado (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*). Na medida em que a ideia de um ser por relação ao qual nada maior pode ser pensado existe na mente, o mesmo ser deve existir na realidade. Se este ser apenas existisse na mente, um ser maior seria possível – nomeadamente um ser que existisse na mente e na realidade – o que constitui um absurdo, pois nada pode ser maior do que um ser por relação ao qual nada maior pode ser pensado. Com efeito, seria contraditório pensar um ser por relação ao qual nada maior pode ser pensado como não existente, uma vez que um ser que pode ser pensado como não-existente seria menor do que um ser que pode ser pensado como existente. Consequentemente, um ser por relação ao qual nada maior pode ser pensado deve necessariamente existir – e existir como um ser que *não* pode ser pensado não existir. Cf. ANSELMO (1940-1961), vol. I, *Proslogion*, II e III p. 101-103. Partindo deste argumento, Descartes adota uma versão muito próxima à de Anselmo. Para o autor, nós possuímos uma ideia clara e distinta de Deus, ou de um ser sumamente perfeito (*entis summe perfecti*), cuja essência implica a existência. Na medida em que a existência é considerada uma perfeição, seria contraditório pensar num ser sumamente perfeito ao qual faltasse alguma perfeição (como a existência). Ora, do facto de que não podemos pensar Deus a não ser como

Para o autor este raciocínio é *hipotético*, porque se funda apenas na suposição de que possuímos uma ideia genuína de Deus¹⁸⁵. Ao invés, de acordo com Leibniz, *porque* Deus é possível – i.e. *porque* a ideia ou definição de Deus (a partir dos seus atributos) não envolve contradição – e dado que a existência é um atributo de Deus, então é *logicamente necessário* que Deus exista. O relevo dado à conceção lógica da noção de *possibilidade* é, em última análise, o que parece demarcar a reformulação leibniziana do argumento ontológico por relação à sua versão original.

É precisamente no âmbito da reflexão em torno do argumento ontológico que Leibniz redige o enigmático enunciado sobre a expressão mencionado no final da secção anterior. De acordo com o autor:

Designo por *perfeição* toda a qualidade simples que é positiva e absoluta, ou que exprime sem quaisquer limites o que exprime.¹⁸⁶

Em rigor, o que é que deve ser entendido por *exprimir algo sem quaisquer limites*? Antes de mais, ao afirmar que designa por perfeição “toda a qualidade simples”, Leibniz refere-se especificamente aos atributos de Deus. Como é possível observar no escrito *Ens perfectissimum existit*, o autor refere-se aos atributos divinos quer como “perfeições”, quer como “formas simples”, ou ainda como “qualidades

existente, segue-se que a existência é inseparável da essência de Deus e, como tal, que Deus existe. Numa palavra, se é possível pensar num ser sumamente perfeito, segue-se da sua perfeição – e da existência entendida como uma perfeição – que o mesmo existe. Cf., por exemplo, DESCARTES (1897-1913), vol. VII, *Meditationes*, 5ª meditação, p. 65-69. Diferentes formulações do argumento ontológico podem ser encontradas noutros escritos cartesianos.

¹⁸⁵ Leibniz parece ter referido precisamente este problema a Espinosa, quando, de partida para Hanôver em novembro de 1676, passa por Haia para visitar o autor da *Ethica*. Segundo o comentário à prova de Deus que apresenta a Espinosa, Leibniz refere que: «Cartesii ratiocinatio de Entis perfectissimi existentia supposuit Ens perfectissimum intelligi posse, sive possibile esse. (...) Quaeritur autem an sit in nostra potestate tale Ens fingere, sive an talis notio sit a parte rei, clareque ac distincte sine contradictione intelligi possit». *Quod ens perfectissimum existit*, A VI, iii, 579 e carta a Espinosa, meados de novembro de 1676, A II, i, 428. Referências idênticas à insuficiência do argumento ontológico segundo Descartes aparecerão igualmente em textos mais tardios. Cf., por exemplo, *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*, (verão até) novembro de 1684, A VI, iv, 588-590; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, verão de 1703 – verão de 1705, IV, x, §7, A VI, vi, 437-438; ou ainda uma carta não datada sobre a prova da existência de Deus em GP IV, 405-406. Para uma análise pormenorizada sobre a reformulação leibniziana do argumento ontológico, cf. ANTOGNAZZA, M. R. (2018), p. 75-98.

¹⁸⁶ «*Perfectionem* voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est et absoluta seu quae quicquid exprimit sine ullis limitibus exprimit». *Quod ens perfectissimum existit*, A VI, iii, 578. A mesma formulação encontra-se igualmente no escrito *Ens perfectissimum existit*, A VI, iii, 577; e na carta a Espinosa, meados de novembro de 1676, A II, i, 427.

positivas absolutas”¹⁸⁷. Dado serem as perfeições ou qualidades simples aquilo que exprime algo sem limites, a primeira pergunta que se impõe é: o que é que uma “perfeição” ou “qualidade simples” exprime?

Um dos problemas deste enunciado reside justamente no significado atribuído ao verbo *exprimir*. Aparentemente, parte dos significados atribuídos à noção de expressão até aqui analisados não permite compreender o emprego do verbo *exprimir* neste caso particular. Pense-se, por exemplo, na utilização do verbo *exprimir* enquanto *emanação* ou *criação*. A atribuição deste significado ao enunciado acima referido implicaria que cada “qualidade simples” fosse capaz de criar sem quaisquer limites aquilo que cria.

Tendo em conta a onnipotência de Deus, uma tal afirmação poderia não ser absolutamente implausível. Apenas Deus tem o poder de criar – e de criar ilimitadamente. No entanto, convém sublinhar que o que se diz que exprime não é Deus, mas as “perfeições” ou “qualidades simples”. Enquanto atributos divinos, estas qualidades reportam-se aos predicados de um sujeito e não ao sujeito em si. Se é verdade que não é possível criar sem possuir o poder para o fazer, não é o poder que cria, mas a vontade do sujeito. Por conseguinte, a aceção do verbo *exprimir* como *emanação* ou *criação* não parece ser capaz de explicar o sentido do enunciado em análise.

Uma outra hipótese seria considerar a equivalência entre o verbo *exprimir* e o verbo *representar*. De acordo com esta significação, uma “qualidade simples” representaria aquilo que representa sem quaisquer limites. A título de exemplo, a onisciência seria representada como um conhecimento ilimitado ou infinito. Certamente, é possível questionar até que ponto se pode ou não ter uma tal representação. No sentido estrito de *imagem mental* – ou *aparência* –, a representação de algo infinito não parece ser possível. Não obstante, no enquadramento dos *pensamentos assimbólicos* parece abrir-se uma via para tal representação. Quando pensamos num conhecimento infinito, apesar de não

¹⁸⁷ «Perfectiones, sive formae simplices, sive qualitates absolutae positivae», *Ens perfectissimum existit*, A VI, iii, 575.

possuirmos uma imagem mental do mesmo, nós conseguimos identificar o que estamos a pensar – mesmo que não o possamos *compreender* clara e distintamente.

Porém, segundo a passagem mencionada, Leibniz não afirma que somos nós que exprimimos as “qualidades simples”. Pelo contrário. Segundo as suas palavras, são as “qualidades simples” que se diz que exprimem alguma coisa. Consequentemente, a compreensão do verbo *exprimir* por referência ao verbo *representar* parece igualmente não poder ser aplicada a este enunciado.

Uma última hipótese, consiste na consideração do verbo *exprimir* mediante a sua aceção mais comum, ou seja, como algo que *manifesta* ou *dá a conhecer* outra coisa diferente de si mesmo. Antes de mais, um aspeto que se evidencia logo à partida é que não existe aqui uma relação entre dois termos. Uma “qualidade” que é concomitantemente *simples*, *positiva* e *absoluta* não parece ser capaz de exprimir qualquer outra coisa além de si mesma. Na sua *simplicidade*, estas qualidades apenas manifestam ou dão a conhecer o que elas próprias são. O mesmo seria dizer que uma “qualidade simples” não exprime outra coisa além de si mesma. De resto, na generalidade do *corpus leibniziano*, a expressão das “qualidades simples” parece constituir o único caso de uma *univocidade expressiva* entre a coisa expressa e a expressão.

Ainda assim, esta última hipótese parece ser a que melhor explica o enunciado acima referido. Partindo da aceção mais comum da noção de expressão, uma “qualidade simples” *manifesta-se* a si mesma sem qualquer limitação. Para além disso, na medida em que Leibniz utiliza indiscriminadamente os termos “perfeição”, “qualidade simples” e “forma simples” para se referir aos atributos divinos, toda a exposição efetuada na secção anterior em torno das *formas simples* pode ser aplicada às “perfeições” ou “qualidades simples”, clarificando o sentido da passagem em análise.

Como se refere na secção anterior, as *formas simples* correspondem ao que é *causa de si mesmo*, *autorreferencial* e *indefinível*. Justamente por deter estas características, Leibniz pode afirmar que cada forma simples é igualmente *absoluta* e *afirmativa*. Ao referir-se somente a si mesma, cada forma simples *afirma-se ilimitadamente* a si própria, não implicando a afirmação ou a exclusão de qualquer

outra coisa para lá de si mesma. De resto, dada a sua *simplicidade*, nenhuma forma simples pode ser reduzida a outra. Como Leibniz afirma, «[u]m *atributo* é um predicado necessário que é concebido por si mesmo, ou que não pode ser resolvido noutros atributos»¹⁸⁸.

Ora, a partir da conceção das “perfeições” ou “qualidades simples” como *formas simples*, parece tornar-se mais claro o que Leibniz pretende dizer ao referir-se à ‘expressão ilimitada’ das mesmas:

i) Uma vez que se reportam apenas a si mesmas, as “qualidades simples” apenas se expressam a si próprias. Na exata medida da sua autorreferencialidade, a expressão das “qualidades simples” pode ser compreendida como uma *expressão autorreferencial* ou uma *autoexpressão*;

ii) Dado o seu carácter absoluto e afirmativo, as “qualidades simples” são capazes de exprimir o que exprimem (i.e. exprimem-se a si mesmas) sem qualquer tipo de limitação. Por outras palavras, na medida em que são infinitas no seu próprio género – não comportando qualquer tipo de negação ou limitação, quer em relação a si mesmas, quer por relação a outras qualidades – as “qualidades simples” exprimem-se a si mesmas sem quaisquer limites. Consequentemente, tendo em conta a sua natureza infinita, cada “qualidade simples” é *maximamente expressiva* – ou seja, corresponde a um *máximo de expressividade* dentro do seu próprio género¹⁸⁹;

iii) Por último, uma vez que cada “qualidade simples” constitui o *fundamento* de todas as suas “modificações” – por oposição à sua constituição como um *agregado* de modificações –, a sua expressão parece igualmente constituir o *fundamento* de todas as expressões que *participem* de uma mesma “qualidade simples”.

Com base nesta interpretação é possível retirar três conclusões. Em primeiro lugar, a interpretação mais plausível do verbo exprimir na passagem acima enunciada

¹⁸⁸ « *Attributum* est praedicatum necessarium quod per se concipitur, seu quod in alia plura resolvi non potest ». *Quod ens perfectissimum sit possibile*, A VI, iii, 574.

¹⁸⁹ Cada “qualidade simples” – na medida em que corresponde ao segundo grau de infinito (*maximum*), contendo em si tudo o que corresponde ao seu género – expressa *maximamente* tudo o que pertence ao seu próprio género. Note-se, no entanto, que em virtude da sua simplicidade, aquilo que corresponde ao seu próprio género apenas pode comportar o que se reporta a si mesmo. Na verdade, somente a Deus – enquanto detentor de *todas* as “perfeições” ou “qualidades simples” – poderia ser atribuído um grau maior de expressividade. Sobre os graus de infinito e a conceção de *maximum* por relação à noção de *simplicidade*, ver secção anterior.

parece ser a que corresponde à sua utilização comum. Voltamos assim à *dimensão semântica* da noção de expressão. Uma “qualidade simples” exprime-se ou manifesta-se a si mesma. Na sua *autorreferencialidade*, cada “qualidade simples” exprime, manifesta ou significa exatamente aquilo que é.

Em segundo lugar, partindo da afirmação de que cada “qualidade simples” “exprime sem quaisquer limites o que exprime”, parece ser possível concluir que a expressão de cada “qualidade simples”, além de ser autorreferencial, é investida ainda de um carácter *máximo*. Cada “qualidade simples”, enquanto índice de si mesma, *significa* ou *expressa maximamente* aquilo que é. Neste sentido, as “qualidades simples” configuram um *máximo de significação* ou *expressividade*.

Por último, em consequência da sua simplicidade, as “qualidade simples” possuem uma natureza *fundacional*. É pela conjunção ou combinação das “qualidades simples” que se dão as ‘qualidades compostas’. Recuperando o conceito de *forma simples* – um dos sinónimos de “qualidades simples” –, é pela composição das *formas simples* que se dão os complexos. Por seu turno, é na decomposição dos complexos que se encontram as *formas simples* que lhes servem de fundamento¹⁹⁰.

A este respeito, não deixa de ser notável a proximidade entre os conceitos de *forma simples* e de *noção simples*. Como se indicou no primeiro capítulo, por *noções simples* Leibniz compreende todas as noções que não podem ser decompostas em outras noções ou termos mais simples. Dada a sua *simplicidade*, as mesmas só podem ser compreendidas por relação a si mesmas e, uma vez que não podem ser decompostas em outras noções, são também *indefiníveis*.

Com efeito, tendo em conta a caracterização das formas simples acima mencionada, mais do que uma proximidade conceptual, parece existir uma verdadeira relação de identidade entre as formas simples e as noções simples. Ambas partilham a mesma natureza *simples*, *autorreferencial* e *indefinível*. Por este motivo, as únicas proposições válidas a respeito das mesmas, são as anteriormente mencionadas *proposições idênticas absolutas* ($A = A$). Ora, será que estas duas concepções constituem apenas dois nomes diferentes para designar a mesma coisa?

¹⁹⁰ Com efeito, a passagem mencionada na nota 188, parece permitir esta interpretação. Como se verá em seguida, serão vários os escritos que legitimam o carácter *fundacional* das formas simples.

A evidência textual permite-nos dar uma resposta afirmativa a esta questão. Na verdade, a equiparação das noções simples aos atributos divinos pode ser observada desde logo nos primeiros escritos leibnizianos. Na inaugural *Dissertatio de arte combinatoria*, redigida em 1666, Leibniz designa os atributos divinos como os *primeiros termos simples*¹⁹¹. Os escritos leibnizianos de 1676 parecem dar continuidade a esta relação identitária que, de resto, voltará a ser referida em textos mais tardios¹⁹².

Neste sentido, mais do que representar um novo modo de conceber os atributos divinos, o conceito de *forma simples* apela a um retorno à teoria leibniziana da definição. Porque constituem os primeiros termos simples e irresolúveis, as formas simples são indemonstráveis e indefiníveis, sendo que apenas podem ser referidas por relação a si mesmas e nada mais. Como tal, as formas simples constituem o fundamento de todas as noções possíveis e das suas respetivas definições.

Ora, se a conceção leibniziana de *forma simples* exige imprescindivelmente a consideração do seu enquadramento metafísico, a compreensão da sua *expressão* – ou da sua *expressividade ilimitada* – requer uma interpretação metafísica aliada à observação da sua dimensão semântica. Tanto a *autorreferencialidade* como a *ilimitação* da expressão encontram a sua justificação no carácter metafísico das formas simples. Não obstante, a própria significação do verbo *exprimir* parece apenas tornar-se inteligível mediante uma leitura semântica do mesmo. Na confluência entre a metafísica e a semântica, a noção de expressão opera a transposição da autorreferencialidade e infinitude das formas simples para o plano da significação. Uma significação que, em última análise, somente pode ser compreendida por referência à sua fundação metafísica.

Contudo, esta confluência entre duas ordens de inteligibilidade diferentes – a metafísica e a semântica – não é absolutamente pacífica. Dela resultam diversas interrogações. Na medida em que Leibniz considera os atributos divinos como os

¹⁹¹ Uma designação que decorre muito provavelmente da influência de Ramon Lull nesta obra. Cf. *Dissertatio de Arte Combinatoria*, 1666, §57 e §60, A VI, i, 192 e 193.

¹⁹² Cf., por exemplo, Anotações à crítica de Foucher a Malebranche, Primavera de 1676 (?), A VI, iii, 316; *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*, A VI, iv, 590; ou, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xvii, §3, A VI, vi, 158.

primeiros termos simples, parece legítimo concluir que as *formas simples* constituem o fundamento de todas as noções – e, com elas, de todas as expressões. Porém, será possível reconhecer uma forma simples? Serão as formas simples inteligíveis? Se não forem, de que modo se pode considerar a exequibilidade das noções leibnizianas de *análise* e de *síntese*? Por outro lado, se as formas simples são *indefiníveis*, será que a sua *autorreferencialidade* constitui uma tautologia? Considerando a *justiça*, a *bondade* ou a *beleza* como atributos divinos, será forçoso concluir que os mesmos não possuem uma definição? Tendo em conta que *exprimir* é também sinónimo de *declarar* ou *comunicar*, poderá o *maximamente expressivo* constituir ao mesmo tempo o *minimamente expressável*?

* *

*

Se os anos em que Leibniz vive em Paris se caracterizam pelo estudo do infinito no âmbito da geometria e da matemática, este período fica igualmente marcado pela reflexão em torno do estatuto do mesmo. Para o autor, um dos problemas principais passa por estabelecer a *impossibilidade* do conceito de infinito aplicado à noção de *número de todos os números*, por contraposição à *possibilidade lógica* implicada na definição de um *ser infinitamente perfeito*.

Embora seja possível observar a reflexão leibniziana em torno da noção de infinito já em 1672, o primeiro contacto com o pensamento de Espinosa traz um novo fôlego à investigação leibniziana. A partir do início de 1676 observa-se em Leibniz o aprofundamento da investigação em torno da infinitude divina, nomeadamente no que respeita os atributos de Deus. Neste contexto, a noção de expressão adquire uma significação metafísica ambígua, cuja leitura parece abrir-se tanto a uma causa imanente como a uma causa emanativa¹⁹³. Não obstante, a ambiguidade parece dever-se mais à apropriação de um léxico externo ao pensamento de Leibniz, do que a uma mudança radical nas convicções do autor – ainda que, por um breve período

¹⁹³ Cf. secção 3.1 e 3.2.

Leibniz pareça realmente ter ponderado uma consideração de Deus como causa imanente¹⁹⁴.

No que se refere à noção de expressão, o escrito *De origine rerum ex formis* testemunha de um modo muito particular a influência de Espinosa sobre Leibniz. Se, por um lado, o conteúdo do escrito parece sugerir uma leitura imanentista do conceito de expressão¹⁹⁵, por outro – e com a mesma validade – a análise do contexto em que este aparece dá conta de uma conceção emanativa da expressão divina¹⁹⁶. O próprio escrito, de resto, não deixa de possibilitar esta última interpretação – o que por si só denota o fluxo de um pensar que não se encontra completamente determinado do ponto de vista conceptual.

Neste enquadramento, a conceção leibniziana dos atributos divinos como *formas simples* surge como um importante elemento diferenciador da arriscada proximidade com que Leibniz e Espinosa interpretam o infinito divino¹⁹⁷. Numa época em que o conceito de *substância* ainda não se encontra suficientemente consolidado em Leibniz¹⁹⁸, a noção de *forma simples* parece introduzir uma distinção qualitativa entre os atributos de Deus e os atributos de todas as outras coisas – evitando assim o carácter herético de uma posição imanentista.

Será justamente a partir da análise empreendida por Leibniz em torno dos atributos divinos que se assistirá a um regresso à noção de expressão¹⁹⁹. No contexto da reformulação leibniziana do argumento ontológico, Leibniz afirma que cada

¹⁹⁴ Sobre a consideração de Deus como causa imanente, cf. nota 130.

¹⁹⁵ Cf. secção 3.1.

¹⁹⁶ Cf. secção 3.2.

¹⁹⁷ Cf. secção 3.3. Leibniz, de resto, não nega a sua proximidade a Espinosa. Como o autor refere a Henri Justel, «[I]es oeuvres posthumes de feu M. Spinoza ont esté enfin publiées. La plus considerable partie est *Ethica* (...) J'y trouve quantité de belles pensées conformes aux miennes, comme sçavent quelques uns de mes amis qui l'ont aussi esté de Spinoza». Extrato de uma carta a Henri Justel, 4 (14) de fevereiro de 1678, A II, i, 592. No entanto, como acontecerá muitas mais vezes, Leibniz procurará sempre demarcar-se das posições do autor neerlandês: «il y a aussi des paradoxes que je trouve ny veritables ny même plausibles. Comme par exemple *non nisi unicum esse substantiam, nempe Deum, Creaturas esse Modos seu accidentia Dei. Mentem nostram nihil amplius percipere post hanc vitam. Deum ipsum cogitare quidem sed tamen nec intelligere nec velle. Omnia fieri fatali quadam necessitate. Deum non agere ob finem sed quadam naturae necessitate. Quod est verbo relinquere, re tollere providentiam et immortalitatem*. Je tiens ce livre dangereux pour des gens qui se voudront donner la peine de l'approfondir». *Ibidem*. Sobre este aspeto, cf. igualmente carta a Vincent Placcius, 14 de fevereiro de 1678, A II, i, 593.

¹⁹⁸ A este respeito cf., por exemplo, *Quod ens perfectissimum sit possibile*, A VI, iii, 573.

¹⁹⁹ Cf. secção 3.4.

atributo de Deus “exprime sem quaisquer limites o que exprime”. Embora o enigmático enunciado de Leibniz ocorra num contexto metafísico, o significado do verbo *exprimir* parece apenas ser inteligível na sua aceção mais comum, como algo que manifesta ou dá a conhecer uma coisa através de outra.

Porém, dado que cada atributo de Deus é concebido como uma *forma simples* – que, na sua simplicidade, não se refere a outra coisa que não a si mesma –, a expressão dos atributos divinos aparece como um caso único de *univocidade expressiva* entre a coisa expressa e a expressão. Ao mesmo tempo, na medida da sua ilimitação, a expressão das *formas simples* apresenta-se como algo *maximamente expressivo*, constituindo o *fundamento* de todas as expressões que participem numa determinada forma simples.

Mais do que uma atribuição de um sentido metafísico à noção de expressão – enquanto criação ou emanção – os escritos de 1676 destacam-se pela utilização desta noção, na sua aceção comum, num contexto metafísico. Tendo em conta a aparente identificação das *formas simples* com os *primeiros termos simples* – irresolúveis e, portanto, indefiníveis –, a referência à expressão das mesmas apela a um retorno à dimensão semântica da expressão. Enquanto tal, o estatuto fundacional das *formas simples* abre caminho a uma reconsideração da teoria leibniziana da definição, assim como da expressão enquanto “significação significada”. Qual é o fundamento de uma definição? Poderão os atributos divinos fundar o valor de verdade de uma expressão? De que modo pode uma expressão *limitada* exprimir aquilo que por natureza é *maximamente expressivo*?

4. Relação, representação e verdade

Embora o período parisiense se distinga pela utilização da noção de expressão segundo uma aceção metafísica, entre o final deste período e o primeiro ano de Leibniz em Hanôver é possível observar outras ocorrências do verbo *exprimir* e do substantivo *expressão*. Ainda que grande parte destas ocorrências remeta para a sua aceção comum, durante 1676 e 1677 a noção de expressão adquire gradualmente alguns dos traços mais relevantes da sua primeira formalização conceptual. Entre estes, aquele que mais se destaca parece ser a sua dimensão *relacional*. Leibniz refere-se à noção de expressão quer como *relação de representação mental*, quer como *relação de representação simbólica*, acabando por problematizar a própria conceção de *relação*, concebida enquanto *fundamento da verdade*.

Na primeira metade de 1676, Leibniz emprega o verbo *exprimir* ao referir-se à apreensão de uma determinada imagem mental. Num escrito intitulado pela Edição da Academia como *Numeri infiniti*, reportando-se ao modo como determinadas figuras geométricas *aparecem* à mente, o autor apresenta uma das primeiras associações mais claras entre a noção de expressão e a noção de representação²⁰⁰.

Tal como no escrito *Accessio ad arithmetica infinitorum*, o texto do *Numeri infiniti* dá continuidade à reflexão leibniziana em torno do estatuto ontológico do número infinito²⁰¹. Depois de uma longa exposição em torno da comensurabilidade tanto entre números infinitos, como entre diferentes figuras geométricas, Leibniz reflete sobre a natureza das últimas. De acordo com este escrito, figuras geométricas como um polígono *infinitamente maior* do que qualquer outro que se possa designar, constituem entidades *fictícias*, uma vez que não existem na natureza das coisas²⁰². Não

²⁰⁰ Cf. *Numeri infiniti*, primeira metade de abril de 1676, A VI, iii, 495-504. Por *representação* entende-se neste texto justamente a apreensão de uma determinada imagem mental.

²⁰¹ Sobre o escrito *Accessio ad arithmetica infinitorum*, cf. cap. 2; relativamente ao problema da noção de infinito aplicada à matemática, cf. secção 3.2.

²⁰² «Circulus aliaque id genus, Entia ficta sunt; ut Polygonum, quolibet assignabili maius, quasi hoc esset possibile (...) quod etsi non sit in rerum natura». *Numeri infiniti*, A VI, iii, 498.

obstante, tais figuras são passíveis de revelar verdades reais, constituindo ferramentas muito úteis à abreviação das proposições²⁰³.

A ligação entre *exprimir* e *representar* dá-se justamente neste contexto. Referindo-se aos «polígonos cujos lados não aparecem distintamente», Leibniz afirma que a sua imagem «*exprime* um Círculo perfeito à mente»²⁰⁴. Ao *fazer aparecer* um polígono cujos lados não se apreendem de modo distinto, a imaginação apresenta à mente uma imagem que *exprime* uma figura sem lados – isto é, um círculo. O verbo *exprimir* encontra-se assim associado ao *fazer aparecer* da imaginação, isto é, à *imagem* que a imaginação apresenta à mente. Por sua vez, a própria *imagem* não parece ser senão a *representação mental* de um determinado objeto.

Importa sublinhar, porém, que Leibniz reporta-se aqui ao verbo *exprimir* e não ao substantivo *expressão*. Não estamos, portanto, perante uma ocorrência do substantivo *expressão* entendido estritamente como *representação*, mas do verbo *exprimir* concebido como *representar*. O que está em causa é a própria apreensão da imagem – ou daquilo que ela *exprime* – na medida em que esta não parece corresponder ao seu objeto. Mais especificamente, a apreensão de um polígono “cujos lados não aparecem distintamente” como um “círculo perfeito” desemboca em dois problemas distintos. Por um lado, a questão relativa ao pensamento daquilo que não é *possível*. Por outro, a problematização da própria *capacidade intelectual* do sujeito.

No que diz respeito ao primeiro problema, Leibniz observa aqui a existência de uma dificuldade surpreendente e subtil. Poderá o falso – ou *impossível* – coexistir na mente com o verdadeiro – ou *possível* –, sendo inclusivamente capaz de revelar verdades acerca de entidades verdadeiras?²⁰⁵ Se um polígono “cujos lados não aparecem distintamente” for entendido como um polígono de ‘lados infinitos’, ou

²⁰³ «Etsi Entia ista sint fictitia, Geometria tamen reales exhibet veritates, quae aliter, et sine ipsis enuntiari possunt, sed Entia illa fictitia praeclara sunt enuntiationum compendia, vel ideo admodum utilia». *Ibid.*, A VI, iii, 499.

²⁰⁴ «[I]maginatio nobis Entia eiusmodi apparere facit id est polygona quorum latera non distincte apparent, unde nobis suspicio oritur postea Entis nulla latera habentis. Quid vero an non imago illa saltem nulla exprimit polygona? Ergo imago illa menti perfectum exprimit Circulum». *Ibidem*. Sublinhado nosso. Neste escrito existem outras ocorrências quer do verbo *exprimir*, quer do substantivo *expressão* (utilizadas na sua significação mais comum ou por referência a uma *expressão matemática*), sendo que a passagem enunciada é aquela que contém, a nosso ver, a única ocorrência que se considera estar associada à noção de representação.

²⁰⁵ Sobre as noções de *possibilidade* e *impossibilidade*, cf. secção 3.4.

como um polígono de ‘lados infinitamente pequenos’, o mesmo implica contradição. Na medida em que cada parte de um polígono de lados infinitos tem tantos lados como o próprio polígono, o mesmo viola o axioma segundo o qual *o todo é maior que as partes*. Como tal, a própria noção de polígono de ‘lados infinitos’ é uma noção impossível.

Ora, segundo Leibniz, não é possível termos a *ideia* daquilo que é impossível. As coisas impossíveis são coisas às quais não corresponde nenhuma ideia²⁰⁶. Não obstante, tal não significa que não possamos pensar sobre aquilo que é impossível. Quando pensamos no ‘número infinito’ ou num ‘polígono de lados infinitos’, ainda que as duas noções sejam impossíveis – e, portanto, sem ideia –, ambas supõem uma espécie de inteligibilidade mínima que torna possível identificar aquilo a que nos referimos quando mencionamos alguma destas noções²⁰⁷. Contudo, dada a sua *impossibilidade*, a inteligibilidade subjacente a este tipo de noções não parece permitir a formação de uma imagem mental *distinta*. Quando muito, a representação de um ‘polígono de lados infinitos’ poderia apenas resultar numa imagem *obscura* de um “círculo perfeito” – sendo, portanto, bastante questionável que a mesma pudesse ser reconhecida como um círculo, e mais ainda como um “círculo perfeito”²⁰⁸.

Leibniz acaba por contornar este problema ao empregar o exemplo de um polígono “cujos lados não aparecem distintamente”, em vez de mencionar um ‘polígono de lados infinitos’²⁰⁹. No entanto, ao referir-se à representação mental de um polígono de lados indistintos como um “círculo perfeito”, o autor abre uma segunda ordem de interrogações. Como é que um polígono de lados indistintos – que, apesar de tudo, não deixa de ter lados – pode *expressar* um “círculo perfeito” – noção

²⁰⁶ Cf., por exemplo, *De mente, de universo, de Deo*, dezembro de 1675, A VI, iii, 463. Note-se, de resto, que a impossibilidade de termos uma ideia daquilo que implica contradição permanecerá no pensamento leibniziano posterior. Veja-se, por exemplo, *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*, (verão até) novembro de 1684, A VI, iv, 588-589.

²⁰⁷ Leibniz referi-lo-á mais tarde, justamente no escrito *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*, cf. A VI, iv, 588-589.

²⁰⁸ Sobre as concepções de *distinção* e *obscuridade*, cf. *ibid.*, A VI, iv, 586-587.

²⁰⁹ Note-se, no entanto, que ao referir-se a entidades *fictícias*, Leibniz parece aludir especificamente a algo que *não pode existir* na natureza das coisas (como um ‘polígono de lados infinitos’), mas que ainda assim é capaz de revelar verdades reais. Ao utilizar o exemplo de um polígono “cujos lados não aparecem distintamente” – algo que não implica contradição e, como tal, pode existir na natureza das coisas, não pertencendo ao domínio do *fictício* –, Leibniz acaba por não conseguir demonstrar aquilo que afirma, ou seja, como é que entidades fictícias são passíveis de revelar verdades reais.

que implica justamente uma figura sem lados – e revelar verdades sobre o mesmo, sendo que a própria expressão de uma figura por outra parece implicar contradição?²¹⁰

Este segundo problema leva Leibniz a problematizar a própria apreensão de um “círculo perfeito”. Segundo o autor, não existe uma *imagem* de um círculo perfeito na mente²¹¹. Como tal, ao reportar-se a um polígono “cujos lados não aparecem distintamente”, a *imagem* que a imaginação apresenta à mente *não pode exprimir* um “círculo perfeito”. Porém, o que é que impede a mente de aceder à imagem de um “círculo perfeito”?

Com efeito, este texto parece seguir a mesma linha de argumentação que Leibniz apresenta no *De mente, de universo, de Deo*. Neste escrito, Leibniz refere que nós não temos uma *ideia* do círculo, tal como ela existe em Deus²¹². O problema parece residir tanto na *perfeição* das ideias divinas, como na própria *capacidade intelectual* do sujeito que, não sendo Deus, apenas acede a determinadas ideias de modo limitado e imperfeito.

De acordo com Leibniz, nós podemos aceder a uma imagem (*imperfeita*) do círculo, à sua definição e às ideias das coisas que são necessárias para que um círculo possa ser pensado²¹³. Nós podemos pensar, demonstrar e reconhecer um círculo. No entanto, apenas podemos conhecer a essência de um círculo *por partes* e não de uma só vez – ao contrário de Deus que pensa em todas as coisas ao mesmo tempo, sendo, portanto, o único ser detentor das ideias perfeitas das coisas complexas²¹⁴. Por

²¹⁰ Na verdade, toda a argumentação que Leibniz apresenta em seguida (nomeadamente a distinção entre imagens *falsas* e entidades *verdadeiras*, ou a percepção – consciente ou não – da *uniformidade* ou *deformidade* de uma imagem mental) parece constituir uma tentativa de ultrapassar este mesmo problema. Um problema particularmente importante para o autor, uma vez que um dos princípios basilares do seu cálculo diferencial assenta precisamente na *equivalência* entre uma curva e um polígono com um número infinito de lados. Sobre este problema, cf. ANTOGNAZZA, M. R. (2009), p. 163-165.

²¹¹ «Sed dicendum est in mente esse (...) nullam (...) circuli perfecti imaginem». *Numeri infiniti*, A VI, iii, 499.

²¹² «Itaque nulla est in nobis *idea* circuli, ut in Deo est, qui omnia simul cogitat». *De mente, de universo, de Deo*, A VI, iii, 463.

²¹³ «Imago aliqua circuli est in nobis; est et definitio circuli, et ideae sunt in nobis eorum, quae ad circulum cogitandum necessariae sunt». *Ibidem*.

²¹⁴ Como Leibniz acrescenta à passagem anterior, «[c]ogitamus de circulo, demonstramus de circulo, cognoscimus circulum: essentiam eius habemus cognitam; sed per partes. Si essentiam circuli totam simul cogitarem, haberemus circuli ideam. Solius Dei est ideas habere rerum compositarum». *Ibidem*.

consequente, na mesma medida em que não possuímos uma ideia *perfeita* do círculo, também não possuímos uma imagem *perfeita* do mesmo.

Voltando ao *Numeri infiniti*, a incapacidade da mente para aceder à imagem de um “círculo perfeito” parece ser o motivo que leva Leibniz a considerar que a imagem apreendida é *falsa* – uma vez que a mesma apenas pode configurar um círculo imperfeito. Não obstante, segundo o autor, ainda que a imagem seja falsa, a entidade que lhe subjaz – o “círculo perfeito” – é verdadeira²¹⁵. Porém, se a imagem é falsa, mas a entidade é verdadeira, como explicar que uma expressão falsa seja apreendida como verdadeira?

Note-se que Leibniz coloca o problema do lado da imagem – e não do lado da entidade que lhe subjaz. É a falsidade da imagem – i.e., a inexistência da imagem de um “círculo perfeito” na mente – que Leibniz procura justificar. Para o autor, trata-se de explicar o que é que nos leva a considerar a representação mental de um círculo como um “círculo perfeito”, quando em última análise o mesmo não pode ser perfeito.

Para responder a este problema, Leibniz recorre aos conceitos de *sensibilidade*, *consciência* e *memória*. Sempre que *sentimos* a imagem de um círculo, não *sentimos* a sua uniformidade ou deformidade. Na verdade, não nos *recordamos* sequer de alguma vez ter *sentido* algo não uniforme na mesma²¹⁶. É justamente esta ausência de *recordação* de uma *sensação consciente* da irregularidade da imagem que nos leva a atribuir-lhe uniformidade – ainda que esta não seja absolutamente uniforme e, portanto, não possa verdadeiramente *exprimir* um “círculo perfeito”²¹⁷.

²¹⁵ «Etsi enim falsa sit imago, in se tamen Ens est verum». *Numeri infiniti*, A VI, iii, 499.

²¹⁶ «Dicendum ergo potius, cum circulum *sentimus*, vel polygonum, nunquam nos in eo *sentire* uniformitatem, sed saltem non *sentire* difformitatem, seu *meminisse* nos nihil in eo difforme *sensisse*; quoniam inaequalitas non statim percellebat oculos». *Ibidem*. Sublinhado nosso.

²¹⁷ «Et ob hanc memoriam ipsi jam uniformitatis nomen tribuimus». *Ibidem*. Sobre a consciência da recordação, Leibniz conclui que: «[v]idendum an non multorum per exigua temporis intervalla conscii simus, quorum non meminimus, seu de quibus non possumus loqui, scribere, quae non possumus characteribus exprimere, ob eorum exiguitatem, cum parvam habeant ad talia relationem. Non ideo tamen minus sentiuntur a nobis conscii. Sed eorum, quemadmodum eorum quae somniamus, obliviscimur». *Ibidem*. Como Richard T. W. Arthur observa, ainda que a doutrina sobre as *pequenas percepções* esteja prefigurada noutras passagens dos primeiros escritos de Leibniz, em nenhum lugar se vê uma relação tão próxima entre as *pequenas percepções* e a reflexão em torno do estatuto dos infinitesimais e dos limites das figuras geométricas como neste texto. Cf. LEIBNIZ, G. W. (2001), p. 396, nota 1, e p. 397-398, nota 12.

Sobre este aspeto, não deixa de ser importante destacar que, para Leibniz, o modo de apreensão de uma determinada imagem mental é algo que parece remeter para o domínio da *sensibilidade*. *Sentir* a imagem de um círculo é algo que se reporta primariamente a um *sentimento interno*, não mediado pela razão. Por outro lado, convém igualmente sublinhar que é pela ausência de *memória* – nomeadamente, pela inexistência da recordação de uma *sensação consciente* –, e não pela intervenção do pensamento judicativo, que Leibniz justifica a apreensão originária de uma determinada imagem.

Neste sentido, a própria sensibilidade parece constituir o *mediador* da *relação* entre a coisa expressa e a expressão²¹⁸. A imagem de um polígono “cujos lados não aparecem distintamente” é *primitivamente sentida* como um círculo uniforme. É apenas pela intervenção da atividade reflexiva que se torna possível reconhecer a sua deformidade ou imperfeição. Como tal, aquilo que uma imagem *exprime* originariamente é algo cujo modo de doação é da ordem da *sensibilidade*.

Porém, Leibniz não dá continuidade a este raciocínio. Além de não explicar especificamente como é que a expressão de um polígono “cujos lados não aparecem distintamente” é passível de revelar verdades reais, o autor também não clarifica o motivo específico que leva esta figura a ser apreendida como um círculo²¹⁹. Não obstante, o modo como Leibniz emprega o verbo *exprimir* no *Numeri infiniti* parece

²¹⁸ Como Marcelo Dascal observa, «Leibniz parece aceitar a inacessibilidade das ideias como um dado adquirido. A partir desta aceitação, ele pode conceber o sensível – incluindo os signos – como o meio natural onde o nosso pensamento deve necessariamente operar». DASCAL, M. (1977), p. 392.

²¹⁹ Sobre este aspeto, importa ressaltar que o questionamento em análise não constitui o tema principal do *Numeri infiniti*. Na verdade, a interrogação em torno do que as imagens exprimem à mente aparece como um desvio à problematização central deste escrito: o estatuto do infinito na matemática e na geometria. De resto, o carácter fragmentário e provisional do *Numeri infiniti* é comum a muitos dos escritos que se encontram compilados pela Edição da Academia sob a designação de *De Summa Rerum* – um conjunto de pequenos textos onde se encontra inserido o *Numeri infiniti*, assim como vários dos textos analisados no capítulo anterior (cf. *De Summa Rerum*, dezembro de 1675 – dezembro de 1676, A VI, iii, 459-588). Como G. H. R. Parkinson assinala, «o *De Summa Rerum* dá-nos uma visão valiosa do pensamento filosófico de Leibniz, numa fase importante do seu desenvolvimento. No entanto, é preciso dizer que o que nos é apresentado não é uma obra acabada, mas algo que está em processo de elaboração. O *De Summa rerum* é constituído por uma série de pequenos ensaios ou notas, alguns deles com apenas uma página, que Leibniz não se esforça por conectar entre si. Por vezes, Leibniz interrompe uma discussão antes que esta seja devidamente concluída; outras vezes abandona, como inadequada, uma visão que apresentou anteriormente. Não existe uma sequência ordenada de temas. Frequentemente, um escrito do *De Summa Rerum* trata de vários tópicos, e o leitor que tentar seguir a posição de Leibniz sobre qualquer tópico deve procurá-la através de vários artigos». LEIBNIZ, G. W. (1992), p. xiii.

acrescentar um novo detalhe à noção de expressão: a utilização da noção de expressão por referência a uma *imagem interna*. Sendo certo que as “imagens mentais” pertencem à imaginação, do ponto de vista cognitivo, a relação entre aquilo que estas *exprimem* (ou *representam*) e o seu objeto parece assentar primariamente na *sensibilidade*, o que evidencia o carácter *sensível* da própria expressão.

Ainda que a referência a uma *representação mental* venha a constituir um traço importante no interior da formalização conceptual da noção de expressão, nos anos de 1676 e 1677 a reflexão leibniziana sobre a expressão centra-se sobretudo na sua conceção enquanto *relação de representação simbólica*²²⁰. Em si mesma, esta aceção não representa uma novidade, reportando-se à utilização do verbo *exprimir* e do substantivo *expressão* por relação ao significado de uma palavra ou de um conjunto de caracteres²²¹. No entanto, neste período assiste-se a um renovado interesse pela *relação* entre aquilo que os caracteres *exprimem* e a verdade de uma proposição.

Como foi mencionado anteriormente, em 1672, no escrito *Accessio ad arithmeticae infinitorum*, Leibniz procura dar uma resposta ao problema da arbitrariedade das palavras, partindo da sua interpretação crítica do pensamento hobbesiano. Para o autor, ainda que as palavras e os caracteres sejam arbitrários, a verdade das proposições assenta originariamente tanto na *sensibilidade* como na *imaginação clara e distinta* ou nas *ideias*²²². Contudo, Leibniz não parece contentar-se com esta resposta. Devido à própria natureza arbitrária dos signos e dos símbolos, o autor procura examinar com maior detalhe a *relação* entre os caracteres e aquilo a que estes se reportam.

²²⁰ De resto, como Leibniz refere, a ausência de uma ideia – *perfeita* – em nós pode ser suprida não só por imagens – *imperfeitas* –, mas por caracteres “adequados para o raciocínio”: «[i]deae defectum in nobis supplet imago aliqua sensibilis, aut definitio; sive aggregatum characterum, in quibus nulla opus est similitudine. (...) Imagines sensus excitant, characteres cogitationem: illae ad operandum, [hi] ad ratiocinandum aptiores». *De mente, de universo, de Deo*, A VI, iii, 463.

²²¹ Cf., por exemplo, carta a Simon Foucher, setembro (?) de 1675, A II, i, 387; *De infinite parvis*, 26 de março de 1676, A VI, iii, 434; ou, carta a Edme Mariotte, julho de 1676, A II, i, 424.

²²² Cf. cap. 2. Quanto ao carácter fundacional das ideias por relação à arbitrariedade da expressão, veja-se a seguinte passagem de uma carta enviada a Simon Foucher em 1675: «[v]ostre dessein est à ce que je vois d'examiner les veritez qui asseurent, qu'il y a quelque chose hors de nous. En quoy vous paraissez tres equitable; car ainsi vous nous accorderez toutes les veritez hypothetiques, et qui asseurent non pas qu'il y a quelque chose hors de nous; mais seulement ce qui arriveroit s'il y en avoit. Ainsi nous sauvons déjà l'Arithmetique, la Geometrie et un grand nombre de propositions de metaphysique, de physique, et de morale, dont l'expression commode depend des definitions arbitraires, mais choisies, et dont la verité depend des axiomes que j'ay coustume d'appeler identiques». A II, i, 387. Sublinhado nosso.

Uma primeira reflexão particularmente focada na natureza *expressiva* dos caracteres surge numa anotação redigida por volta de março de 1676, que a Edição da Academia designa como *De characteribus et compendiis*²²³. Neste pequeno texto, Leibniz refere a necessidade de se *exprimirem* certas coisas – não acessíveis à imaginação – através de caracteres.

Segundo o autor, na resolução de um determinado problema a imaginação nem sempre consegue atender simultaneamente a todos os passos do mesmo, ou à resolução de todos os termos que entram na sua composição. Para além disso, existem coisas que, apesar de serem *inteligíveis*, não se deixam apreender pela imaginação – nomeadamente sob a forma de uma determinada *imagem mental*. Neste sentido, a sua *expressão* por meio de abreviaturas ou caracteres torna-se indispensável para a resolução de problemas onde a imaginação não se basta a si mesma²²⁴.

Sobre estas coisas inteligíveis, mas incapturáveis pela imaginação, Leibniz refere ainda que a sua natureza é tal que, quando *expressa* por determinados caracteres, dá origem a determinadas *apparitiones*²²⁵. Por outras palavras, a *representação simbólica* de uma determinada coisa inteligível não só possibilita uma melhor compreensão da mesma, como também origina algo da ordem da *representação mental*. Uma representação cujo objeto não pode ser a coisa inteligível em si – na medida em que esta é inapreensível pela imaginação –, mas de uma sua propriedade ou de algo que, revelando a natureza da própria coisa, possibilita a realização de outras operações mentais²²⁶.

A *representação simbólica* de uma determinada coisa inteligível, inapreensível pela imaginação, deixa assim transparecer o *carácter heurístico* da própria expressão. Na medida em que algo inteligível – mas irrepresentável no seu todo – pode ser *expresso* através de caracteres, caracteres estes que permitem a realização de

²²³ *De characteribus et compendiis*, 26 (?) de março de 1676, A VI, iii, 433-434.

²²⁴ «[C]um res ipsa imaginationi non subjacet, aut nimis vasta est, eo redire, ut characteribus sive compendiis imaginationi subjiciatur». *Ibid.*, A VI, iii, 433.

²²⁵ Como Leibniz afirma a respeito das coisas inteligíveis, «eius natura talis est, ut his characteribus *expressa*, has producat, ut ita dicam, apparitiones». *Ibid.*, A VI, iii, 434. Sublinhado nosso.

²²⁶ «Patet hic illustri exemplo artem circa intelligibilia inveniendi praeclara theoremata in eo consistere, ut quoniam ipsa pingi aut audiri non possunt pingamus aut audiamus earum repraesentationes, etiamsi non similes, et in iis sensibiles quasdam pulchritudines observemus, quae in nobis facient intelligi theoremata seu proprietatem ipsius rei intelligibilis». *Ibid.*, A VI, iii, 433-434.

diferentes operações mentais, a sua *expressão* deverá constituir um elemento essencial de qualquer método ordenado à resolução problemas²²⁷.

Ora, dada a função *representativa* dos caracteres – que nem por isso deixam de ser arbitrários – seria importante clarificar a própria natureza da relação entre os caracteres e aquilo que estes expressam. Porém, Leibniz não nos esclarece a este respeito. A anotação refere apenas que entre os caracteres e as coisas inteligíveis existe uma “razão hieroglífica”, que é também “filosófica”, que não assenta numa relação de semelhança, mas na *ideia* da própria coisa²²⁸.

Sobre este aspeto, a proximidade entre esta anotação de 1676 e o escrito *Accessio ad arithmetica infinitorum*, de 1672, não poderia ser maior. Nos dois textos é possível observar a afirmação da não arbitrariedade da ideia por relação à arbitrariedade dos caracteres que a expressam. Para além disso, uma vez que Leibniz não refere especificamente o que entende pela noção de *ideia*, ambos os textos suscitam as mesmas questões, nomeadamente: em que consiste uma ideia; de que modo é que uma ideia pode ser expressa por caracteres; ou, qual a *razão* ou *princípio* que regula a atribuição de determinados caracteres a uma determinada ideia.

Ainda assim, a conclusão a que Leibniz chega, no final desta anotação, não deixa de ser relevante. Segundo o autor, a especificidade da relação entre os caracteres e as coisas inteligíveis deverá justificar a rejeição da hipótese segundo a qual a verdade existe sem relação aos caracteres, como também a refutação da hipótese que sustenta que a verdade assenta apenas nos caracteres. Para Leibniz, em alternativa a estas duas hipóteses, a verdade assenta mais precisamente na *relação* entre as coisas e os caracteres²²⁹.

É aqui que parece residir a relevância desta anotação. À noção de verdade é atribuído um carácter *relacional*. Ainda que a sensibilidade e a imaginação, ou as

²²⁷ Para uma análise mais profunda sobre a importância dos caracteres para o conhecimento nos escritos leibnizianos referentes ao período parisiense cf. DASCAL, M. (1977), p. 389-394.

²²⁸ «[A]tque quae pingi non possunt, qualia sunt intelligibilia, ea pinguntur tamen hieroglyphica quadam ratione, sed eadem et philosophica. Quod fit, si non ut pictores, poetae, mystae Aegyptii aut Sinenses similitudines quasdam sectemur, sed rei ipsius ideam sequamur». *De characteribus et compendiis*, A VI, iii, 433.

²²⁹ «His recte observatis tum illos confutabimus qui credidere veritates esse sine relatione ad characteres, quam illos, qui credidere non in rebus, sed in characteribus esse veritatem; cum veritas sit in rebus quatenus ad characteres referuntur». *Ibid.*, A VI, iii, 434.

ideias, constituam diferentes fundamentos da verdade, uma proposição verdadeira apenas se efetua na *relação* entre a coisa expressa e os caracteres que a exprimem. Em última análise, ao reportar-se à relação entre os caracteres e as ideias que lhes correspondem, Leibniz acaba por salientar a função *epistémica* subjacente à *dimensão semiótica* da expressão. Ao exprimirem as coisas inteligíveis, os caracteres possibilitam o conhecimento e a compreensão de alguma propriedade das mesmas, permitindo a formulação de proposições a seu respeito. Porém, surge aqui uma outra interrogação. Se a verdade assenta na *relação* entre as coisas inteligíveis e os caracteres que as exprimem, o que é que valida uma determinada *relação* em detrimento de outra?

Embora Leibniz não responda aqui a estas questões, a referência à função epistémica dos próprios caracteres é referida noutros textos, testemunhando o evoluir de um dos seus mais ambiciosos projetos: a constituição de uma *characteristica universalis*. Em julho de 1676, por exemplo, numa carta dirigida a Edme Mariotte, Leibniz observa que «[o] espírito humano não poderia ir mais longe ao raciocinar, sem se servir dos caracteres», sendo que se existisse uma língua bem construída – uma espécie de «álgebra universal» – seria tão fácil descobrir teoremas na moral ou na física, como na geometria²³⁰.

Num outro escrito, redigido já na primeira metade de 1677, Leibniz refere a mesma ideia, afirmando que se encontrássemos «os caracteres ou signos adequados para *exprimir* todos os nossos pensamentos», poder-se-ia fazer em todas as áreas do saber – nomeadamente no que diz respeito ao que se pode fazer através do raciocínio – tudo aquilo que se faz na matemática e na geometria²³¹. Tais caracteres tornariam possível a composição de uma *língua nova*, onde «todas as investigações que

²³⁰ «[L']esprit humain ne sçauroit aller fort avant en raisonnant, sans se servir des caracteres (...) C'est pourquoy s'il y avoit une langue ou aumoins une écriture faite comme il faut: ce seroit pour ainsi dire une algebre universelle, et il seroit aussi aisé d'inventer en morale, physique ou mechanique, qu'en Geometrie». Carta a Mariotte, julho de 1676, A II, i, 424.

²³¹ «[S]i l'on pouvoit trouver des caracteres ou signes propres à *exprimer* toutes nos pensées, aussi nettement et exactement que l'arithmetique exprime les nombres, ou que l'analyse geometrique exprime les lignes, on pourroit faire en toutes les matieres *autant qu'elles sont sujettes au raisonnement* tout ce qu'on peut faire en Arithmetique et en Geometrie». *La vraie methode*, primeira metade de 1677 (?), A VI, iv, 6. Sublinhado nosso.

dependem do raciocínio far-se-iam pela transposição de caracteres, e por uma espécie de cálculo», tornando muito mais fácil «a invenção de belas coisas»²³².

A promessa leibniziana não deixa de ser tentadora. A constituição de uma linguagem onde os caracteres exprimissem os pensamentos de modo exato – tal como a linguagem matemática exprime o número – permitiria a aplicação de um raciocínio idêntico ao matemático não só à formulação de proposições, como também à sua própria demonstração. No mesmo sentido, as experiências não se fariam sobre as próprias coisas, mas sobre os caracteres que as *exprimem*²³³. Porém, como garantir a correspondência *exata* entre os caracteres e os pensamentos? A que regras deveria uma tal correspondência obedecer?

Uma primeira resposta a estas questões surge em agosto de 1677, num escrito que Leibniz intitula *Dialogus*²³⁴. Debruçando-se essencialmente sobre o conceito de verdade, este escrito condensa, por assim dizer, vários dos problemas mencionados até aqui. Após demonstrar que a falsidade é uma propriedade dos pensamentos e não das coisas, Leibniz conclui que a *verdade reside nas proposições ou pensamentos*²³⁵. O que se segue é uma inquirição sobre o fundamento da verdade, onde o autor volta a referir a sua interpretação quanto ao problema da arbitrariedade no pensamento hobbesiano, procurando novamente demarcar-se do mesmo²³⁶.

²³² «[T]outes les recherches qui dependent du raisonnement se feroient par la transposition de ces caracteres, et par une espece de calcul; ce qui rendroit l’invention des belles choses tout a fait aisée». *Ibidem*. Como Leibniz acrescenta mais adiante, «les caracteres qui *exprimeront* toutes nos pensées, composeront une *langue nouvelle*, qui pourra estre écrite, et prononcée». *Ibidem*. Sublinhado nosso.

²³³ Cf. *ibid.*, A VI, iv, 5. Note-se, no entanto, que Leibniz não exclui inteiramente a necessidade de se realizarem experiências de âmbito empírico. Ao frisar que esta linguagem faria por todas as áreas do saber «*autant qu’on peut faire par le raisonnement, ex datis*» (*ibid.*, A VI, iv, 6), o autor reconhece que nas áreas do saber distintas da matemática ou da geometria nem tudo pode ser reduzido ao raciocínio, sendo necessária uma *complementaridade* entre as experiências da razão e as experiências dos sentidos (cf. *ibidem*).

²³⁴ *Dialogus*, agosto de 1677, A VI, iv, 20-25.

²³⁵ «[F]alsitas est cogitationum non rerum. (...) [S]i falsitas sit cogitationum, etiam veritatem esse cogitationum, non rerum. (...) [E]rgo veritatem esse propositionum seu cogitationum». *Ibid.*, A VI, iv, 21.

²³⁶ Sobre a posição de Hobbes e a sua interpretação por Leibniz, ver caps. 1 e 2. De acordo com o *Dialogus*, se considerarmos que: i) a verdade das proposições depende das definições; e ii) a composição de tais definições depende da vontade humana (pense-se por exemplo na escolha da palavra “elipse” para designar uma determinada figura); concluiremos então que a verdade é arbitrária, uma vez que a escolha das palavras depende da vontade – i.e. da *arbitrariedade* – humana. Cf. *ibid.*, A VI, iv, 22-23. É justamente contra a arbitrariedade da verdade que Leibniz irá escrever, procurando demonstrar o elemento não arbitrário dos caracteres.

De acordo com Leibniz, não é possível pensar ou raciocinar sem caracteres ou figuras²³⁷. Contudo, o pensamento ou o raciocínio não exige que os caracteres ou figuras sejam semelhantes às coisas a que se reportam. Pense-se, por exemplo, na semelhança entre o número dez e o caracter 10²³⁸. Sobre este aspeto, não deixa de ser assinalável que Leibniz retome o problema da representação de um círculo, de um modo não muito distante da sua exposição no escrito *Numeri infiniti*²³⁹. Para o autor, um círculo descrito no papel não é um verdadeiro círculo, nem é necessário que o seja. O importante é que a representação mental ou simbólica do círculo seja tomada *como um círculo*²⁴⁰. Enquanto tal, a *semelhança* não é uma condição necessária para a validade da relação entre os caracteres – ou as figuras – e as coisas que estas expressam²⁴¹.

Na verdade, os caracteres adquirem uma significação bastante ampla neste escrito. Por *caracteres* Leibniz entende não só os signos linguísticos, mas também as figuras²⁴². Contudo, tendo em conta que para o autor ‘não é possível pensar ou raciocinar sem caracteres’, aquilo que pertence à classe dos caracteres – signos, símbolos, figuras, etc. – parece constituir uma modalidade bastante abrangente das *imagens* que se apresentam à mente. Neste sentido, mais do que em qualquer outro escrito, o *Dialogus* parece dar conta de uma passagem da *representação simbólica* à *representação mental*, onde os *caracteres* se apresentam como os próprios operadores do pensamento e da razão.

Não obstante, o problema identificado nos textos anteriores permanece em aberto. Tendo em conta que: *i*) a verdade ou falsidade assenta nos pensamentos ou nas proposições; *ii*) os pensamentos e proposições não se podem efetuar sem caracteres; e *iii*) os caracteres não precisam sequer de ser semelhantes àquilo que exprimem; como assegurar que os caracteres correspondem a algo de real? Será

²³⁷ «[S]i characteres abessent nunquam quicquam distincte cogitaremus, neque ratiocinaremur». *Ibid.*, A VI, iv, 23.

²³⁸ Cf. *ibidem*.

²³⁹ Cf. início do presente capítulo.

²⁴⁰ Cf. *Dialogus*, A VI, iv, 23.

²⁴¹ Como Leibniz afirma a respeito da relação entre os caracteres e as coisas, «nulla opus esse similitudine». *Ibidem*.

²⁴² Com efeito, segundo o *Dialogus* parece existir uma certa equivalência entre as figuras e os caracteres: «sciendum etiam has figuras habendas pro characteribus (...) utilissimi characterum sunt figurae». *Ibidem*.

possível atribuir um valor de verdade a pensamentos e proposições dependentes de tais *caracteres*?

A resposta de Leibniz a estas questões passa justamente pela análise da *relação de correspondência* entre os caracteres – na sua múltipla significação – e as coisas a que estes se reportam. Segundo o autor, embora exista uma certa arbitrariedade no que diz respeito aos caracteres, para que estes possam ser empregues no raciocínio é necessário que contenham um certo tipo de disposição (*situs*) ou ordem que *convém* às coisas a que se reportam²⁴³.

Com efeito, a correspondência entre diferentes línguas parece ser comprovada por esta *disposição* ou *ordem de conveniência*. O facto de diferentes palavras, correspondentes a diferentes sistemas linguísticos, poderem referir-se a uma mesma coisa, formulando as mesmas proposições a seu respeito, é indiciador da existência de um mesmo *princípio de ordem* subjacente a diferentes sistemas de signos ou de símbolos. Em última análise, apenas uma tal *disposição* ou *ordem* parece justificar o facto de diferentes línguas – assim como diferentes sistemas de notação – poderem apresentar as mesmas conclusões para um determinado problema²⁴⁴.

Consequentemente, ainda que sejam arbitrários, o uso e a conexão dos caracteres entre si contêm algo de não arbitrário: um *princípio ordenador* da relação entre os caracteres e as coisas que, por sua vez, se reflete na relação ou *disposição* dos caracteres entre si. A não arbitrariedade da relação entre os caracteres e aquilo a que estes se reportam desdobra-se assim em dois planos. Por um lado, na existência de uma certa *relação de proporção (proportionem)* entre os caracteres e as coisas que estes expressam. Por outro, nas próprias *relações* entre os diferentes caracteres que

²⁴³ «[S]i characteres ad ratiocinandum adhiberi possint, in illis aliquem esse *situm* complexum, *ordinem*, *qui rebus convenit*». *Ibid.*, A VI, iv, 24. Sublinhado nosso.

²⁴⁴ Como Leibniz observa, «[i]dque confirmat calculus analyticus arithmeticusve. Nam in numeris eodem semper modo res succedet, sive denaria sive ut quidam fecere, duodenaria progressionem utaris, et postea quod diversimode calculis explicasti in granulis aliave materia numerabili exequaris, semper enim idem proveniet». *Ibidem*. A mesma ideia é referida numa nota do autor à *Dissertatio praeliminaris*, cuja data, embora posterior a 1670 (data da própria *Dissertatio praeliminaris*), é desconhecida: «[u]ti in Arithmetica, ita et in aliis disciplinis manent eadem veritates etsi notae mutantur, nec refert decadicam, an duodenaria progressio adhibeatur» (A VI, ii, 429). Tal como mencionado no cap. 2, ainda que diferentes línguas utilizem diferentes palavras para exprimir o mesmo, aquilo que é expresso não varia consoante os diferentes modos de o exprimir. O mesmo se aplica aos sistemas de notação utilizados na aritmética ou na geometria. Ainda que estes fossem outros, os resultados das operações seriam iguais, pois os princípios que as regem são inalteráveis e independentes da notação utilizada.

exprimem a mesma coisa – na medida em que diferentes expressões da mesma coisa contêm sempre algo que corresponde à natureza da coisa expressa²⁴⁵. Leibniz conclui assim que «esta proporção (*proportio*) ou relação é o fundamento da verdade»²⁴⁶.

Ora, tal como nos vários escritos até aqui mencionados, a noção de expressão empregue neste texto reporta-se à conexão entre os caracteres e as coisas. Os caracteres *exprimem* as coisas, sendo o verbo *exprimir* um outro modo de designar a *relação de correspondência* entre a expressão e a coisa expressa. Não obstante, a referência à expressão presente no *Dialogus* reúne duas dimensões importantes deste conceito: a sua conceção como representação – já mencionada no *Numeri infiniti* – e a sua relação ao conceito de verdade.

Uma vez que não é possível a existência de pensamentos sem caracteres, a *expressão simbólica* parece ser indispensável à *expressão* – ou representação – *mental*, enquanto objeto do pensamento. Por sua vez, no que diz respeito ao detalhe da *relação* entre os caracteres e aquilo que estes exprimem, o valor de verdade de uma determinada *relação expressiva* é determinado pela *proporção* entre os caracteres e a coisa expressa, ou pela *relação* entre diferentes *expressões* da mesma

²⁴⁵ «Nam etsi characteres sint arbitrarii, eorum tamen usus et connexio habet quiddam quod non est arbitrium, scilicet proportionem quandam inter characteres et res; et diversorum characterum easdem res *exprimentium* relationes inter se». *Dialogus*, A VI, iv, 24. Sublinhado nosso.

²⁴⁶ «Et haec proportio sive relatio est fundamentum veritatis». *Ibidem*. De acordo com Marcelo Dascal, Leibniz apresenta duas soluções para o problema da arbitrariedade segundo a sua interpretação de Hobbes. A primeira reporta-se à teoria das *definições reais*, que segundo Dascal será a solução que predominará nos escritos leibnizianos especialmente depois de 1678. A segunda, designada por Dascal como “solução semiótica”, encontra-se particularmente presente no *Dialogus*. Para o autor, a relevância atribuída neste escrito à *relação* dos caracteres entre si constitui uma tentativa de ultrapassar o problema da arbitrariedade *ao nível dos próprios signos*, sem qualquer intervenção das coisas a que os signos se reportam. Considerando os signos a partir das suas combinações é possível descobrir que os mesmos apresentam correspondências e obedecem a regras operacionais que reduzem a arbitrariedade de cada signo individual (cf. nota 244). Esta solução parece assim sugerir uma tentativa de capturar *definições sintáticas* – isto é, definições que estabelecem uma certa relação de equivalência entre os símbolos utilizados, sem qualquer referência ao seu significado ou interpretação –, colocando Leibniz no encaixe de uma *teoria da prova puramente formal*, próxima da lógica simbólica e formal. De resto, como Marcelo Dascal conclui, esta introdução do *conceito puramente formal* de *definição sintática* constitui um dos mais importantes contributos leibnizianos para o desenvolvimento da lógica moderna, assim como da semiótica e da epistemologia. Cf. DASCAL, M. (1987), p. 61-79. Embora seja verdade que Leibniz se encontre bastante próximo de uma teoria da definição puramente formal (cf., por exemplo, *Analysis linguarum*, 11 (21) de setembro de 1678, A VI, iv, 102-103), importa sublinhar que – pelo menos no que diz respeito ao *Dialogus* – a relação dos caracteres entre si obedece ao mesmo *princípio* que ordena a relação entre os caracteres e as coisas. Note-se que a referência de Leibniz à relação entre caracteres não diz respeito a uma relação absolutamente independente das coisas a que estes se possam reportar, mas antes à especificidade da relação «dos diversos caracteres que *exprimem* as mesmas coisas» (cf. nota anterior).

coisa. Dado que os diferentes caracteres que *exprimem* uma determinada coisa partilham um elemento em comum – a relação à própria natureza da *coisa expressa* –, o resultado das operações realizadas com diferentes caracteres que exprimem a mesma coisa deverá ser o mesmo, na medida em que o *princípio ordenador* da relação à coisa expressa permanece o mesmo²⁴⁷.

Este último ponto deixa transparecer um dos aspetos mais importantes da noção leibniziana de expressão: a conexão entre *expressão* e *verdade*. Dado que para Leibniz a verdade pressupõe necessariamente alguns caracteres²⁴⁸, e sendo que, segundo o autor, o fundamento da verdade reside na *relação* entre os caracteres e as coisas, a *expressão* torna-se passível de ser compreendida enquanto *índice de verdade*. Estando a verdade naquilo que há de invariável e não arbitrário na correspondência entre os caracteres e as coisas, a expressão – enquanto *termo* da própria relação expressiva – surge como o campo privilegiado (se não mesmo o único) para inquirir sobre a verdade²⁴⁹.

O caminho percorrido neste capítulo dá assim conta do evoluir da reflexão leibniziana sobre a noção de expressão, nomeadamente no que diz respeito à sua significação, assim como à importância que esta adquire relativamente à conceção leibniziana de verdade. De um modo geral, o período que medeia o início de 1676 e o mês de agosto de 1677 demarca-se pela referência à noção de expressão enquanto *relação de correspondência*. Ainda que a maioria das suas ocorrências não se distanciem muito da sua aceção comum – i.e., como algo que *manifesta* ou *dá a conhecer uma coisa através de outra* –, não deixa de ser possível observar o aparecimento de alguns dos traços que virão a assumir uma maior importância no interior da sua formalização concetual (que acontecerá já no outono de 1677).

²⁴⁷ «Quoniam ergo veritates necessario supponant aliquos characteres, imo aliquando de ipsis characteribus loquantur (...) non tamen in eo quod in iis est arbitrium, sed in eo quod est perpetuum, relatione nempe ad res consistunt semperque verum est sine ullo arbitrio nostro, quod positus talibus characteribus talis ratiocinatio sit proventura, et positus aliis, quorum nota ad priores relatio sit, alia quidem; sed etiam relationem servans ad priores ex characterum relatione resultantem, quae substituendo vel comparando apparet». *Dialogus*, A VI, iv, 25.

²⁴⁸ Cf. nota anterior.

²⁴⁹ Mesmo que a noção de verdade pareça não esgotar tudo aquilo que possa ser designado como “expressão”.

Um primeiro traço a assinalar é a clara utilização do verbo *exprimir* por relação às imagens mentais, permitindo uma primeira associação entre a noção de expressão e a noção de *representação*. Neste contexto, o escrito *Numeri infiniti* é revelador quanto ao modo como Leibniz compreende a própria *expressão* de uma imagem mental. Aquilo que uma imagem mental *exprime* é primariamente *sentido*, colocando a relação entre a expressão e a coisa expressa no plano da *sensibilidade*.

Não obstante, o ponto que parece deter a maior atenção de Leibniz é a própria *relação* entre aquilo que os caracteres *exprimem* e a coisa expressa. Sobre este aspeto, observa-se uma linha de continuidade entre os escritos *Accessio ad arithmeticae infinitorum*, de 1672, o *De characteribus et compendiis*, de 1676, e o *Dialogus*, de 1677. Os três textos fazem referência à arbitrariedade dos caracteres, procurando ao mesmo tempo justificar a não arbitrariedade da relação entre estes e as coisas a que se reportam. Na medida em que uma proposição verdadeira apenas se efetua na *relação* entre a coisa expressa e os caracteres que a exprimem, Leibniz parece atribuir um carácter *relacional* à noção de verdade.

Na anotação *De characteribus et compendiis*, o interesse do autor parece focar-se sobretudo numa aceção da expressão enquanto *relação de representação simbólica*. Este pequeno escrito salienta a dimensão epistémica subjacente aos próprios caracteres. Apenas os caracteres são capazes de representar as *coisas inteligíveis* que não se deixam apreender pela imaginação, permitindo a compreensão das suas propriedades e a formulação de teoremas a seu respeito.

Embora esta pequena anotação faça já referência à ideia de que a verdade assenta na relação entre as coisas e os caracteres, Leibniz não especifica o que o leva a uma tal conclusão. Para que a relação entre os caracteres e as coisas que estes exprimem seja válida é necessário referir o que legitima o *valor de verdade* de uma determinada relação em detrimento de outra. Neste sentido, a própria noção de *relação* carece de uma análise mais profunda.

O *Dialogus* vem suprir esta insuficiência quanto ao detalhe do conceito de *relação*. Tendo no conceito de verdade o seu principal objeto de reflexão, este escrito apresenta uma reflexão mais estruturada sobre a própria *relação* entre os caracteres e as coisas a que estes se reportam. Também aqui é possível observar a atribuição de um

caráter *relacional* à noção de verdade. Para o autor, na medida em que a verdade reside nas proposições ou pensamentos, e dado que estes não se podem dar sem caracteres, o fundamento da verdade reside na *relação expressiva* entre os caracteres e as coisas – nomeadamente numa certa *proporção* entre os caracteres e as coisas, ou nas *relações* entre diferentes caracteres que exprimem a mesma coisa.

A noção de expressão apresenta-se assim como uma noção central quer para o pensamento e a razão, quer para a própria conceção de verdade. A impossibilidade de pensar sem caracteres denota um pensamento que opera a partir daquilo que é *expressivo*, ou seja, daquilo que é passível de *exprimir* algo. Por sua vez, o fundamento da verdade aponta para a *relação* entre a *expressão* dos caracteres e a *coisa expressa*, colocando a própria conceção de verdade no extenso território da expressão.

No entanto, apesar do estatuto que a expressão adquire face à verdade a partir do *Dialogus*, a sua leitura não deixa de suscitar diversas questões. Se o fundamento da verdade reside na proporção ou na relação, como compreender a sua fundação na *sensibilidade* e na *imaginação* – ou nas *ideias* – mencionada no escrito *Accessio ad arithmeticae infinitorum*? Será que todos estes fundamentos são compatíveis? Ao atribuir o fundamento da verdade à *relação* entre a expressão e a coisa expressa, será que Leibniz retira à *sensibilidade* e à *imaginação* o seu estatuto fundacional?

A este respeito, não deixa de ser interessante observar no *Dialogus* a ausência de uma referência quer à *sensibilidade*, quer à *imaginação*. Com efeito, ao afirmar que a verdade pertence aos pensamentos ou às proposições, Leibniz abre desde logo o espaço para a seguinte interrogação: estará a verdade limitada ao domínio do *inteligível*?²⁵⁰ Se assim for, qual o estatuto da *sensibilidade* por relação à verdade?

²⁵⁰ Como Adelino Cardoso observa, «[a] verdade refere-se a pensamentos mas não enquanto pensados por um sujeito, fosse mesmo um sujeito divino (...) a verdade é o pensável». CARDOSO, A. (1992), p. 29. Sublinhado nosso. De facto, o *Dialogus* não oferece grande margem para outro tipo de interpretação. De resto, o *fundamento metafísico da verdade* legitima a leitura de Adelino Cardoso. Como Leibniz dirá na *Monadologia*, «l'Entendement de Dieu est la Region des verités éternelles, ou des idées dont eles dependent» (*Monadologia*, 1714, §43, GP VI, 614). Para Leibniz, não há nenhuma verdade que se encontre para lá da inteligência divina. Note-se, no entanto, que o inteligível não é Deus. Como Adelino Cardoso também refere, «Deus é a condição da realidade do inteligível, mas não do inteligível considerado em si mesmo como o campo próprio do sentido (...) o inteligível é pensável por si mesmo, independentemente de Deus» (CARDOSO, A. (1992), p. 30). Entre o *inteligível* e Deus existe uma certa independência, porquanto «Deus não é autor do seu próprio entendimento» (*ibidem*).

A questão é complexa. Se a verdade se limitar ao plano da inteligibilidade, como justificar a fundacionalidade do sentir originário – i.e., a *imediação* do ‘sentir-se a si próprio sensiente’ – afirmado tanto na *Accessio ad arithmetica infinitorum* como, mais tarde, nos *Nouveaux essais sur l’entendement humain*?²⁵¹ Por outro lado, se – como foi mencionado a respeito do *Numeri infiniti* – aquilo que se apresenta à mente é primariamente apreendido por um *sentimento interno*, e dado que a verdade pressupõe necessariamente alguns caracteres que só poderão ser acedidos pelo pensamento se previamente forem *sentidos*, poderá a sensibilidade ser excluída da inquirição sobre a verdade?

De resto, se a verdade se encontra na relação entre a expressão e a coisa expressa, quais são as coisas que podem ser expressas pela expressão? Afinal, a que é que se reportam os caracteres? Será que os caracteres se reportam apenas às ideias? Ao abrir um novo horizonte epistémico para o conceito de expressão, o escrito *Dialogus* prepara o caminho para o *Quid sit idea* e para a primeira formalização conceptual da noção de expressão. Será justamente sobre essa formalização que o capítulo seguinte se debruçará.

²⁵¹ Cf. cap. 2.

5. Formalização conceptual

Como se indicou anteriormente, o ano de 1677 marca um dos mais importantes momentos no desenvolvimento da doutrina leibniziana da expressão. Durante o outono desse ano, Leibniz irá atribuir uma forma conceptual específica à noção de expressão. Aparecendo pela primeira vez no opúsculo *Quid sit idea*, o modo como Leibniz formaliza o conceito de expressão manter-se-á praticamente inalterável no seu pensamento filosófico posterior²⁵².

De acordo com o próprio título que Leibniz atribui a este escrito, o seu principal objetivo assenta na determinação do que é uma *ideia*. Sobre este aspeto, não deixa de ser significativo que Leibniz procure clarificar especificamente a própria conceção de ideia. Até 1677, as diferentes ocorrências do termo *ideia* demonstram que a sua definição não se encontra completamente determinada para o autor. Entre as diversas referências a este termo, a maioria não se encontra associada a nenhuma definição, sendo que, por vezes, Leibniz reporta-se indiscriminadamente a uma conceção de ideia enquanto *forma*, ou à sua compreensão enquanto *modo do pensamento*²⁵³. Além

²⁵² Cf. *Quid sit idea*, outono de 1677 (?), A VI, iv, 1369-1371. No que diz respeito à datação deste escrito, importa ressaltar que duas das edições de referência da obra leibniziana apresentam datas distintas relativamente à sua redação. Enquanto a Edição da Academia remete este texto a outono de 1677, a edição de Gerhardt reporta a sua redação ao ano de 1678. A diferença de datas é importante, uma vez que coloca o *Quid sit idea* em contextos diferentes. Se do ponto de vista da Edição da Academia este texto contém apenas uma reflexão inicial sobre a ligação entre ideia, mente, representação e coisa (cf. A VI, iv, 1369), para Gerhardt este escrito seria fruto da leitura de Leibniz à *Opera Posthuma* de Espinosa, à qual Leibniz só tem acesso em 1678 (cf. GP VII, 251-252, sobre a leitura da *Opera Posthuma*, cf. A VI, iv, 1705-1777). Sendo certo que a marca de água presente no papel em que Leibniz escreveu este escrito justifica a sua datação a partir de 1677 (constituindo um dos fundamentos para a datação da Edição da Academia), nada parece obstar a que o texto tenha sido escrito em 1678. No entanto, mais do que uma reação a Espinosa, o *Quid sit idea* parece ser o resultado de uma reflexão aprofundada sobre a conceção cartesiana de ideia (cf., por exemplo, carta a Simon Foucher, 1675, A II, i, 386-392; carta a Oldenburg, 28 de dezembro de 1675, A II, i, 392-394; ou, carta a Espinosa, meados de novembro de 1676, A II, i, 426-428), constituindo igualmente uma tentativa de responder ao fundamento daquilo que é *expresso*. Como se pode observar a partir dos capítulos anteriores, a fundamentação da expressão – quer por relação aos caracteres, quer no que concerne os pensamentos ou as representações – constitui um dos objetos da reflexão leibniziana, aparecendo desde os seus primeiros escritos (cf. cap. 1). Por este motivo, a interpretação do *Quid sit idea* que em seguida se apresenta terá apenas em conta a datação referida na Edição da Academia.

²⁵³ Relativamente à conceção de ideia como *forma* cf., por exemplo, *Elementa juris naturalis*, 1670-1671, §I, A VI, i, 460 (sobre a identificação da ideia com as *formas simples* ou os *primeiros termos simples*, cf. secção 3.4). No que respeita a conceção de ideia como *modo do pensamento*, cf., por exemplo, *De mente, de universo, de Deo*, dezembro de 1675, A, VI, iii, 462; ou ainda *De origine rerum ex formis*, abril

disso, o autor refere-se igualmente às ideias quer como algo ao qual não nos é possível aceder (pelo menos, de modo perfeito)²⁵⁴; quer como algo que está em nós²⁵⁵; ou ainda como algo que não pode implicar contradição²⁵⁶.

Perante uma tal diversidade de aceções – nem sempre compatíveis entre si –, o *Quid sit idea* traz uma maior precisão à concepção leibniziana de *ideia*. Segundo este escrito, uma ideia é algo que está na nossa mente²⁵⁷. Na medida em que não possui extensão, a ideia não pode ser recebida pela mente mediante algo ontologicamente diverso da mesma, como o cérebro. A diferenciação entre o extenso e o imaterial deixa antever a impossibilidade de uma influência real entre dois domínios ontológicos distintos. Para Leibniz, assim como a mente não é o cérebro ou parte deste, as ideias também não são marcas (*vestigia*) impressas no cérebro²⁵⁸.

No que diz respeito à mente, Leibniz estabelece ainda uma distinção entre as ideias, por um lado, e todas as outras coisas que possam existir na mente, por outro. De acordo com o autor, sendo certo que existem muitas coisas na nossa mente – tal como os pensamentos, as percepções e os afetos –, nenhuma delas constitui uma ideia. Porém, todas estas coisas que existem na mente não poderiam dar-se sem ideias²⁵⁹.

Tendo em conta esta distinção, Leibniz parece atribuir às ideias um estatuto diverso de tudo o resto que possa existir na mente. Dado que os pensamentos, as percepções ou os afetos não se podem dar sem ideias, as ideias – ou pelo menos algumas ideias – parecem constituir uma parte inextrincável de todas as outras coisas

de 1676 (?), A VI, iii, 519 e 521, onde Leibniz se refere à ideia como a «diferença de pensamentos por relação a um mesmo objeto». Note-se, de resto, que o próprio autor admite a possibilidade de duas concepções da noção de ideia. Como este observa: «[l']*idée* peut estre prise de deux façons sçavoir pour la qualité ou forme de la pensée (...) ou bien pro objecto immediato sive proximo perceptionis. Et de cette maniere l'idée ne seroit pas une façon d'estre de nostre ame. Et cela est apparemment le sentiment de Platon ou de l'auteur de la *recherche*. Car quand l'ame pense à l'estre, à l'identité, à la pensée, à la duration, elle a un certain objet immédiat ou cause prochaine de sa perception. Et de cette maniere il se peut que nous voyions tout em Dieu, et que les idées ou objets immediés soyent les attributs de Dieu même». Anotações à crítica de Foucher a Malebranche, Primavera de 1676 (?), A VI, iii, 315-316.

²⁵⁴ Cf. *De mente, de universo, de Deo*, A VI, iii, 463.

²⁵⁵ Cf., por exemplo, *ibid.*, A, VI, iii, 462.

²⁵⁶ Cf. *ibid.*, A VI, iii, 463.

²⁵⁷ «Ante omnia *ideae* nomine intelligimus *aliquid, quod in mente nostra est*». *Quid sit idea*, A VI, iv, 1370.

²⁵⁸ «[V]estigia ergo impressa cerebro non sunt *ideae*, pro certo enim sumo Mentem aliud esse quam cerebrum aut subtiliorem substantiae cerebri partem». *Ibidem*.

²⁵⁹ «Multa autem sunt in mente nostra, exempli causa, cogitationes, perceptiones, affectus, quae agnoscimus non esse *ideas*, etsi sine *ideis* non fiant». *Ibidem*.

que existem na nossa mente. Neste sentido, Leibniz caracteriza a ideia como uma *faculdade*, distinguindo-a dos *atos de pensamento*²⁶⁰. Justamente por constituir uma faculdade – e não um ato momentâneo do pensamento –, a ideia é concebida como algo que existe na nossa mente, mesmo que não estejamos a pensar nela²⁶¹.

A noção de ideia apresenta-se assim como algo imaterial, distinto de todas as outras coisas que possam existir na mente e ao mesmo tempo presente em todas elas, constituindo algo como uma *capacidade* ou *disposição* mental para pensar uma determinada coisa. Porém, como Leibniz refere, nenhuma destas propriedades atribuíveis à noção de ideia é suficiente para a sua determinação. Em causa está a possibilidade de alcançar o conhecimento de uma coisa – através de um método específico –, sem que se tenha uma ideia da mesma²⁶².

Para dar conta deste problema, Leibniz utiliza o exemplo das secções cónicas – um exemplo que aparecerá muitas vezes associado à noção de expressão. Imagine-se um cone a ser atravessado por um plano. Dependendo do ângulo formado pela intersecção do plano com o cone, é possível obter um círculo, uma elipse, uma parábola ou uma hipérbole. No caso específico da hipérbole, supondo que o plano atravessa um duplo cone, o mesmo deverá dar origem a duas curvas iguais, designadas ‘hipérboles opostas’. Ora, de acordo com Leibniz, ao enumerar cada uma das secções do cone é certo que se alcançará o conhecimento das hipérboles opostas, ainda que não se tenha uma ideia das mesmas²⁶³.

Note-se, porém, que a formulação leibniziana não deixa de conter uma certa ambiguidade. Alcançar o conhecimento de uma coisa da qual ainda não se tem a ideia significa o quê exatamente? Pode o conhecimento de uma determinada coisa ser possível sem que se tenha uma ideia da mesma? Será que, à semelhança da ideia do

²⁶⁰ «Idea enim nobis *non in quodam cogitandi actu, sed facultate consistit*». *Quid sit idea*, A VI, iv, 1370.

²⁶¹ «[I]deam rei habere dicimur, etsi de ea non cogitemus, modo data occasione de ea cogitare possimus». *Ibidem*. Encontra-se aqui – de um modo ainda muito embrionário – a tese leibniziana segundo a qual existem *ideias inatas* no espírito humano. Como Leibniz afirmará vários anos mais tarde, «il y a des idées et des principes qui ne nous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir». *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, verão de 1703 – verão de 1705, I, i, §1, A VI, vi, 74.

²⁶² «Sed ne hoc quidem sufficit, nam qui methodum habet quam si sequatur ad rem pervenire possit, non ideo habet ejus ideam». *Quid sit idea*, A VI, iv, 1370.

²⁶³ «Ut si ordine enumerem Coni sectiones, certum est me venturum in cognitionem Hyperbolarum oppositarum, quamvis nondum earum ideam habeam». *Ibidem*.

círculo, mencionada no capítulo anterior, nos é impossível alcançar a ideia (*perfeita*) da hipérbole? Se assim for, que sentido fará afirmar que as ideias existem na nossa mente?

Embora o *Quid sit idea* não ofereça uma resposta explícita a todas estas questões, parte da resposta pode ser encontrada no final deste escrito. Como Leibniz observa:

[A]firmar que as ideias estão em nós significa apenas que Deus, autor das coisas e da mente, imprimiu na mente a faculdade de pensar, de modo que a partir das suas operações a mesma pode obter o que corresponde perfeitamente ao que resulta das próprias coisas. Pois embora a ideia do círculo não seja semelhante ao círculo, ainda assim, a partir daquela podem ser obtidas verdades que a experiência sem dúvida confirmaria no círculo verdadeiro.²⁶⁴

De acordo com esta passagem – e tendo em conta a análise efetuada no capítulo anterior – Leibniz parece sugerir uma distinção entre as nossas ideias e as coisas em si mesmas. A nossa ideia do círculo não é igual ao “círculo verdadeiro”. Dizer que temos a *ideia* do círculo significa somente afirmar que temos uma *capacidade* ou *disposição* para pensar o círculo, ainda que o círculo pensado não seja o “círculo verdadeiro”²⁶⁵.

Não obstante, mesmo que não tenhamos acesso direto ao “círculo verdadeiro”, ou que não nos seja possível possuir uma ideia *perfeita* do mesmo, entre a *nossa* ideia do círculo – isto é, a capacidade da mente para pensar o círculo – e o “círculo

²⁶⁴ «Ideam itaque rerum in nobis esse, nihil aliud est, quam Deum autorem pariter et rerum et mentis eam menti facultatem cogitandi impressisse, ut ex suis operationibus ea ducere possit quae perfecte respondeant his quae sequuntur ex rebus. Etsi itaque idea circuli non sit circulo similis, tamen ex ea veritates duci possunt, quas in vero circulo experientia haud dubie esset confirmatura». *Ibid.*, A VI, iv, 1371.

²⁶⁵ Na verdade, Leibniz deixa em aberto qual a natureza do “círculo verdadeiro”. Enquanto que esta passagem parece referir-se ao “círculo verdadeiro” como a própria coisa – ou a *coisa em si* –, no escrito *De mente, de universo, de Deo*, Leibniz refere-se ao círculo enquanto *ideia* tal como ela existe em Deus (cf. A VI, iii, 463). Do ponto de vista ontológico, o confronto dos dois textos não permite afirmar se o “círculo verdadeiro” é uma entidade independente de Deus, se o mesmo apenas existe enquanto ideia divina, ou se as coisas verdadeiras constituem ideias divinas *não criadas* – ou seja, ideias que estão em Deus mas que não dependem do seu intelecto (tal como as *verdades necessárias* ou *verdades de razão*). De qualquer modo, o ponto que a passagem acima mencionada releva é que aquilo que se designa como “ideia do círculo” (nomeadamente a ideia de um círculo na mente humana) é apenas uma réplica imperfeita do “círculo verdadeiro” – seja este uma ‘coisa em si’, ou uma ideia divina (e, portanto, perfeita) do círculo.

verdadeiro” existe uma *relação de correspondência* que nos permite alcançar o *conhecimento* do último. Voltando ao exemplo das hipérboles opostas, a possibilidade de as conhecer, sem que se tenha uma ideia das mesmas, parece ser o motivo que leva Leibniz a concluir que é necessário haver algo na mente «*que não só conduza à coisa, mas que também a exprima*»²⁶⁶. Entramos assim no domínio específico da doutrina da expressão.

Em cada mente existe algo como uma *faculdade* para pensar uma determinada coisa, cuja *correspondência* à própria coisa torna possível o seu conhecimento. É com base nesta relação de correspondência que Leibniz apresenta a primeira formalização conceptual da noção de expressão. Segundo o autor:

Diz-se que *exprime* alguma coisa aquilo em que se encontram disposições (*habitudines*) que respondem às disposições da coisa expressa.²⁶⁷

A *expressão* de uma coisa na mente – enquanto resultado da nossa *capacidade* mental para pensar uma determinada coisa – é algo que *corresponde* à coisa expressa. Note-se, porém, que a relação de correspondência entre a expressão e a coisa expressa não é uma relação direta, mas ao invés uma relação *mediada* pelas *disposições* que ambas partilham. Entre a expressão e a coisa expressa subjaz um *princípio* ou *ordem de correspondência*, fundado nas *disposições* de cada termo da relação expressiva.

De modo a auxiliar esta primeira tentativa de definição da noção de expressão, Leibniz emprega diversos exemplos daquilo que se diz *exprimir* uma determinada coisa. Segundo o autor, o modelo de uma máquina exprime a própria máquina; a delineação projetiva de uma coisa sobre um plano, exprime um sólido; o discurso exprime pensamentos e verdades; os caracteres exprimem números; assim como uma equação algébrica exprime uma figura geométrica²⁶⁸.

²⁶⁶ «Necesse est ergo esse aliquid in me, quod non tantum ad rem ducat, sed etiam eam exprimat». *Quid sit idea*, A VI, iv, 1370.

²⁶⁷ «*Exprimere* aliquam rem dicitur illud in quo habentur habitudines, quae habitudinibus rei exprimendae respondent». *Ibidem*.

²⁶⁸ «[E]ae expressiones variae sunt; exempli causa modulus Machinae exprimit machinam ipsam, scenographica rei in plano delineatio exprimit solidum, oratio exprimit cogitationes et veritates; caracteres exprimunt numeros, aequatio Algebraica exprimit circulum aliamve figuram». *Ibidem*. Como

Ora, todos estes exemplos demonstram que o significado atribuído à noção de expressão no *Quid sit idea* parece manter-se muito próximo da sua aceção mais comum²⁶⁹. Neste sentido, a expressão parece ser concebida como algo que *comunica, declara, manifesta* ou *dá a conhecer uma coisa através de outra*. No entanto, apesar de manter o seu significado comum, importa sublinhar que neste escrito – tal como nos escritos referidos no capítulo anterior – Leibniz aplica especificamente a noção de expressão ao domínio da mente, centrando-se particularmente na determinação dos elementos que regulam e legitimam a relação de correspondência entre a expressão e a coisa expressa.

Com efeito, a procura de um princípio regulador da expressão revela a importância dos exemplos mencionados. Se é certo que todos estes exemplos parecem heterogêneos, para Leibniz todos eles possuem algo em comum: a partir das *disposições* daquilo que exprime podemos chegar ao conhecimento das propriedades que lhes correspondem na coisa expressa²⁷⁰. Encontramos aqui não só o elemento que regula a relação expressiva – i.e., a correspondência entre as disposições de cada um dos seus termos –, como também o alcance epistémico da conceção de expressão. Importa sublinhá-lo uma vez mais. Uma análise cuidadosa das disposições daquilo que exprime permite alcançar o conhecimento das propriedades da coisa expressa. Enquanto tal, uma das condições de possibilidade do conhecimento – que poderá ou não ser a única – encontra-se implicada na própria noção de expressão.

Porém, Leibniz não especifica com maior precisão o que entende por *disposições (habitudines)*. A ausência de uma definição clara deste termo não é irrelevante, uma vez que Leibniz define a expressão como algo que assenta justamente

Michelangelo Ghio observa, estes diferentes exemplos de ‘expressões’ apontam para diferentes dimensões da própria relação de expressão. O modelo de uma máquina e a própria máquina colocam em evidência a relação de *analogia estrutural* entre a coisa expressa e a expressão. A expressão de um sólido a partir da delineação projetiva num plano evoca o conceito de *relação funcional*, ou de correspondência *punctum ad punctum*, entre os dois termos da relação expressiva. O discurso, os pensamentos e as verdades remetem para a *expressividade do verbo humano*. Os caracteres e os números reportam-se à *dimensão semiótica* da expressão. Por último, a equação e a figura geométrica introduzem a consideração conclusiva segundo a qual não é necessário existir uma relação de semelhança para que uma coisa exprima outra, desde que entre cada termo da relação expressiva se conserve uma *analogia* entre as suas disposições. Cf. GHIO, M. (1979), p. 99-100.

²⁶⁹ Aceção esta que, de resto, é igualmente observável na maioria dos escritos analisados até aqui.

²⁷⁰ «[Q]uod expressionibus istis commune est, ex sola contemplatione habitudinum exprimentis, possumus venire in cognitionem proprietatum respondentium rei exprimendae». *Quid sit idea*, A VI, iv, 1370.

na correspondência entre as disposições daquilo que exprime e as disposições daquilo que é expresso. Sem um conhecimento preciso daquilo que na expressão corresponde à coisa expressa, que conhecimento se poderá adquirir da última a partir da primeira? Na medida em que a pretensão de verdade de uma relação expressiva se encontra implicada no detalhe da correspondência, conviria identificar exatamente o que se deve compreender por “disposições”.

O problema é complexo, sobretudo tendo em conta que as definições de expressão que irão aparecer nos escritos leibnizianos posteriores serão igualmente omissas relativamente ao detalhe da correspondência entre a coisa expressa e a expressão²⁷¹. Para os diferentes intérpretes do pensamento leibniziano este ponto não é consensual, suscitando leituras diversas tanto do que se considera estar relacionado em cada relação expressiva, como da própria modalidade de *relação* implicada na conceção de expressão²⁷².

²⁷¹ Como Leibniz afirmará na correspondência com Arnauld, «[u]ne chose *exprime* une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre». Carta a Arnauld, 9 de outubro de 1687, A II, ii, 240. Num outro escrito redigido provavelmente por volta de 1712, o autor repete sensivelmente a mesma afirmação: «[s]ufficit enim ad expressionem unius in alio, ut constans quaedam sit lex relationum, qua singula in uno singula respondentia in alio referri possint». *Conséquences métaphysiques du principe de raison*, §11, C 15. Como se pode observar, nenhuma das passagens mencionadas refere explicitamente o que é que se corresponde entre os dois termos da relação expressiva.

²⁷² Entre as diversas interpretações sobre aquilo que se encontra relacionado na relação expressiva, destaca-se aqui a conhecida polémica entre Mark Kulstad e Chris Swoyer em torno da conceção leibniziana de expressão. Segundo Mark Kulstad, aquilo que se corresponde na relação expressiva não são propriamente os diferentes elementos da coisa expressa e da expressão, mas os membros de diferentes *conjuntos* associados a cada termo da relação expressiva. De acordo com o autor, a relação implicada na noção leibniziana de expressão configura uma *relação funcional* – no sentido matemático do termo –, sendo definida como uma *função de mapeamento* de cada membro do conjunto associado à coisa expressa em cada membro do conjunto associado à expressão. Cf. KULSTAD, M. (1977), p. 55-76. Para uma objecção a esta interpretação da relação expressiva, cf. SWOYER, C. (1995), p. 65-99, nomeadamente p. 85-86. Como Chris Swoyer observa, o tratamento da relação expressiva como uma *função* encontra-se – pelo menos, parcialmente – justificado pelo facto de ter sido o próprio Leibniz a introduzir a terminologia das funções na matemática. Embora o conceito geral de função seja apenas desenvolvido décadas mais tarde, pela mão de Leonhard Euler, Leibniz teria já um conhecimento profundo da noção de *dependência funcional* (cf. *ibid.*, p. 70). Contudo, contrariamente a Kulstad – interpretado como defendendo uma relação de correspondência *total* entre cada membro do conjunto associado à coisa expressa e cada membro do conjunto associado à expressão (cf. *ibid.* p.85-86) –, para Swoyer, uma coisa expressa outra somente se determinadas relações forem preservadas – isto é, se os dois termos da relação expressiva *preservarem alguma estrutura em comum* (cf. *ibid.*, p. 80-84). Por outras palavras, para Swoyer a relação expressiva configura uma relação *estrutural*, podendo ou não configurar uma função. Para uma leitura crítica destas duas interpretações, cf. HERRERA CASTILLO, L. H. (2015) p. 161-169; e DEBUICHE, V. (2009) p. 88-117, nomeadamente 89-92 e 117. Sobre o carácter *funcional* da relação expressiva, cf. HERRERA CASTILLO, L. (2015) e MAHNKE, D. (1926).

Uma primeira resposta a este problema parece encontrar-se no próprio *Quid sit idea*. Embora Leibniz não defina o termo *disposições*, ao mencionar a função epistémica da expressão, o autor indica que as disposições daquilo que exprime permitem alcançar o conhecimento das *propriedades* da coisa expressa²⁷³. As disposições poderiam assim ser compreendidas como as *propriedades* que se correspondem entre os dois termos da relação expressiva. No entanto, será que a correlação entre propriedades em comum é capaz de satisfazer todas as modalidades de relação expressiva – e respetivos exemplos – que Leibniz apresenta neste escrito?

Antes de mais, convém analisar as modalidades de relação expressiva que o *Quid sit idea* nos oferece. De acordo com Leibniz, a relação expressiva não implica a igualdade entre a coisa expressa e a expressão. Como o autor refere, «não é necessário que aquilo que exprime seja igual à coisa expressa, sempre que se conserve alguma *analogia* das disposições»²⁷⁴.

Uma primeira modalidade de relação expressiva parece assim assentar na *analogia*. Entre aquilo que exprime e a coisa expressa não é necessária uma relação de igualdade, uma correspondência absoluta e sem resto, mas antes uma relação de analogia. À partida, tal parece significar que a relação entre a coisa expressa e a expressão não implica necessariamente uma correspondência total entre cada um dos seus elementos, mas apenas uma correspondência parcial entre alguns dos mesmos – quer estes configurem propriedades ou qualquer outra coisa ainda por determinar.

De resto, será com base na analogia que Leibniz dividirá a expressão em dois grupos: as expressões fundadas na natureza e as expressões fundadas *em parte* na convenção ou arbítrio²⁷⁵. Relativamente às segundas, o único exemplo mencionado por Leibniz reporta-se às expressões constituídas por palavras e caracteres²⁷⁶. De acordo com o escrito em análise, enquanto se diz que as expressões fundadas na natureza postulam alguma *semelhança* ou *conexão*, as expressões fundadas no arbítrio parecem excluir qualquer relação de semelhança.

²⁷³ Cf. *Quid sit idea*, A VI, iv, 1370.

²⁷⁴ «Unde patet non esse necessarium ut id quod exprimit simile sit rei expressae, modo habitudinum quaedam *analogia* servetur». *Ibidem*. Sublinhado nosso.

²⁷⁵ «Patet etiam expressiones alias fundamentum habere in natura, alias vero saltem *ex parte* fundari in arbitrio». *Ibid.*, A VI, iv, 1371. Sublinhado nosso.

²⁷⁶ Cf. *ibidem*.

Importa ressaltar, contudo, que este último grupo de expressões é – segundo as palavras de Leibniz – apenas *parcialmente* fundado no arbítrio²⁷⁷. Consequentemente, no que diz respeito às relações expressivas que possam conter alguma arbitrariedade continua a ser necessária a existência de uma certa correspondência, da ordem *analogia* ou da *proporção* – tal como se mencionou no capítulo anterior²⁷⁸. Por conseguinte, a exigência de correspondência, enquanto condição de possibilidade deste grupo específico de expressões, parece excluir da própria relação expressiva qualquer tipo de arbítrio infundado.

Quanto às expressões fundadas na natureza, Leibniz procura exemplificá-las segundo duas outras modalidades: por um lado, as expressões que implicam alguma *semelhança*, e por outro as expressões que supõem alguma *conexão*. Para exemplificar as expressões que postulam alguma semelhança, o autor refere a expressão que existe entre um círculo maior e outro mais pequeno, ou entre uma região geográfica e o mapa dessa região²⁷⁹.

Observe-se, porém, que tal como no exemplo das expressões constituídas por palavras e caracteres, estas expressões não implicam uma semelhança absoluta, mas apenas “postulam *alguma* semelhança” (*similitudinem* aliquam *postulant*). De resto, a semelhança entre um círculo maior e um círculo mais pequeno não parece ser exatamente do mesmo grau que a semelhança entre uma determinada região e o mapa que lhe corresponde.

²⁷⁷ Cf. nota 275. Este ponto é igualmente sublinhado por Massimo Mugnai. Como o autor observa, «no *Quid sit idea*, Leibniz não fala de expressões arbitrárias *tout court*, mas antes de expressões que *pelo menos em parte* são fundadas no arbítrio». MUGNAI, M. (1976), p. 42. Ao analisar a especificidade deste *arbítrio parcial*, o autor acaba por concluir que «a fronteira entre as expressões naturais e as expressões fundadas no arbítrio é muito menos clara do que a sua distinção de princípio deixa supor». *Ibid.*, p. 43.

²⁷⁸ Com efeito, este grupo de expressões parece reenviar ao escrito *Dialogus* analisado no capítulo anterior – escrito este que é bastante próximo do ponto de vista temporal ao *Quid sit idea* (segundo a Edição da Academia ambos os textos teriam sido redigidos na última metade de 1677). Como Leibniz refere no *Dialogus*, para lá da sua arbitrariedade, o uso e a conexão dos caracteres contêm algo de *não arbitrário*, nomeadamente uma relação de *proporção* entre os caracteres e as coisas (cf. *Dialogus*, A VI, iv, 24). Ora, a conservação de “alguma analogia” entre disposições, mencionada no *Quid sit idea*, parece equivaler ao que Leibniz designa no *Dialogus* por *proporção*, enquanto elemento não arbitrário da relação entre os caracteres e as coisas. Recorde-se, de resto, que é justamente à *proporção* que Leibniz atribui o fundamento da verdade (cf. *Dialogus*, A VI, iv, 24).

²⁷⁹ «Quae in natura fundantur, eae (...) *similitudinem aliquam postulant*, qualis est inter circulum magnum et parvum, vel inter regionem et regionis tabulam geographicam». *Quid sit idea*, A VI, iv, 1371. Sublinhado nosso.

Ora, a concepção de semelhança tal como Leibniz a apresenta não deixa de ser problemática. Desde logo, porque a mesma reporta-se às *disposições* das coisas e não às próprias coisas. Na medida em que apenas *algumas* disposições da coisa expressa são semelhantes a *algumas* disposições da expressão, a semelhança parece encontrar-se sujeita a uma graduação dependente da quantidade de disposições que se correspondem. No entanto, perante a ausência de uma concepção clara do que se entende por *disposições*, a própria concepção de semelhança adquire contornos demasiado vagos²⁸⁰. Duas coisas dissemelhantes podem ser consideradas como semelhantes desde que algumas das suas disposições se correspondam. Perante uma tal indeterminação, torna-se difícil compreender qual a diferença – ou mesmo a existência de alguma diferença – entre a noção de semelhança e a noção de analogia.

Por outro lado, dado que Leibniz refere a semelhança como elemento característico das expressões fundadas na natureza, nada parece obstar a que as expressões fundadas ‘parcialmente’ no arbítrio sejam igualmente expressões fundadas ‘parcialmente na natureza’²⁸¹. Se a semelhança implica apenas que *algumas* disposições da coisa expressa sejam semelhantes a *algumas* disposições da expressão, a relação entre os caracteres e as coisas parece passível de ser abrangida pela mesma.

Sobre este aspeto, o problema reside uma vez mais no que se entende por *disposições*. Considerando que os caracteres são apenas ‘parcialmente’ arbitrários, uma vez que preservam uma *estrutura interna* (ou *proporção*) semelhante à que existe nas coisas que expressam, então, parece ser possível afirmar que existe uma relação de semelhança – ainda que de ordem *estrutural* – entre os caracteres e as coisas. Ora, a existir uma relação de semelhança entre os caracteres e as coisas, nada impede que os mesmos sejam considerados no âmbito das expressões fundadas na natureza –

²⁸⁰ Voltando ao exemplo da relação entre uma região geográfica e o mapa dessa região, parece difícil encontrar uma semelhança absoluta entre todas as *disposições* de uma determinada região e todas as *disposições* do mapa que a representa. Não obstante, a dificuldade apenas existe dada a indeterminação do conceito de *disposição*. Se se considerar que Leibniz se reporta às disposições enquanto propriedades, a relação de semelhança aplicável a este caso não poderia de modo algum ser absoluta. No entanto, o mesmo poderia não se verificar no caso de se compreender as disposições como algum outro elemento de ordem estrutural relativo a ambos os termos da relação expressiva.

²⁸¹ Uma conclusão idêntica a esta, ainda que assente em argumentos diversos, pode ser encontrada em MUGNAI, M. (1976), p. 46.

anulando assim a distinção entre as expressões fundadas parcialmente no arbítrio e as expressões fundadas na natureza²⁸².

Não obstante, para além da conceção de semelhança e dos problemas que se lhe encontram associados, no que diz respeito às expressões fundadas na natureza, Leibniz menciona ainda uma outra modalidade: as expressões que supõem uma certa *conexão*. Como exemplo desta modalidade de relação expressiva, o autor refere a conexão que existe entre o círculo e a elipse que o representa visualmente – uma vez que cada ponto na elipse corresponde a algum ponto do círculo, segundo uma determinada lei²⁸³.

Este exemplo é talvez um dos mais restritivos no que concerne a relação expressiva, dado postular uma relação *ponto a ponto* entre as disposições da coisa expressa e as disposições da expressão. Considerando que as disposições se reportam a todos os pontos de duas figuras geométricas distintas, como dar conta daquilo que permanece *invariável* e daquilo que é sujeito à *variação* entre a coisa expressa e a expressão? Note-se que a compreensão daquilo que se deve entender por disposições reveste-se de uma especial importância neste exemplo específico, uma vez que o mesmo constitui um dos exemplos que Leibniz mencionará mais vezes sempre que procura definir a própria noção de expressão²⁸⁴.

Um aspeto relevante a ter em conta neste exemplo é a sua relação à noção de *perspetiva*. Reportando-se à geometria projetiva, este exemplo denota uma importante aplicação prática das secções cónicas: a possibilidade de reconstruir um

²⁸² De resto, a resposta que o *Dialogus* oferece ao problema do carácter arbitrário da verdade parece invocar algo como uma *fundação natural* dos caracteres, justamente por referir a existência de uma “certa relação de proporção” entre os caracteres e as coisas (cf. cap. 4).

²⁸³ «Quae in natura fundantur, eae vel similitudinem aliquam postulant, (...) vel certe *connexionem* qualis est inter circulum et ellipsin quae eum optice repraesentat, quodlibet enim punctum ellipseos secundum certam quandam legem alicui puncto circuli respondet». *Quid sit idea*, A VI, iv, 1371. Sublinhado nosso. Observe-se uma vez mais o retorno à exemplificação da relação expressiva através da alusão às secções cónicas, mencionadas anteriormente. Para outras ocorrências deste exemplo, cf., por exemplo, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, II, viii, §13, A VI, vi, 131; ou, *Essais de Theodicée*, 1710, §357, GM VI, 327.

²⁸⁴ Para além do próprio *Quid sit idea*, veja-se igualmente carta a Arnauld, 9 de outubro de 1687, A II, ii, 240; assim como *Conséquences métaphysiques du principe de raison*, §11, C 15. Com efeito, a associação deste exemplo às restantes ocorrências da definição da expressão é o que parece levar diferentes intérpretes a considerá-lo como o *paradigma* da própria relação expressiva. Cf., por exemplo, SWOYER, C. (1995), p. 68-79.

objeto no plano representacional segundo um determinado ponto de vista²⁸⁵. No âmbito do pensamento filosófico de Leibniz, a projeção em perspectiva de um determinado objeto revela um traço crucial da sua teoria da percepção. De acordo com o autor, não existe um acesso imediato à coisa em si, mas apenas ao modo como esta *aparece* ao sujeito mediante o seu *ponto de vista*. Ainda que o *Quid sit idea* não faça referência direta à natureza fenoménica da percepção, a mesma parece encontrar-se implicada no exemplo em análise. O modo como a coisa *aparece* ao sujeito invoca o *fenómeno* enquanto aparição da coisa – que, no entanto, só se efetiva na relação com um sujeito capaz de a apreender.

Subjacente a esta interpretação está a natureza problemática e indireta do acesso à coisa. O sujeito não acede diretamente à coisa em si, mas às suas disposições segundo o modo pelo qual estas lhe aparecem, cabendo ao entendimento inferir – a partir das disposições daquilo que exprime – as propriedades que lhes correspondem na coisa expressa²⁸⁶. Contudo, a natureza fenoménica da percepção parece pôr em causa a própria dimensão epistémica da expressão. Na ausência de um acesso direto à coisa, como assegurar que as *disposições* daquilo que exprime se reportam a algo de verdadeiro relativamente à coisa expressa?

Uma vez mais, o problema parece assentar no que deve ser compreendido por *disposições*. Note-se que por mais que se possa definir a relação expressiva como uma relação de analogia, de semelhança ou de conexão *ponto a ponto*, nenhuma destas modalidades da expressão é capaz de responder ao que se deve entender por *disposições*, deixando em aberto o detalhe daquilo que deve ser relacionado. Esta

²⁸⁵ Ainda que o estudo das secções cónicas tenha origem na antiguidade clássica, o Renascimento traz consigo um interesse renovado pela teoria da perspectiva cónica como técnica pictórica. De acordo com Laura Herrera Castillo, «[u]m dos elementos chave desta teoria será a consideração de um único ponto de vista que opera como vértice da projeção das linhas de profundidade que tendem para o horizonte, estabelecendo assim uma perspectiva central. (...) Assim, a percepção (...) explicar-se-ia como uma pirâmide cujo vértice é o olho e a sua base é a superfície do objeto observado» (HERRERA CASTILLO, L. (2016), p. 114). Segundo a autora, o contributo dos pintores renascentistas para esta teoria reside na consideração de um plano que intersecta a pirâmide, sendo que «entre o olho e o objeto situar-se-ia a imagem pictórica como um corte da projeção» (*ibid.*, p. 114-115). Para uma análise mais detalhada sobre o estudo de Leibniz em torno das secções cónicas e respetiva influência na doutrina leibniziana da expressão, cf. DEBUICHE, V. (2021), p. 31-52.

²⁸⁶ Como Laura Herrera Castillo observa, «o ponto de vista determina o plano da imagem» e, por esse mesmo motivo, «o sentido da representação em perspectiva voltar-se-ia mais para o olhar, do que para a exposição das coisas enquanto tais». HERRERA CASTILLO, L. (2016), p. 119-120.

questão torna-se ainda mais intrincada tendo em conta o tipo de relação expressiva que Leibniz refere em seguida:

[T]odo o efeito íntegro representa a causa plena, pois a partir do conhecimento de tal efeito posso sempre chegar ao conhecimento da sua causa. Assim, os feitos de cada um representam a sua alma, e o próprio mundo representa, de certo modo, Deus.²⁸⁷

Além de identificar a analogia, a semelhança ou a conexão como três modalidades diferentes da relação expressiva, Leibniz introduz ainda a relação causa-efeito como uma quarta modalidade da expressão. Enquanto modalidade expressiva, o autor atribui à relação causal o mesmo valor epistémico que concede às restantes modalidades expressivas. Como se pode observar na passagem acima mencionada, do mesmo modo que as disposições daquilo que exprime permitem conhecer as propriedades da coisa expressa, também o conhecimento de um determinado efeito permite alcançar o conhecimento da sua causa²⁸⁸.

No entanto, a consideração da relação causal enquanto relação expressiva dificulta ainda mais a compreensão do que Leibniz designa por *disposições*. Que *disposições* se deve ter em conta na expressão do efeito de modo a obter um conhecimento exato das propriedades da causa? Como poderão as ações de um determinado sujeito dar a conhecer a sua própria alma? Será o mundo passível de dar a conhecer Deus mediante uma correspondência de disposições?

Tal como em todos os exemplos mencionados até aqui, os exemplos relativos à expressão da causa a partir do efeito são problemáticos na medida em que não possibilitam uma compreensão mais clara do termo *disposições*²⁸⁹. Com efeito, à exceção da própria definição de expressão e da referência à analogia, Leibniz não

²⁸⁷ «[O]mnis effectus integer, repraesentat causam plenam, possum enim semper ex cognitione talis effectus devenire in cognitionem suae causae. Ita facta cujusque repraesentant ejus animum, et Mundus ipse quodammodo repraesentat Deum». *Quid sit idea*, A VI, iv, 1371.

²⁸⁸ Note-se, de resto, que a associação da noção de expressão à relação causal – nomeadamente à equivalência entre causa e efeito –, não aparece pela primeira vez no *Quid sit idea*. Num texto redigido no final de 1676, ao equacionar a infinitude do espaço e do tempo, Leibniz refere que, «[q]uia causa aequipollet effectui non perfectione sed expressione, non potest aliquando incepisse creaturarum ordo, sed semper aliquid fuit praeter Deum seu Deus semper aliquid creavit, *pater meus usque operatur*». *Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum*, 2 (12) de dezembro de 1676, A VI, iii, 584.

²⁸⁹ Esta indeterminação observa-se inclusivamente no último exemplo referido no *Quid sit idea*, ao qual se fará referência em seguida.

emprega este termo em nenhum dos exemplos que utiliza para ilustrar as diferentes modalidades expressivas. Para além disso, parece surgir aqui um outro problema. Até que ponto pode a relação expressiva ser concebida como uma relação causal? Será a relação causa-efeito uma modalidade da expressão – ao nível da analogia, da semelhança ou da conexão –, ou será que a mesma transcende esta tipologia? Considerando a relação expressiva como uma relação causal, que tipo de causalidade lhe estará associada? Poderá um mesmo tipo de causa abranger todas as relações expressivas?²⁹⁰

Apesar de suscitarem diversas questões, os exemplos que Leibniz associa à expressão da causa a partir do efeito não deixam de ser reveladores quanto ao modo como o autor concebe a noção de expressão no *Quid sit idea*. Mais do que o valor epistémico que lhes é atribuído, estes exemplos destacam-se pelo seu valor metafísico. O dinamismo invocado pela relação causal, sob a forma de uma regressão efeito-causa, reporta-se a Deus como causa primeira. Em última análise, a relação coisa expressa-expressão reporta-se à relação criador-criatura/criação. Deus aparece como causa primeira de todas as relações expressivas, constituindo ao mesmo tempo o fundamento da sua validade.

Este aspeto ganha especial importância tendo em conta uma outra consequência que Leibniz retira da interpretação causal da relação expressiva: a expressão mútua de tudo o que procede da mesma causa²⁹¹. Como exemplo o autor refere a expressão mútua do gesto e do discurso. O gesto exprime o discurso e o discurso exprime o gesto dado procederem os dois de uma mesma causa. A relevância deste exemplo assenta não só no facto de revelar as diferentes expressões implicadas

²⁹⁰ Embora a aplicação da noção de causalidade à conceção de expressão venha a adquirir características bastante específicas nos escritos posteriores, note-se que no *Quid sit idea* Leibniz não especifica a que tipo de causa se refere, deixando assim em aberto a possibilidade de uma causalidade eficiente entre a coisa expressa e a expressão – uma possibilidade que, mais tarde, Leibniz irá a excluir da própria relação expressiva.

²⁹¹ «[F]ieri etiam potest ut ea sese mutuo exprimant quae oriuntur ab eadem causa, exempli causa gestus et sermo». *Quid sit idea*, A VI, iv, 1371.

naquilo que exprime, como também no facto de sugerir – ainda que de modo rudimentar – algo como uma *entre-expressão*²⁹².

Considerando especificamente o exemplo do discurso, o *Quid sit idea* parece indicar pelo menos cinco expressões abrangidas pelo mesmo: *i)* como referido no início deste escrito, o discurso exprime pensamentos e verdades; *ii)* enquanto efeito, o discurso exprime a sua causa – embora Leibniz não a identifique, presume-se que esta possa ser o sujeito ou o pensamento do sujeito que profere o discurso; *iii)* por constituir um efeito, o discurso exprime todos os outros efeitos da mesma causa, tal como o gesto. Porém, dado o seu estatuto de *efeito*, *iv)* o discurso exprime igualmente a sua causa primeira: Deus; por último, *v)* dado que todos os efeitos da mesma causa se exprimem mutuamente, o discurso exprime ainda tudo o que procede de Deus.

Com efeito, partindo do princípio que tudo o que resulta da mesma causa se exprime mutuamente, e considerando Deus como causa primeira de tudo o que existe, o *Quid sit idea* deixa antever a multiplicidade infinita de variações expressivas no seio de cada expressão. De um certo modo, todas as coisas se exprimem mutuamente, ao mesmo tempo que exprimem Deus, autor de todas as coisas. Tudo o que existe reverbera em cada expressão singular, investindo a conceção de expressão de uma abrangência ilimitável²⁹³.

A conclusão deste escrito parece, de resto, derivar da própria dimensão metafísica que Leibniz atribui ao conceito de expressão. Ao afirmar que as “ideias estão em nós” como uma “faculdade de pensar” que “Deus, autor das coisas e da mente, imprimiu na mente”, Leibniz estabelece desde logo o fundamento metafísico de tal *faculdade*, assim como das coisas e da mente²⁹⁴. Na medida em que procedem

²⁹² Em boa verdade, a expressão mútua de tudo o que procede da mesma causa parece constituir uma aceção embrionária da noção leibniziana de *entre-expressão* – noção esta que virá a adquirir uma importância central na doutrina leibniziana da expressão. Sobre este aspeto, cf. cap. 7.

²⁹³ Como Leibniz refere ainda em 1676, «omnia in omnibus quodammodo continentur» (*De formis simplicibus*, abril de 1676, A VI, iii, 523); ou ainda, «mirum non est quandam mentem percipere quae aguntur in toto mundo, quia nullum est corpus tam exiguum, quin posita Mundi plenitudine alia omnia sentiat. Itaque hoc modo mira oritur varietas, quot enim mentes, tot diversae universi relationes; quemadmodum si urbs eadem e diversis locis spectetur» (*De plenitudine mundi*, primavera (?) de 1676, A VI, iii, 524).

²⁹⁴ Como se pode ler na passagem do *Quid sit idea* mencionada no início deste capítulo, «[i]deam itaque rerum in nobis esse, nihil aliud est, quam Deum autorem pariter et rerum et mentis eam menti facultatem cogitandi impressisse, ut ex suis operationibus ea ducere possit quae perfecte respondeant his quae sequuntur ex rebus». *Quid sit idea*, A VI, iv, 1371.

de Deus, quer a faculdade de pensar, quer as coisas, quer a mente, não só exprimem Deus enquanto causa primeira, como também se exprimem mutuamente enquanto efeitos da mesma causa.

Ora, por se exprimirem mutuamente, Leibniz pode concluir que, a partir das suas operações, a mente “pode obter tudo o que corresponde perfeitamente ao que resulta das próprias coisas”. Ainda que a mente não possa aceder diretamente às coisas em si mesmas, a expressão mútua do que procede da mesma causa assegura a correspondência entre a expressão da coisa na mente e a coisa em si mesma. Por outras palavras, a garantia de uma correspondência legítima entre a expressão e a coisa expressa reside na causa de ambas. Consequentemente, Deus, enquanto causa primeira de todas as coisas, constitui o fundamento da validade da relação expressiva entre aquilo que na mente expressa a coisa e a coisa em si.

Apesar de assumir como ponto de partida a inquirição em torno da noção de ideia, é pela formalização conceptual da noção de expressão que o *Quid sit idea* mais se destaca. Embora possa assumir modalidades distintas – como a analogia, a semelhança, a conexão ou causalidade –, a noção de expressão não parece exigir mais do que a correspondência entre um determinado elemento daquilo que exprime e um determinado elemento da coisa expressa.

Tendo por base esta aceção, um traço distintivo da conceção leibniziana da expressão reporta-se à sua dimensão epistémica. De acordo com Leibniz, a partir das disposições daquilo que exprime, é possível conhecer as propriedades que lhe correspondem na coisa expressa. Esta formulação, porém, não deixa de ser problemática. Por um lado, a ausência de uma determinação clara do que deve ser entendido por *disposições*, deixa em aberto o detalhe do que se corresponde entre os dois termos da relação expressiva. Por outro, na ausência de um acesso direto à coisa, não parece possível identificar com exatidão o que é que na coisa expressa corresponde à sua expressão.

Não obstante, os vários exemplos que Leibniz associa à noção de expressão, mais do que clarificarem o que pode ser entendido por *disposições*, parecem demonstrar que tais disposições existem efetivamente. Por este motivo, o argumento central deste escrito parece assentar, antes de mais, na justificação do valor de

verdade inerente a cada expressão. Em todas as relações expressivas existe sempre *algo de verdadeiro* assente na relação de correspondência entre as disposições dos dois termos da relação expressiva. Neste sentido, tal como no escrito *Dialogus*, a expressão afigura-se aqui, uma vez mais, enquanto *índice de verdade*²⁹⁵.

De resto, os últimos exemplos de relações expressivas a que Leibniz faz referência apontam para o que, em última análise, legitima todas as relações expressivas: Deus. Na medida em que todas as expressões exprimem a sua causa, Deus – enquanto causa primeira de todas as coisas – constitui a garantia do coeficiente de verdade de cada relação expressiva. O plano fundacional da expressão é assim o plano metafísico. Por mais que a expressão possa ser dissemelhante da coisa expressa, existe sempre uma determinada correspondência entre os dois termos da relação expressiva que assegura a sua validade. Ainda que tal elemento não seja imediatamente apreensível, a certeza de que o mesmo deverá existir encontra o seu fundamento no autor de toda a criação.

Porém, o que é que um tal fundamento representa do ponto de vista epistémico? Se cada expressão envolve sempre algo verdadeiro, qual será o estatuto do falso? Poderá o falso conter algo verdadeiro? Será que o falso deixa de existir? Com efeito, a existir um coeficiente de verdade em cada expressão – cujo fundamento se encontra em Deus –, que tipo de conhecimento pode a expressão proporcionar? Sendo certo que o *Quid sit idea* apresenta uma primeira formalização conceptual da noção de expressão, denunciando subliminarmente a sua vocação metafísica, será ainda necessário aguardar pelo amadurecimento da própria metafísica leibniziana de modo a encontrar respostas mais claras para todas estas questões.

²⁹⁵ Sobre este aspeto cf. cap. 4.

Conclusão

A investigação das diferentes ocorrências da noção de expressão anteriores à sua primeira formalização conceptual permite observar a importância que a mesma vai adquirindo gradualmente no pensamento leibniziano, assim como o modo como esta se entrelaça com alguns dos principais problemas com que Leibniz se debate nas décadas de 1660 e 1670. A par da sua própria história no seio da reflexão filosófica de Leibniz, a noção de expressão reflete igualmente a história e o evoluir do pensamento do seu autor.

Com base na metodologia mencionada na introdução a esta primeira parte, a primeira ocorrência da *expressão* a destacar-se sobre as demais reporta-se à relação entre *expressão*, *definição* e *significado*. Que a noção de expressão apareça associada à problematização em torno do conceito de definição não é um facto de menor importância. Espelhando, de certo modo, o impacto da tradição ramista e pós-ramista germânica na precoce formação do jovem Leibniz, a problematização em torno da conceção de definição denuncia um dos projetos que acompanhará Leibniz durante toda a sua vida: a constituição de uma *característica universal*²⁹⁶.

Neste contexto, a noção de expressão parece encontrar-se primariamente associada à esfera da linguagem. De acordo com a *Dissertatio Praeliminaris* de 1670, dado que a *definição* é concebida como o “significado *expresso* pelas palavras”, a *expressão* torna-se passível de ser compreendida como a manifestação de um *significado*, permitindo a sua leitura enquanto “significação significada”²⁹⁷. A conexão entre *expressão* e *significado* coloca assim num primeiro plano a dimensão semântica inerente ao conceito de expressão.

²⁹⁶ Sobre a influência da tradição ramista no pensamento leibniziano, cf. carta a Gabriel Wagner, 30 de outubro de 1696, A II, iii, 216-217. Sobre a tradição inspirada no pensamento de Petrus Ramus (ou Pierre de la Ramée, 1515-1572) e respetiva influência no pensamento do jovem Leibniz, cf. ANTOGNAZZA, M. R. (2009), p. 37-46. Desta linha de pensamento Leibniz herdará o hábito de compilar extensas listas de definições relativas a um determinado problema em estudo (cf., por exemplo, *Disputatio juridica de conditionibus*, 16 (26) de julho de 1665, A VI, i, 102-110); a preocupação com a clareza do discurso e a utilidade das noções; o interesse reformista em torno das *categorias* aristotélicas; e a persistente indagação em torno dos elementos primários do pensamento humano: as *noções simples*.

²⁹⁷ Cf. cap. 1.

Por si só, a referência à dimensão semântica do conceito de expressão nada parece acrescentar à sua aceção mais comum – enquanto *algo que manifesta, declara ou dá a conhecer* uma coisa através de outra. Porém, na sua conexão com o conceito de *definição*, Leibniz procura dar conta do valor de verdade do significado e, com ele, da própria expressão. Neste sentido, além de constituir a manifestação de algo de outro, a expressão configura a manifestação de um “significado verdadeiro”. Abre-se assim o caminho para uma longa inquirição em torno da verdade da expressão, nomeadamente do fundamento que permite a sua legitimação.

Num primeiro momento, Leibniz parece encontrar esse fundamento na *sensibilidade*. Na medida em que “um enunciado verdadeiro é aquele cujo significado é sentido pelo sensiente e pelo meio corretamente disposto”²⁹⁸, a verdade implicada numa determinada expressão parece assentar no que “é sentido”. No entanto, o que o autor compreende por “sentir” desdobra-se numa multiplicidade de planos distintos, a saber: i) aquilo que é sentido através dos sentidos externos (como a visão); ii) aquilo que é sentido mediante um ‘sentir interno’ (como a sensação interna de uma determinada operação mental ou de uma determinada representação); ou ainda iii) aquilo que se reporta à afetividade pura (como a sensação do próprio sentir).

Embora a *Dissertatio Praeliminaris* não especifique se a sensibilidade enquanto fundamento da verdade se refere a algum destes planos em particular – ou a todos eles no seu conjunto –, em 1672, no escrito *Accessio ad arithmetica infinitorum*, Leibniz retoma a reflexão em torno do estatuto fundacional do *sentir*²⁹⁹. Procurando superar o *convencionalismo* que acredita encontrar no pensamento hobbesiano, o autor procede a um novo questionamento em torno do valor de verdade do significado. Para este efeito, Leibniz contrapõe à arbitrariedade das palavras a evidência do *sentir originário* patente na proposição: ‘eu sinto-me a mim mesmo sensiente’³⁰⁰.

A imediação do primordial “*me a me sentiri sentientem*”, da ordem da *afetividade pura*, revela o carácter fundacional da sensibilidade por relação à verdade. Na medida em que Leibniz reporta o erro à existência de um *mediador (medium)* entre

²⁹⁸ Cf. *Dissertatio praeliminaris*, A VI, ii, 409.

²⁹⁹ Cf. cap. 2.

³⁰⁰ Cf. *Accessio ad arithmetica infinitorum*, A II, I, 350.

o sujeito e a coisa, o facto de não existir qualquer mediação entre a ‘sensação de sentir’ e o ‘sentir-se a si mesmo sensiente’ reveste a ‘sensação imediata de si mesmo’ de uma evidência incontestável.

Porém, a sensibilidade em si mesma não parece recobrir todo o domínio do verdadeiro. Na segunda versão deste escrito Leibniz acrescenta a *imaginação* à sensibilidade enquanto fundamento da verdade. Ainda que deixe por definir exatamente o que compreende por *imaginação*, Leibniz associa-a à noção de *ideia*, estabelecendo uma importante distinção entre as proposições fundadas na sensibilidade e as proposições que têm por fundamento as ideias. Dado que o conceito de expressão aparece aqui novamente associado à noção definição – destacando uma vez mais a dimensão semântica do mesmo –, o seu valor de verdade passa assim a assentar num duplo fundamento: a *sensibilidade* e a *imaginação*.

Pese embora o destaque dado à dimensão semântica da expressão até 1672, entre 1673 e 1676 assiste-se a uma amplificação do seu significado, como também à sua utilização numa maior diversidade de contextos. Relativamente ao significado, é durante este período que se registam as primeiras as ocorrências da expressão de índole metafísica. A par da sua utilização comum, o conceito de expressão é empregue por referência à *criação* divina ou à *participação* nos atributos de Deus. Se estas duas aceções demonstram a influência da tradição neoplatónica cristã no pensamento leibniziano, a segunda deixa transparecer o impacto do encontro de Leibniz com o pensamento de Espinosa durante 1676.

Na medida em que a noção de participação pode ser referida tanto a uma causa emanativa como a uma causa imanente, a interpretação do que Leibniz entende por expressão enquanto ‘participação’ exige uma análise específica do contexto em aparece. Parecendo certo que por um breve período o autor adotou efetivamente uma posição demasiado próxima à de Espinosa, o modo como este define os atributos divinos sugere um distanciamento da causa imanente sustentada pelo autor neerlandês.

Dada a incompatibilidade entre a *simplicidade*, *ilimitação* e *perfeição* dos atributos de Deus por relação à complexidade, limitação e imperfeição dos atributos de todas as outras coisas, os últimos nunca poderiam constituir *parte* dos primeiros

sob pena de introduzir uma contradição na própria definição dos atributos divinos. Por conseguinte, se cada coisa constitui uma *expressão* diferente de Deus dado *participar* dos seus atributos, a própria definição leibniziana dos atributos divinos – como algo simples, ilimitado e perfeito – parece exigir uma concepção de *participação* que tenha por referência Deus enquanto causa emanativa.

De resto, a própria concepção de expressão enquanto participação invoca um retorno à teoria leibniziana da definição, aplicada particularmente aos atributos divinos. Em resposta à prova cartesiana da existência de Deus, Leibniz reconstrói o argumento ontológico procurando demonstrar que a definição de Deus a partir dos seus atributos é *possível* – porque não envolve contradição – e logicamente *necessária*.

É sobre este pano de fundo que a noção de expressão volta a aparecer no final de 1676. De acordo com Leibniz, cada atributo, perfeição ou qualidade de Deus *exprime ilimitadamente* aquilo que exprime. Na sua simplicidade, a expressão de cada atributo divino é *autorreferencial* – manifesta apenas aquilo que é –; *máxima* – manifesta aquilo que é sem qualquer tipo de limitação –; e *indefinível* – aquilo que manifesta só pode ser compreendido por relação a si mesmo. Contrariamente a todas as ocorrências analisadas, a expressão não comporta aqui a referência a algo de outro. Com efeito, esta ocorrência parece configurar um caso singular de *univocidade expressiva*. Uma univocidade que, por sua vez, investe a expressão de uma certa *inefabibilidade*, revelando o paralelismo entre a impossibilidade de definir cada atributo divino – ou *forma simples* – e a indefinibilidade inerente aos *primeiros termos simples*.

Porém, o ano de 1676 não se destaca apenas pelas ocorrências da noção de expressão reportadas ao domínio da metafísica. Paralelamente à atribuição de um significado metafísico à noção de expressão, este período destaca-se pela variedade de ocorrências da expressão entendida como *relação de representação*³⁰¹. Por um lado, é possível observar uma das primeiras associações entre *expressão* e *representação mental* – onde a expressão é reportada a algo que é primariamente *sentido*³⁰². Por outro, regista-se uma grande prevalência de ocorrências em que a expressão é concebida enquanto *representação simbólica*, sendo que a relação entre o símbolo e

³⁰¹ Cf. cap. 4.

³⁰² Cf. *Numeri infiniti*, A VI, iii, 499.

aquilo que o mesmo expressa adquire progressivamente um carácter constitutivo por relação ao conhecimento e à verdade³⁰³.

Esta última aceção da expressão, de onde sobressai a sua dimensão semiótica, assume uma maior relevância em 1677. De acordo com o escrito *Dialogus*, não existe pensamento sem recurso a algum tipo de símbolo – quer este configure uma figura ou um signo linguístico³⁰⁴. Reportando-se ao conceito de representação, a referência à expressão neste escrito encontra-se associada à natureza simbólica da representação mental, onde o símbolo é investido de um carácter operativo por relação ao pensamento.

Uma vez que o símbolo é apresentado como unidade básica do pensamento, é na *relação* entre o símbolo e aquilo que o mesmo *expressa* que Leibniz faz recair o fundamento da verdade³⁰⁵. Entre a expressão (ou o símbolo) e a coisa expressa existe uma certa relação – da ordem da *proporção* ou da *analogia* – passível de assegurar o seu valor de verdade. O *Dialogus* surge assim como o primeiro escrito em que Leibniz confere inequivocamente à relação expressiva um estatuto fundacional relativamente à verdade.

Em estreita correlação com este escrito, o *Quid sit idea* vem aprofundar o detalhe da relação expressiva, apresentando a sua primeira formalização conceptual³⁰⁶. Considerando os diversos problemas implicados na determinação da noção de *ideia*, Leibniz procura dar conta do modo como a mente humana é capaz de *expressar* as ideias. Segundo o autor, uma coisa *exprime* uma outra sempre que entre a expressão e a coisa expressa existam disposições (*habitudines*) correspondentes entre si³⁰⁷.

De acordo com o autor, ainda que a mente possa ser incapaz de aceder diretamente à coisa expressa, a mesma é investida do poder de a exprimir. Contudo, no que concerne a própria expressão, a relação entre cada termo da relação expressiva

³⁰³ Cf. *De characteribus et compendiis*, A VI, iii, 433-434 e carta a Edme Mariotte, julho de 1676, A II, i, 424.

³⁰⁴ *Dialogus*, A VI, iv, 23.

³⁰⁵ *Ibid.*, A VI, iv, 24.

³⁰⁶ Cf. cap. 5.

³⁰⁷ *Quid sit idea*, A VI, iv, 1370.

também não é uma relação imediata. Entre a expressão e a coisa expressa existe uma relação de correspondência *mediada* pelas suas *disposições*.

É com base nestas disposições que Leibniz apresenta diferentes modalidades de relações expressivas, assim como os seus respetivos exemplos. Porém, mais do que configurarem uma problematização em torno da conceção de expressão, os exemplos que o autor refere parecem demonstrar que – perante uma variedade bastante heterogénea de relações expressivas – existe sempre uma relação de correspondência entre disposições que assegura a validade da própria expressão.

Com efeito, é justamente por existir sempre algo de verdadeiro em cada relação expressiva – assente na correspondência entre as disposições da coisa expressa e da expressão – que Leibniz pode afirmar o valor epistémico da própria expressão. Para o autor, a partir das disposições da própria expressão é possível alcançar o conhecimento das propriedades da coisa expressa³⁰⁸. Se a expressão fosse totalmente destituída de valor de verdade, a mesma seria absolutamente incapaz de proporcionar qualquer tipo de conhecimento. A expressão torna-se assim passível de ser compreendida não só enquanto condição de possibilidade do próprio conhecimento, mas também enquanto *índice de verdade*.

Não obstante, além de formalizar a conceção de expressão, sublinhando a sua dimensão epistémica, o *Quid sit idea* destaca-se por firmar a expressão no plano metafísico. Na medida em que o efeito expressa a causa, a expressão reporta-se sempre a Deus enquanto causa primeira. Para além disso, dado que todas as coisas – assim como a capacidade de as exprimir – procedem da criação ou da natureza divina, a própria garantia do coeficiente de verdade de cada expressão (isto é, o seu fundamento último) encontra-se na harmonia inerente à natureza de Deus.

De um modo geral, a maioria das ocorrências do substantivo *expressão* ou do verbo *exprimir* fazem eco a um mesmo problema: a determinação do *fundamento da verdade*. Do *significado* à *representação*, da teorização do conceito de *definição* à problematização da relação entre o *sujeito* e a *coisa* – desvelando a tensão entre o

³⁰⁸ *Ibidem*.

sentido e o *pensado* –, as diferentes ocorrências da noção de expressão demonstram que a mesma não se dá de uma só vez no pensamento filosófico de Leibniz.

Se a primeira formalização conceptual da noção de expressão sugere – sobretudo através dos seus exemplos – um forte enraizamento da expressão nos estudos leibnizianos em torno da linguagem, da geometria e da matemática, a pergunta pelo fundamento da verdade permanece a mesma. A resposta, porém, torna-se aqui mais clara. Perante um acesso indireto do sujeito à coisa expressa, a garantia última da verdade da relação expressiva – o seu fundamento – assenta em Deus.

Note-se, contudo, que o reconhecimento do fundamento não marca o fim de uma reflexão. Pelo contrário. A fundação da expressão no plano metafísico assinala o início de uma nova problematização, abrindo um novo horizonte de indagação filosófica. Será perante este horizonte que o conceito de expressão virá a adquirir uma dimensão estrutural no que diz respeito à metafísica leibniziana. É justamente sobre esta dimensão que incidirá a segunda parte desta exposição, procurando sublinhar a relevância do detalhe estético da doutrina leibniziana da expressão.

SEGUNDA PARTE

A EXPRESSÃO DA FORMA

Introdução

Os anos que medeiam a primeira formalização conceptual da noção de expressão e a sua consolidação metafísica – em 1686 –, demarcam-se pelo intenso trabalho de Leibniz em diferentes domínios, desde a matemática à física, passando pela jurisprudência, a teologia, e o aprofundamento do seu pensamento filosófico. Será ainda durante estes anos que Leibniz retomará a sua reflexão em torno da *característica universal*, desenvolvendo o seu grande plano de reforma e desenvolvimento das ciências, consubstanciado na criação de uma *Scientia Generalis*³⁰⁹. Contudo, um dos aspetos determinantes deste período assenta no modo como Leibniz repensa a sua metafísica, dando forma a alguns dos conceitos e das teses que irão alicerçar o seu pensamento filosófico posterior.

Do ponto de vista da noção de expressão, se até 1677 esta surge predominantemente associada à reflexão em torno da verdade e do acesso à mesma, será no plano metafísico que esta noção virá a adquirir a sua centralidade no pensamento leibniziano. Em boa verdade, durante o período que medeia 1677 e 1686, o conceito de expressão aparecerá já em correlação com outros conceitos chave da metafísica leibniziana. Pense-se, por exemplo, nas noções de *ação* e *apetição*³¹⁰; na ideia de *entre-expressão*³¹¹; no conceito de *noção completa*³¹²; na *perfeição* dos

³⁰⁹ Sobre este aspeto cf. ANTOGNAZZA, M. R. (2009), p. 233-262.

³¹⁰ «Forma substantialis est principium actionis seu vis agendi primitiva. Est autem in omni forma substantiali quaedam cognitio hoc est *expressio* seu repraesentatio externorum in re quadam individua, secundum quam corpus est unum per se, nempe in ipsa forma substantiali, quae repraesentatio conjuncta est cum reactione seu conatu sive appetitu secundum hanc cognitionem agendi». *De mundo praesenti*, primavera de 1684 – inverno de 1685/86 (?), A VI, iv, 1508. Sublinhado nosso.

³¹¹ «Si jam aliquae Mentis possibiles existunt, quaeritur cur non omnes; deinde quia necesse est omnia existentia habere commercium, necesse est ejus commercii esse causam, imo necesse est omnia *exprimere* eandem naturam sed diverso modo; Causa autem per quam fit ut omnes Mentis commercium habeant seu idem *exprimant*, adeoque existant, est ea quae perfecte Universum *exprimit*, nempe Deus». *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, versão final, verão de 1683 – inverno de 1685/86 (?), A VI, iv, 1503. Sublinhado nosso. Embora o conceito de *entre-expressão* não apareça explicitamente nesta passagem, não deixa de ser legítimo considerá-lo implícito à referência que Leibniz faz à necessidade de que todas as mentes expressem a mesma natureza.

³¹² «Terminus substantiam singularem *exprimens*, involvit omnia praedicata sui subjecti, seu est terminus completus. (...) At omnis terminus qui omnia praedicata sui subiecti seu omnia sua compraedicata involvit (seu omnis terminus completus), substantiam singularem *exprimet*». *De abstracto, concreto, substantia, accidente, substantivo, adjectivo et similibus*, verão de 1683 – inverno de 1685/86 (?), A VI, iv, 572. Sublinhado nosso. É possível observar uma referência idêntica num texto

espíritos³¹³; na determinação da expressão enquanto *perspetiva divina*³¹⁴; no conceito de *representação*³¹⁵; na noção de *substância*³¹⁶; ou mesmo na ideia de *unidade na multiplicidade*³¹⁷.

Porém, estas ocorrências do verbo *exprimir* e do substantivo *expressão* aparecem somente de um modo contextual. Por outras palavras, nenhuma destas entradas permite fixar o significado que Leibniz atribui à noção de expressão em toda a sua amplitude metafísica. Com efeito, será apenas em 1686, no *Discours de métaphysique*, que se tornará possível obter uma primeira compreensão do alcance metafísico desta noção, ainda que neste escrito não se encontre uma definição formal da mesma.

Como é sabido, o *Discours de métaphysique* constitui uma das obras fundamentais do *corpus leibniziano*³¹⁸. Neste escrito Leibniz procura apresentar o seu pensamento filosófico de um modo mais sistemático, acabando por consolidar certos conceitos cujas características fundamentais serão preservadas nos seus escritos

escrito por volta de meados de 1685: «[t]erminus completus est, ex quo omnia praedicata ejusdem subjecti demonstrari possunt, seu qui totam subjecti naturam *exprimit*, ita haec notio: *Alexander magnus exprimit* regem, victorem, Aristotelis discipulum, etc». *Definitiones notionum metaphysicarum atque logicarum*, meados de 1685 (?), A VI, iv, 625. Sublinhado nosso.

³¹³ «Car Dieu (...) a sans doute eu égard principalement à cette sorte de creatures, capables de le connoistre et de l'aimer lorsqu'il a formé les autres, et puisqu'il est luy même un esprit, et que tout n'est fait que pour les esprits, je suis assuré que les esprits ont esté bien ordonnés preferablement à toutes les autres choses, qu'ils passent infiniment en noblesse, puisqu'ils *expriment* la perfection de leur createur d'une toute autre maniere que le reste des creatures incapables de cette elevation». *Conversation du Marquis de Pianese et du Pere Emery ou Dialogue de l'application qu'on doit avoir a son salut*, versão final, segunda metade de 1679 – primeira metade de 1681 (?), A VI, iv, 2271. Sublinhado nosso.

³¹⁴ «[C]haque esprit est une nouvelle maniere d'*exprimer* ou de représenter l'univers selon que Dieu le regarde pour ainsi dire d'un certain costé». *Dialogue entre Theophile et Polidore*, verão – inverno de 1679 (?), A VI, iv, 2237. Sublinhado nosso.

³¹⁵ «*Repraesentationem* intelligo omnem *expressionem* rei per aliam, ita ut quicquid assignari potest in uno, ei aliquid respondeat in altero, atque ita possumus devenire in notitiam alterius. Sic Numeros repraesentamus per characteres, lineas per literas, corpora solida per figuras in plano delineatas, res per verba et notis istis semel bene constitutis, saepe ipsis ratiocinando utimur loco rerum». *De jure in artem redigendo*, segunda parte: *De scientia juris tradenda*, 1680 (?), A VI, iv, 2848. Sublinhado nosso. Note-se a proximidade dos exemplos aqui apresentados, com os exemplos presentes no *Quid sit idea*.

³¹⁶ «[S]ubjectum est individuum quod secundum plura diversa alia individua *exprimi* potest. Individuum autem est cujus intelligentia involvit intelligentiam existentiae rerum. Subjectum ultimum est, quod secundum plura diversa individua *exprimi* potest, non tamen ipsum ad aliud subjectum *exprimendum* inservit. Et tale subjectum dicitur substantia». *De cogitationum analysi*, primeira parte: *Resolutio notionis justi*, verão de 1678 – inverno de 1680/1681, A VI, iv, 2770-2771. Sublinhado nosso.

³¹⁷ «Cogitatio est *expressio* objecti multiplicis in uno subjecto. Imo videtur praeterea in cogitatione esse *expressio* sui». *Ars lulliana ivonis*, 1680 (?), A VI, iv, 1093. Sublinhado nosso.

³¹⁸ *Discours de métaphysique*, início de 1686 (?), A VI, iv, 1529-1588.

posteriores. Um desses conceitos é justamente a noção de *forma substancial*. Embora seja uma noção em constante revisão no interior do pensamento leibniziano, é no *Discours de métaphysique* que Leibniz apresenta algumas das características basilares de uma noção que virá a ser reformulada segundo diferentes terminologias³¹⁹.

Apesar de ser uma concepção detentora da sua própria história no interior do pensamento leibniziano, a noção de forma substancial será absolutamente determinante na consolidação metafísica da expressão. Por este motivo, o sexto capítulo desta exposição foca-se no conceito de forma substancial, procurando delinear alguns dos aspetos mais relevantes do seu desenvolvimento.

Tendo em conta a definição de forma como algo cuja natureza é essencialmente expressiva, o sétimo capítulo debruça-se sobre o modo como Leibniz fixa o significado e o alcance metafísico da expressão a partir de 1680, identificando as suas principais implicações a nível epistémico e moral.

Por sua vez, considerando as diferentes espécies que Leibniz atribui à expressão, o oitavo capítulo procura clarificar a definição leibniziana de sensibilidade, salientando os seus principais pressupostos e as diferentes problemáticas que se lhe encontram associadas. Em continuidade com esta análise, o nono capítulo centra-se no estatuto fundacional da sensibilidade face ao conhecimento, procurando demonstrar em que sentido é possível considerar o sentimento como algo irreduzível à pura intelecção. Aprofundando o papel do sensível no panorama geral da expressão, o décimo e último capítulo desta exposição sublinha a primordialidade do prazer relativamente a toda à atividade expressiva das substâncias dotadas de razão, relevando a operatividade do mesmo desde as pequenas percepções à expressão reflexiva do amor soberano.

³¹⁹ Pense-se, por exemplo, na noção de *enteléquia*, na noção de *substância simples*, ou na célebre noção de *mónada*.

6. A forma substancial

Como a própria designação '*forma substancial*' deixa suspeitar, a sua origem encontra-se enraizada na reflexão leibniziana em torno do conceito de *substância*. Alvo de uma complexa problematização, a conceção leibniziana de substância reflete, de certo modo, os diferentes momentos da relação de Leibniz com a filosofia mecanicista³²⁰.

De acordo com uma carta dirigida a Nicolas Remond, em 1714 – aproximadamente dois anos antes da sua morte –, após ter-se dedicado ao estudo dos antigos e da filosofia escolástica, e depois de ter deixado a Universidade, Leibniz debruça-se sobre os modernos, tendo o mecanicismo prevalecido sobre o seu pensamento. Porém, quando «procurava as razões últimas do Mecanismo e das leis do movimento», o autor apercebe-se da impossibilidade de as encontrar na matemática, sendo necessário retornar à metafísica. Será este retorno que acabará por levar Leibniz a concluir que as «Mónadas, ou as substâncias simples, são as únicas verdadeiras substâncias, e que as coisas materiais são apenas fenómenos, ainda que bem fundados e bem ligados»³²¹.

Ainda que este resumo autobiográfico simplifique bastante os diversos matizes da reflexão leibniziana em torno da noção de substância, o autor indica um dos objetos centrais da sua problematização: a procura das “razões últimas do mecanismo e das

³²⁰ Sobre a influência da filosofia mecanicista na constituição da primeira metafísica leibniziana cf. ANTOGNAZZA, M. R. (2009), p. 100-113; BEELEY, P. (1996), p. 346-372; GARBER, D. (1982), p. 160-184; e MERCER, C. (2004), 61-170.

³²¹ «Etant enfant j'appris Aristote, et même les Scholastiques ne me rebutèrent point; et je n'en suis point fâché presentement. Mais Platon aussi dès lors, avec Plotin me donnèrent quelque contentement, sans parler d'autres anciens que je consultay par apres. Etant emancipé des Ecoles Triviales, je tombay sur les modernes, et je me souviens que je me promenay seul dans un boschage aupres de Leipzig, appelé le Rosendal, à l'âge de 15 ans, pour delibérer si je garderois les Formes Substantielles. Enfin le Mechanisme prevalut et me porta à m'appliquer aux Mathematiques. Il est vray que je n'entray dans les plus profondes qu'apres avoir conversé avec M. Hugens à Paris. Mais quand je cherchay les dernieres raisons du Mechanisme et des loix mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il etoit impossible de les trouver dans le Mathematiques, et qu'il falloir retourner à la Metaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entelechies, et du materiel au formel, et me fit enfin comprendre, apres plusieurs corrections et avancemens de mes notions, que les Monades, ou les substances simples, sont les seules veritables substances, et que les choses materielles ne sont que des phenomenes, mais bien fondés et bien liés». Carta a Nicolas Remond, 10 de janeiro de 1714, GP III, 606. Para uma análise sobre a acuidade desta descrição biográfica, cf. GARBER, D. (1997), p. 326-352.

leis do movimento”. Com efeito, a associação entre a investigação das ‘razões últimas do movimento’ e a noção de substância é observável desde os primeiros escritos leibnizianos³²².

Um dos problemas com que Leibniz se debate inicialmente surge da aparente incompatibilidade entre a nova filosofia mecanicista e a tradição aristotélico-escolástica no que diz respeito à concepção de *corpo* e subsequente explicação dos fenómenos corporais. Por um lado, diferentes proponentes da filosofia mecanicista sustentavam que a explicação dos fenómenos corporais deveria ser exclusivamente derivada daquilo que consideravam ser as propriedades fundamentais dos corpos, como a *magnitude*, a *figura* ou o *movimento*. Por outro, a tradição escolástica de inspiração aristotélica defendia, genericamente – pondo de parte a complexidade e a multiplicidade de teorias avançadas por diferentes autores –, que os fenómenos corporais deveriam ser explicados em virtude da *forma* e da *matéria*, uma vez que o próprio corpo era concebido como uma substância composta de forma e de matéria³²³.

Sobre este pano de fundo, os escritos de Leibniz do final da década de 1660 permitem observar não só a adesão do autor ao pensamento mecanicista, como também a sua precoce tentativa de conciliação entre o mecanicismo e a filosofia aristotélica. Em 1669, na correspondência com Jakob Thomasius, além de referir que as propriedades do corpo devem ser explicadas através da magnitude, figura e movimento, Leibniz afirma ainda que é possível demonstrar que o pensamento mecanicista é derivado dos princípios aristotélicos, devendo ser interpretado como tal³²⁴.

³²² Na *Dissertatio de arte combinatoria*, no âmbito da demonstração da existência de Deus enquanto *primeiro motor*, Leibniz apresenta uma primeira noção de substância como aquilo ‘que move’ ou ‘é movido’: «*Substantiam autem voco, quicquid movet aut movetur*». *Dissertatio de arte combinatoria*, 1666, “*Demonstratio existentiae Dei*”, Praecognita, §2, A VI, i, 169.

³²³ Para uma visão geral da diferença de perspetivas no que concerne a filosofia mecanicista e a tradição escolástico-aristotélica do século XVII, GARBER, D. (2009), p. 3-13; MERCER, C. (1990), p. 18-29; e PASNAU, R. (2004), p. 31-88. Sobre a especificidade da concepção de substância na filosofia escolástica – nomeadamente no que diz respeito à noção de *forma substancial* –, cf. FESER, E. (2014), cap. 3; PASNAU, R. (2012), p. 486-504; e WARD, T. M. (2021), p. 86-95.

³²⁴ «*Regulam illam omnibus istis philosophiae Restauratoribus communem teneo, nihil explicandum in corporibus, nisi per magnitudinem, figuram et motum. (...) Reformatorum sententia mihi non solum verior, sed et Aristoteli magis consentanea videtur (...) Nam vel ostenditur Philosophiam Reformatam Aristotelicae conciliari posse, et adversam non esse; vel ulterius ostenditur alteram per alteram explicari*

Apesar do entusiasmo com que acolhe o pensamento mecanicista, Leibniz apresenta desde muito cedo um claro discernimento das suas limitações, nomeadamente no que diz respeito à *fundamentação* das propriedades do corpo. No escrito *Confessio naturae contra atheistas*, redigido por volta de 1668 (um ano antes da mencionada carta a Thomasius), Leibniz sustenta que não é possível dar uma razão para os fenómenos corporais sem admitir um princípio incorporeal³²⁵. Segundo este escrito, a razão última das ‘qualidades primárias’ atribuídas ao corpo, entre as quais o movimento, não pode ser derivada da própria definição de corpo, assentando ao invés numa causa incorporeal – nomeadamente Deus³²⁶.

Por sua vez, em 1669, na já mencionada correspondência com Thomasius, o autor afirma inequivocamente que a matéria em si mesma é desprovida de movimento, considerando que apenas a *forma primeira* – i.e. a mente – pode constituir o princípio do mesmo³²⁷. Relativamente à conceção de *forma*, um ponto especialmente relevante desta troca epistolar com Thomasius centra-se na crítica dirigida àquilo que Leibniz considera ser a noção escolástica de *forma substancial*.

De acordo com o autor, os ‘escolásticos’ teriam concebido a forma substancial como uma espécie de ser imaterial (*ens quoddam immateriale*) – irracional no que respeita aos corpos – capaz de dar movimento ao corpo de modo *espontâneo*, sem o

non solum posse, sed et debere, imo ex Aristotelicis principiis fluere ea ipsa quae a recentioribus tanta pompa jactantur». Carta a Jakob Thomasius, 20 (30) de abril de 1669, A II, i, 25-26. Como Daniel Garber observa, embora a primeira filosofia leibniziana apresente uma tentativa de conciliação do mecanicismo com a filosofia aristotélica – procurando diferenciá-la da tradição aristotélica na filosofia escolástica –, é importante ter em conta que esta primeira tentativa de conciliação distingue-se do pensamento leibniziano posterior, na medida em que procura demonstrar que o próprio pensamento aristotélico pode ser interpretado segundo os princípios fundamentais do mecanicismo (uma posição que Leibniz abandonará). Cf. GARBER, D. (1997), 329-332.

³²⁵ Cf. *Confessio naturae contra atheistas*, Parte I, primavera de 1668 (?), A VI, i, 489-492.

³²⁶ Cf. *ibidem*. Tal como na *Dissertatio de Arte Combinatoria*, nos escritos referentes à primeira física de Leibniz, o autor encontra na razão última do movimento uma prova da existência de Deus. Sobre este ponto cf. RATEAU, P. (2016), p. 357-386.

³²⁷ «Nam Materia per se motus expers est. Motus omnis principium, Mens, quod et Aristoteli recte visum. (...) Forma igitur est principium motus in suo corpore et corpus ipsum est principium motus in alio corpore fateor; sed primum principium motus est prima et realiter a materia abstracta forma (...) nempe Mens». Carta a Jakob Thomasius, 20 (30) de abril de 1669, A II, i, 31-32. Sobre este aspeto, considere-se ainda a seguinte passagem: «[c]um enim corpus nihil aliud sit, quam materia et figura, et vero nec ex materia nec figura intelligi possit causa motus: necesse est, causam motus esse extra corpus. Cumque extra corpus nihil sit cogitabile, praeter ens cogitans, seu mentem, erit mens causa motus. Mens autem universi rectrix est Deus». Carta a Jakob Thomasius, 26 de setembro (6 de outubro) de 1668, A II, i, 19.

auxílio de uma coisa externa³²⁸. Porém, na perspectiva de Leibniz, esta concepção constitui uma distorção do conceito original de *forma* segundo Aristóteles³²⁹. Segundo a interpretação leibniziana de Aristóteles, o movimento de um corpo apenas pode dar-se a partir de algo externo, como um outro corpo ou uma *mente*³³⁰.

Por outras palavras, à exceção da mente (humana ou divina), Leibniz rejeita que todos os corpos possam ser dotados de formas substanciais próprias e individuais – concebidas enquanto algo análogo a uma alma – e que estas, por seu turno, possam ser compreendidas como causas eficientes do movimento dos corpos ao qual supostamente se encontram unidas.

Para o autor, sustentar uma tal definição de forma substancial conduzir-nos-ia a um politeísmo pagão³³¹. Consequentemente, Leibniz conclui que a designação de *forma substancial* deve unicamente ser reservada à mente, sendo que apenas esta pode constituir o *princípio primeiro* do movimento³³².

Sublinhe-se que o que Leibniz rejeita na correspondência com Thomasius é a noção *escolástica* de forma substancial – segundo a sua interpretação específica do pensamento escolástico no ano de 1669 – e não a noção de forma substancial em si mesma. Num escrito anterior, Leibniz apresenta e valida uma concepção ligeiramente diferente do que compreende ser a noção *escolástica* de forma substancial. Segundo o *De transsubstantiatione*, redigido por volta de 1668, a definição de forma substancial – compreendida enquanto princípio de individuação, princípio de ação e princípio do

³²⁸ «[N]ullibi Aristoteles formas quasdam substantiales ejusmodi sibi imaginatus videtur, quae per se sint causa motus in corporibus, quemadmodum Scholastici capiunt. Definit quidem [naturam], principium motus et quietis, et formam materiamque vocat naturam, formam autem magis quam materiam, sed hinc quod scholastici volunt non sequitur, formam esse ens quoddam immateriale, brutum tamen in corporibus, quod ipsum sua sponte sine externae rei concursu motum corpori verbi gratia lapidi deorsum praebeat». Carta a Jakob Thomasius, 20 (30) de abril de 1669, A II, i, 32.

³²⁹ «Ex hoc patet, conceptum Scholasticum ex definitione formae Aristotelicae non sequi». *Ibidem*.

³³⁰ «Neque enim corpus movetur, nisi ab extrinseco moveatur, ut recte Aristoteles non dicit tantum, sed et demonstrat». *Ibidem*.

³³¹ Como Leibniz refere, «quid opus igitur animas brutorum, plantarumque incorporeas, formas elementorum, metallorumque substantiales, extensionis expertes ponere? (...) Ita reditur ad tot deunculos, quot formas substantiales, et gentilem propre πολυθεϊσμόν». *Ibid.* 34-35.

³³² «Absurdum ergo non est, unicam ex formis substantialibus mentem principium motus primum dici, caeteras a mente motum habere». *Ibid.*, A II, i, 32.

repouso e do movimento – é concordante com os princípios dos escolásticos e dos aristotélicos³³³.

Ora, em si mesma, a noção de forma substancial apresentada neste escrito não é totalmente incompatível com a noção que Leibniz refere na carta a Thomasius. Nos dois escritos a forma substancial é considerada como o princípio da ação ou do movimento. Porém, no que diz respeito ao modo como o autor compreende esta noção no *De transsubstantiatione* e na carta a Thomasius parece existir uma diferença assinalável, designadamente naquilo que Leibniz considera que a filosofia escolástica identifica como o *sujeito* de uma forma substancial.

Na carta a Thomasius, Leibniz rejeita que cada corpo esteja associado a uma determinada forma substancial concebida como algo análogo a uma alma – conceção esta que atribui aos escolásticos e que considera contrária ao pensamento aristotélico. Por seu turno, no *De transsubstantiatione*, o autor sustenta que a noção escolástica de forma substancial postula apenas a existência de um princípio de ação nos corpos – afirmando a sua compatibilidade com o pensamento aristotélico –, deixando implícito que a identificação da mesma com a mente humana ou com a mente divina é algo conforme ao pensamento escolástico.

De resto, é com base nesta última aceção de forma substancial que Leibniz define o conceito de *substância* no *De transsubstantiatione*. Insistindo na fundação mental do movimento – sem especificar, no entanto, como é que a mente transmite o movimento ao corpo –, o autor refere que uma *substância* é um «ser que subsiste por si mesmo», ou seja, um ser que «possui um princípio de ação em si mesmo»³³⁴. Equiparando a ação ao movimento, e considerando que nenhum corpo possui um princípio de movimento em si mesmo, Leibniz rejeita que o corpo separado da mente

³³³ «Identitatem enim numericam Substantiae, demonstro ex Identitate numerica formae substantialis, consentienter principiis nobilissimorum inter Scholasticos et Aristotelicos quoque Philosophorum, quibus *forma substantialis est principium individuationis*. (...) Ex quo patet Suppositum, Substantiam, Ens per se subsistens, quae idem sunt, Scholasticorum quoque sensu recte definiri: id quod habet principium actionis in se, alioquin enim non aget sed erit instrumentum agentis. Ex hoc porre sequitur: *Formam Substantialem esse ipsum principium actionis*, nempe in corporibus: Motus. Eadem formae substantialis acceptio ex alio quoque Aristotelis et Scholasticorum principio fluit, ut tanto maior appareat harmonia. Nam Forma Substantialis est natura, quod ipse Aristoteles satis innuit et nobilissimi eius Sectatores. Natura est principium motus et quietis. Ergo *Forma substantialis est principium motus et quietis*, Aristotelico quoque sensu». *De transsubstantiatione*, 1668 (?), "Scholia", A VI, i, 511.

³³⁴ «*Substantia* est ens per se subsistens. (...) *Ens per se subsistens est*, quod habet principium actionis in se». *Ibid.*, I, §§1-2, A VI, i, 508.

possa ser considerado uma substância³³⁵. Por conseguinte, para que algo possa ser designado de *substância*, o mesmo deverá *estar unido* a uma mente³³⁶. No mesmo sentido, a noção de *substância corporal* (*substantia corporis*) designa muito precisamente a união entre um corpo e uma mente³³⁷.

Contudo, esta noção de substância corporal não deixa de ser controversa. Se se considerar que apenas os seres racionais são detentores de uma mente, o conceito de substância corporal parece reduzir-se aos seres humanos. Para resolver este problema, Leibniz estabelece uma distinção entre os seres racionais (cujo princípio de ação reside na sua própria mente) e todos os seres não racionais (que carecem de um princípio próprio e individual de ação, dado não possuírem uma mente). Neste último caso, a substância corporal remete para a sua união com uma «mente universal ou Deus»³³⁸.

Note-se que, embora esta conceção de substância corporal apareça num contexto teológico, servindo um propósito específico – a demonstração do mistério da eucaristia –, o modo como Leibniz a define ao considerar os corpos privados de razão é em si mesmo problemático. Ao estabelecer que a substância corporal dos corpos destituídos de uma mente racional se encontra na sua união com Deus, Leibniz não só coloca Deus como o princípio imediato da ação de todos os seres não humanos – ou seja, a sua causa eficiente –, como também acaba por apresentar Deus como uma espécie de ‘alma do mundo’. Se na carta a Thomasius Leibniz rejeita a noção escolástica de forma substancial servindo-se do argumento de que a mesma conduz a um politeísmo profano, no *De transsubstantiatione* o autor acaba por não conseguir escapar à heresia implicada na tese da união *imediata* dos corpos privados de razão à mente divina – ou seja, a uma espécie de divinização da natureza.

Como seria de esperar, Leibniz cedo rejeitará esta versão panteísta da conceção de substância corporal. Entre 1670 e 1671, o autor propõe uma alternativa a esta noção voltando, uma vez mais, a considerar as “razões últimas do mecanismo e das

³³⁵ Como o autor observa, «[o]mnis enim Actio Corporis est motus» (*ibidem*, §3). Porém, «[n]ullum Corpus, praecise mente concurrente, habet principium motus in se. (...) Nullum ergo Corpus, praecise mente concurrente sumtum, est Substantia» (*ibid.*, §§4-5, A VI, i, 508-509).

³³⁶ «Quicquid sumtum cum mente concurrente est Substantia, praecise ea accidens. Substantia est unio cum mente». *Ibid.*, §8, A VI, i, 509.

³³⁷ «Corporis igitur Substantia est unio cum mente sustentante». *Ibidem*, §9, A VI, i, 509.

³³⁸ «Ita Substantia corporis humani est unio cum mente humana; Substantia corporum ratione carentium est unio cum mente universali seu Deo». *Ibidem*, §8, A VI, i, 509.

leis do movimento”. No tratado *Theoria motus abstracti*, ao considerar a infinita divisibilidade do movimento, Leibniz defende a existência de *indivisíveis inextensos* como condição de possibilidade quer do movimento, quer do corpo³³⁹. Porém, longe de considerar que o princípio do movimento é um atributo exclusivo das mentes racionais, o autor sustenta que se deve atribuir este princípio a todos os corpos.

Tendo em conta especificamente o início do movimento, Leibniz refere que ou se considera que o ponto que demarca o seu início é infinitamente divisível – e o movimento nunca se dará – ou que o mesmo tem de ser indivisível – caso contrário poder-se-á sempre retirar-lhe uma parte³⁴⁰. Perante este raciocínio, o autor é levado a defender a existência de algo indivisível e inextenso no movimento, que designa como *conatus* – uma concepção inspirada no pensamento hobbesiano – e define como «o início ou o fim do movimento»³⁴¹.

Observe-se, no entanto, que enquanto princípio indivisível do movimento, o *conatus* não equivale exatamente a um ‘movimento primeiro’ (*motus primus*) numa determinada sequência de movimentos. Apesar de analisar o movimento dos corpos reportando-se ao seu *conatus*, Leibniz atribui-lhe um estatuto fundacional por relação ao movimento³⁴². Para além disso, ao determinar o movimento como a *essência* do corpo, o autor é levado a identificar o *conatus* como o “princípio de ação” dos corpos privados de razão³⁴³.

³³⁹ «*Dantur indivisibilia seu inextensa*, alioquin nec initium nec finis motus corporisve intelligi potest. Demonstratio haec est: datur initium finisque spatii, corporis, motus, temporis alicujus: esto illud cujus initium quaeritur, expositum linea *ab*, cujus punctum medium *c*, et medium inter *a* et *c* sit *d*, et inter *a* et *d* sit *e*, et ita porro: quaeratur initium sinistrorsum, in latere *a*. Ajo *ac* non esse initium quia ei adimi potest *dc* salvo initio; nec *ad*, quia *ed* adimi potest, et ita porro; nihil ergo initium est, cui aliquid dextrorsum adimi potest. Cui nihil extensionis adimi potest, inextensum est; initium ergo corporis, spatii, motus, temporis (...) aut nullum, quod absurdum, aut inextensum est, quod erat demonstrandum». *Theoria motus abstracti*, inverno de 1670/1671, “Fundamenta praedemonstrabilia”, §4, A VI, ii, 264.

³⁴⁰ Cf. nota anterior.

³⁴¹ «*Conatus* est ad motum, ut punctum ad spatium, seu ut unum ad infinitum, est enim *initium finisque motus*». *Ibid.* §10, A VI, ii, 265. Sobre a noção de *conatus* na primeira física leibniziana e respetiva inspiração no pensamento hobbesiano, cf. CARDOSO, A. (2005), 147-159.

³⁴² Como Adelino Cardoso refere, «[a] noção de *conatus* assume o estatuto fundador que tem em Hobbes: o de um princípio de geração (...) A infinita divisão do contínuo extenso requer um princípio inextenso e indivisível e é esse o estatuto do *conatus*. Na qualidade de princípio do movimento, ele está aquém do movimento, não sendo como para Hobbes *motus primus*. A sua realidade exige a passagem ao acto, neste caso ao movimento (...) como impulso previamente requerido e não um primeiro elemento da cadeia dos movimentos». CARDOSO, A. (2005), 156-157.

³⁴³ Voltando às palavras de Adelino Cardoso, «[n]a fase de elaboração leibniziana pontuada pela *Theoria motus abstracti* e a *Theoria motus concreti*, a noção de *conatus* apresenta-se a Leibniz como a chave na

É interessante acompanhar uma parte importante do raciocínio leibniziano sobre este último aspeto. Assumindo que os corpos em repouso não possuem coesão ou resistência, Leibniz é levado a pensar que não podem existir corpos em repouso, uma vez que tais corpos não difeririam do espaço vazio³⁴⁴. Noutros termos, se existissem corpos em repouso, estes teriam a mesma essência do espaço vazio: a extensão.

Porém, tal como o autor observa, a essência do corpo deve necessariamente diferir da essência do espaço³⁴⁵. Se o corpo é efetivamente diferente do espaço, então é necessário que a essência de um seja diferente da essência do outro, sob o risco de ambos se tornarem indiscerníveis. Em consequência, Leibniz chega à conclusão de que a essência dos corpos não pode consistir na extensão, assentando, ao invés, naquilo que somente pode ser atribuído aos corpos: o *movimento*³⁴⁶.

Na medida em que o movimento se encontra fundado no *conatus*, parece legítimo sustentar que, em última análise, a própria *essência do corpo* tem por fundamento o *conatus*³⁴⁷. Ora, ao considerar que a essência do corpo é o movimento, movimento este que por sua vez tem como princípio o *conatus* – enquanto fundamento indivisível e inextenso do mesmo –, torna-se possível afirmar que cada corpo possui “um princípio de ação em si mesmo”, princípio este assente no *conatus*.

Enquanto fundamento indivisível e inextenso do movimento, o *conatus* parece assim permitir a atribuição de um “princípio de ação” individual a cada corpo, mesmo que este seja destituído de uma mente racional. Pelo mesmo raciocínio, cada corpo não-humano parece poder ser considerado como uma substância, na medida em que

procura de um sistema filosófico capaz de abrir uma via nova entre o monismo de Hobbes e o dualismo cartesiano. O *conatus* é fundamento incorpóreo do movimento material, evidenciando o primado do espírito <diríamos da mente> sobre a matéria e a continuidade entre ambos». *Ibid.*, 157.

³⁴⁴ Leibniz refere-o na primeira carta que envia a Arnauld, «[d]e motu ergo demonstratae sunt a me aliquot propositiones magni momenti: (...) primo, nullam esse cohaesionem seu consistentiam quiescentis, contra quam Cartesio visum est, ac proinde, quicquid quiescat, quantulocunque motu impelli et dividi posse. Quam propositionem postea longius produxi, et inveni, corpus quiescens nullum esse, nec a spatio vacuo differre». Carta a Arnauld, início de novembro de 1671, A II, i, 278.

³⁴⁵ «[S]patium vacuum a corpore diversum esse necesse est; cum tamen sit extensum». *Ibidem*.

³⁴⁶ «[C]orporis essentiam non consistere in extensione, id est, magnitudine et figura (...) essentiam corporis potius consistere in motu, cum spatii notio magnitudine et figura, id est, extensione absolvetur». *Ibidem*. Esta conclusão pode igualmente ser observada numa carta enviada a Oldenburg, a 15 (25) de outubro de 1671, cf. A II, i, 271.

³⁴⁷ Um argumento semelhante pode ser encontrado em GARBER, D. (1982), p. 169-170.

“possui um princípio de ação em si mesmo”. Note-se que, a ser válida, esta hipótese reveste-se de uma especial importância dado demonstrar que, por volta de 1670-1671 – e contrariamente ao escrito *De transsubstantiatione* –, deixa de ser necessário recorrer a Deus como causa imediata do movimento dos corpos privados de razão.

Na verdade, Leibniz parece corroborar esta hipótese ao referir que todo o corpo é uma mente momentânea (*mens momentanea*)³⁴⁸. Dado que o autor define a mente como o único princípio legítimo do movimento, ao considerar que o corpo constitui uma mente (ainda que de um tipo especial³⁴⁹) o apelo à mente divina enquanto princípio imediato da ação torna-se prescindível.

Porém, a formulação leibniziana não deixa de ser problemática. Ao referir-se ao corpo enquanto mente momentânea, Leibniz afirma que o corpo ‘é’ uma mente momentânea, e não que o corpo ‘tem’ uma mente momentânea. A utilização do verbo *ser* nesta afirmação deixa várias questões em aberto. Serão os corpos mentes? Qual é exatamente a essência da mente? Se os corpos são mentes, haverá alguma distinção entre a essência da mente e a essência do corpo?

Um princípio de resposta encontra-se na própria *Theoria motus abstracti*. Imediatamente antes de referir que o corpo é uma mente momentânea, Leibniz observa – a partir da análise da concepção de *conatus* – que «aqui abre-se a porta para alcançar a verdadeira distinção entre o corpo e a mente»³⁵⁰. Uma vez que a noção de mente momentânea é referida no seguimento desta afirmação, parece ser possível afirmar que esta noção não tem por objetivo anular inteiramente a fronteira entre o mental e o corpóreo. No entanto, o escrito não oferece uma maior clarificação sobre

³⁴⁸ «Omne enim corpus est mens momentanea». *Theoria motus abstracti*, “Fundamenta praedemonstrabilia”, §17, A VI, ii, 266. Uma referência idêntica pode ser encontrada na correspondência com Arnauld: «[o]mne corpus intelligi posse mentem momentaneam». Carta a Arnauld, início de novembro de 1671, A II, i, 279.

³⁴⁹ Enquanto *mens momentanea*, Leibniz diferencia o corpo das restantes mentes com base na sua incapacidade de reter o próprio *conatus* e os *conatus* contrários por mais do que um momento. É devido a esta incapacidade de retenção de diferentes *conatus* que o corpo carece de memória, de sentimento e de pensamento. Como o autor observa, «[o]mne enim corpus est mens momentanea, seu carens *recordatione*, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duobus enim, actione et reactione, seu comparatione ac proinde *harmonia*, *ad sensum*, et sine quibus sensus nullus est, *voluptatem* vel *dolorem* opus est) non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione». *Theoria motus abstracti*, “Fundamenta praedemonstrabilia”, §17, A VI, ii, 266.

³⁵⁰ «[H]ic aperitur porta prosecuturo ad veram corporis mentisque discriminationem». *Ibidem*.

esta “verdadeira distinção”, abrindo margem a diferentes interpretações (desde a possibilidade de estarmos perante uma ‘mentalização do corpo’ até ao seu oposto, isto é, à consideração de que neste escrito Leibniz procede a uma ‘fiscalização da mente’³⁵¹).

Contudo, alguns escritos contemporâneos a este parecem conduzir a uma outra leitura: a possibilidade de Leibniz estar simplesmente a considerar a existência de outras mentes que não a humana ou a divina. Na correspondência com o Duque Johann Friedrich de Hanôver ou ainda com Arnauld (ambas sensivelmente próximas da redação da *Theoria motus abstracti*), o autor estabelece um paralelismo entre as noções de *conatus* e de *pensamento*.

De acordo com as suas palavras, «tal como as Ações do Corpo consistem num movimento, também as Ações da mente consistem num *conatus*»³⁵². Ora, se as ações da mente consistem num *conatus*, não parece inverosímil concluir que Leibniz considera que todos os corpos *têm* uma mente individual – ainda que não seja racional – que, por sua vez, constitui o seu *princípio de ação*. Com efeito, esta hipótese parece ser reforçada por uma outra passagem onde Leibniz refere que todos os corpos – independentemente de constituírem corpos humanos, animais, ervas ou minerais – têm um “núcleo” (*kernel*) de substância onde se encontra assente a alma³⁵³.

Não obstante, a posição de Leibniz a respeito da noção de mente neste período específico não se caracteriza propriamente pela sua clareza. Em boa verdade, a década de 1670 é marcada por uma série de hesitações quer por relação ao conceito de mente, quer no que diz respeito à própria conceção de corpo³⁵⁴. Efetivamente, é

³⁵¹ Para uma interpretação mentalista da conceção leibniziana de corpo entre 1670 e 1672, cf. GARBER, D. (1982), p. 171-173; e ANTOGNAZZA, M. R. (2009), p. 101-106. Para uma leitura fiscalista desta conceção, cf. ADAMS, R. M. (1994), p. 118, nota 3.

³⁵² «[D]ann gleich wie Actiones Corporum bestehen in motu, so bestehen Actiones mentium in conatu». Carta ao Duque Johann Friedrich de Hanôver, 21 de maio de 1671, A II, i, 174. Uma passagem idêntica encontra-se na correspondência com Arnauld, onde Leibniz afirma: «cogitationem consistere in conatu, ut corpus in motu». Carta a Arnauld, início de novembro de 1671, A II, i, 279.

³⁵³ «[I]ch bin fast der meinung, daß ein ieder leib, so wohl der Menschen als Thiere, Kräutter undt mineralien einen Kern seiner substantz habe (...) Wann nun dieser Kern der substantz in puncto physico consistens (proximum instrumentum et velut vehiculum Animae in puncto mathematico constitutae) allezeit bleibt». Carta ao Duque Johann Friedrich de Hanôver, 21 de maio de 1671, A II, i, 175-176.

³⁵⁴ Veja-se, por exemplo, a discrepância de posições relativamente à noção de mente, seja como algo que existe em todos os seres (cf. *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, fevereiro de 1676, A VI, iii, 476-477; *Guilielmi Pacidii de rerum arcanis*, primavera de 1676 (?), §5, A VI, iii, 527; *Anotações sobre ciência e metafísica*, 1ª anotação, 18 de março de 1676, A VI, iii, A VI, iii, 393-394), seja como algo que

apenas entre 1678 e 1679 que se assiste a uma mudança relevante na posição leibniziana, consubstanciada no retorno à concepção *escolástica* de *forma* substancial – nomeadamente à concepção que Leibniz rejeita na carta a Thomasius de 1669³⁵⁵.

Uma das primeiras referências mais claras ao restabelecimento desta concepção aparece no outono de 1679, num esboço de uma carta dirigida ao Duque Johann Friedrich de Hanôver. Depois de anunciar um plano renovado para as suas *Demonstrationes catholicae*, Leibniz menciona a necessidade de fazer preceder esta obra pelos “*Elementos demonstrados da verdadeira filosofia*”, onde afirma:

[E]u restabeleço demonstrativamente e explico inteligivelmente *as formas substanciais* que os Cartesianos afirmam ter exterminado como quimeras inexplicáveis, em detrimento da nossa religião, cujos mistérios não seriam mais que impossibilidades se a natureza do corpo consistisse apenas na extensão, como Descartes afirma³⁵⁶.

Embora esta passagem denote a motivação teológica associada ao restabelecimento da noção de forma substancial – a defesa dos mistérios da religião cristã –, convém sublinhar que o retorno a esta noção não se restringe ao plano da teologia.

existe exclusivamente nos seres racionais (cf. carta a Hermann Conrig, 19 (29) de março de 1678, A II, i, 604-606). Sobre as noções de mente, corpo e matéria durante o período parisiense, cf. LEIBNIZ, G. W. (1992), p. xxxi-xxxiv e xxxviii-xl. De acordo com G. H. R. Parkinson, «Leibniz não usa o termo “forma substancial” no *De Summa Rerum*; embora existam motivos para pensar que o conceito de forma substancial está presente na sua obra, ainda que de modo embrionário. A evidência textual é fornecida pela tese, defendida no *De Summa Rerum*, que para cada coisa material deve existir uma mente». LEIBNIZ, G. W. (1992), p. xxxii.

³⁵⁵ Sobre a recuperação do termo escolástico de *forma substancial*, cf. FICHANT, M. (1998), p. 163-204 e GARBER, D. (2009), p. 48-266. De acordo com Daniel Garber, Leibniz nunca abandonou completamente o conceito de forma substancial. A diferença que ocorre a partir de 1678-1679 reside no facto de Leibniz amplificar o uso desta noção, passando a utilizá-la não só no domínio da teologia – tal como teria procedido até à data mencionada – mas também no domínio da física (*ibid.*, p. 48-49). Em rigor, a posição de Garber não parece estar errada. No entanto, a evidência textual apresentada até aqui leva-nos a crer que na carta a Thomasius de abril de 1669 existe um abandono efetivo da concepção escolástica de forma substancial, tal como Leibniz a interpreta.

³⁵⁶ «[J]e retablis démonstrativement et explique intelligiblement les *formes substantielles* que les Cartesiens prétendent d’avoir exterminées comme des chimères inexplicables, au préjudice de nostre religion, dont les mysteres ne seroient que des impossibilités si la nature du corps ne consistoit que dans l’étendue comme pretend des Cartes». Carta ao Duque Johann Friedrich de Hanôver, outono de 1679, A II, i, 757. Sublinhado nosso. Uma formulação semelhante a esta encontra-se num outro esboço desta carta, cf. A II, i, 754.

Pouco tempo antes da redação desta carta, Leibniz escreve um plano para um pequeno livro sobre os elementos da física (*libellus elementorum physicae*). Reportando-se uma vez mais ao movimento, o autor observa que há certas coisas nos corpos que não podem ser explicadas unicamente através da matéria, carecendo de uma análise da alma e da demonstração de que todas as coisas são animadas³⁵⁷. Tendo em conta a infinita divisibilidade dos corpos, Leibniz sustenta que apenas a *alma* ou uma certa *forma* podem conferir *unidade* aos corpos³⁵⁸.

No que concerne a natureza desta *alma* ou *forma*, o autor refere que a mesma é dotada de *percepção* e *apetite*, sublinhando que seria incorreto atribuir percepção apenas aos homens³⁵⁹. Como Leibniz afirma claramente neste escrito, «todos os corpos podem ter alguma percepção de acordo com a medida da sua perfeição»³⁶⁰. Por conseguinte, todos os corpos possuem uma *forma* – equiparada a uma *alma* – dotada de percepção, sendo que só a partir da mesma se torna possível considerar os corpos como unidades, assim como compreender as leis últimas do movimento.

Em boa verdade, uma das maiores diferenças a observar entre este escrito, de 1678/1679, e a *Theoria motus abstracti*, de 1670/1671, reside na afirmação inequívoca de que todos os corpos sem exceção possuem uma alma – reservando o termo *mente* para as almas dotadas de entendimento³⁶¹. Para além disso, o facto de Leibniz associar a palavra forma à noção de alma (*anima seu forma*), não deixa de ser considerável. Ao fazê-lo, o autor parece referir-se implicitamente ao conceito de *forma substancial*. Contudo, em si mesma, a expressão “forma substancial” não aparece nenhuma vez neste escrito específico.

³⁵⁷ «Fiunt quaedam in corpore quae ex sola necessitate materiae explicari non possunt; qualia sunt leges motus (...) Hic ergo agendum de anima, et ostendendum omnia esse animata». *Conspectus libelli elementorum physicae*, verão de 1678 – inverno de 1678/1679 (?), A VI, iv, 1988.

³⁵⁸ «Nisi anima esset, seu forma quaedam, corpus non esset ens aliquod, quia nulla ejus pars assignari potest, quae non iterum ex pluribus constet, itaque nihil assignari posset in corpore, quod dici posset hoc aliquid, sive unum quiddam». *Ibidem*. Sublinhado nosso.

³⁵⁹ «De natura animae seu formae esse perceptionem aliquam et appetitum, quae sunt animae passiones et actiones (...) Ineptum est perceptionem soli homini tribuere velle». *Ibid.*, A VI, iv, 1988-1989. Sublinhado nosso.

³⁶⁰ «[O]mnia corpora perceptionem aliquam pro modulo perfectionis suae habere possunt». *Ibid.*, A VI, iv, 1989.

³⁶¹ «Omnes animae sunt inextinguibiles, sed eae demum immortales sunt, quae cives sunt in Republica universi, seu quibus Deus non solum autor sed et Rex est, his enim peculiari quadam ratione conjungitur, hae animae dicuntur Mentis, hae nunquam obliviscuntur sui, hae solae cogitant Deum; distinctasque habent de rebus conceptiones». *Ibidem*.

Com efeito, neste pequeno livro sobre os elementos da física a menção explícita à concepção de “forma substancial” aparece apenas numa versão preliminar do que haveria de constituir o seu prefácio. Contemporânea ao escrito que acabámos de analisar, é aqui que se pode observar aquela que é considerada a primeira afirmação de Leibniz a favor do restabelecimento das formas substanciais³⁶².

Contrariamente à carta enviada a Thomasius em abril de 1669, onde o autor procurava conciliar os princípios do mecanicismo com o pensamento aristotélico, neste escrito Leibniz faz referência a uma ‘via de mediação’ entre o mecanicismo e a filosofia escolástica³⁶³. Distinguindo nos corpos dois géneros de atributos, o autor observa que uns devem ser procurados na matemática e que outros devem ser procurados na metafísica³⁶⁴. É justamente por relação aos últimos que Leibniz refere:

[C]onsidero que em cada corpo existe uma espécie de sensação e apetite, ou alma, e, em consequência, que atribuir uma *forma substancial* e percepção, ou uma alma, apenas ao homem é tão ridículo quanto acreditar que todas as coisas foram feitas somente por causa do homem, e que a terra é o centro do universo.³⁶⁵

De um modo geral, o argumento presente nesta passagem não difere muito daquele que Leibniz refere no escrito acima analisado. Todos os corpos possuem algo como uma alma que, por sua vez, é dotada de percepção, sensação e apetite, tornando possível a consideração dos corpos como unidades. Não obstante, a menção específica à noção de “forma substancial” permite compreender que o seu restabelecimento se encontra inserido no âmbito da mediação entre o mecanicismo e a filosofia escolástica.

³⁶² Cf. FICHANT, M. (1998), p. 165-167 e GARBER, D. (2009), p. 49-52.

³⁶³ «Placet autem explicare hic paulo distinctius, quomodo mihi medium inter Scholasticam et Mechanicam philosophandi rationem tenendum videatur, aut potius quomodo ab utraque parte sit veritas». Praefatio ad libellum elementorum physicae, verão de 1678 – inverno de 1678/1679 (?), versão preliminar, A VI, iv, 2009.

³⁶⁴ «Nam licet attributa corporum confusa revocari possint ad distincta, sciendum est duorum generum esse attributa distincta, alia enim petenda esse ex Scientia Mathematica, alia vero ex Metaphysica. Ex scientia quidem Mathematica, magnitudinem, figuram, situm, et horum variationes, sed ex metaphysica existentiam, durationem, actionem et passionem, vim agendi, et actionis finem sive agentis perceptionem». *Ibidem*.

³⁶⁵ «[A]rbitror in omni corpore esse quendam sensum atque appetitum, sive animam, ac proinde soli homini *formam substantialem* atque perceptionem sive animam tribuere tam esse ridiculum, quam credere omnia hominis solius causa facta esse, et terram universi centrum esse». *Ibidem*. Sublinhado nosso.

No seio desta mediação, Leibniz identifica duas ordens de inteligibilidade distintas, mas ‘cooperantes’, no que concerne o estudo e a compreensão dos corpos. Por um lado, a *inteligibilidade matemática* fundada nos princípios mecanicistas, como a magnitude, a figura e o movimento. Por outro, a *inteligibilidade metafísica*, assente na conceção escolástica de forma substancial. Se a primeira permite explicar os fenómenos materiais – não sendo, contudo, capaz de justificar o seu fundamento –, a segunda dá conta do fundamento – embora não seja suficiente para explicar os fenómenos materiais na sua particularidade³⁶⁶.

Note-se, porém, que apesar de reabilitar o conceito escolástico de forma substancial, Leibniz deixa em aberto o modo específico como compreende esta noção – isto é, o detalhe da sua determinação. Na verdade, será necessário aguardar até 1686, para que o autor consiga desenvolver e articular uma série de noções que farão parte da sua própria conceção de forma substancial.

Como se referiu na introdução à segunda parte desta exposição, é no *Discours de métaphysique* que Leibniz apresenta uma exposição mais clara da noção de forma substancial, articulando-a de um modo muito particular com o conceito de expressão.

Procurando estabelecer a noção de Deus considerando as suas perfeições, Leibniz conclui que «Deus age sempre da maneira mais perfeita e mais desejável possível»³⁶⁷. A partir desta máxima, o autor procura identificar os diferentes aspetos que caracterizam a conduta divina, debruçando-se em seguida sobre as ações das criaturas. Dado que as ações e as paixões pertencem às substâncias individuais, Leibniz começa justamente por definir o que é uma *substância individual*:

[A] natureza de uma substância individual, ou de um Ser completo, é ter uma noção tão acabada, que a mesma seja suficiente para compreender e para fazer deduzir todos os predicados do sujeito a quem esta noção é atribuída.³⁶⁸

³⁶⁶ Cf. *ibid.* A VI, iv, 2006-2010.

³⁶⁷ «Dieu agit toujours de la maniere la plus parfaite, et la plus souhaitable qui soit possible». *Discours de métaphysique*, início de 1686 (?), §IV, A VI, iv, 1535. Para uma análise mais detalhada da noção de Deus e respetivos atributos, cf. cap. 3.

³⁶⁸ «[L]a nature d’une substance individuelle, ou d’un Estre complet, est d’avoir une notion si accomplie, qu’elle soit suffisante, à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée». *Ibid.*, §VIII, A VI, iv, 1540.

Por outras palavras, na medida em que todos os predicados verdadeiros têm algum fundamento na natureza das coisas, é necessário que cada predicado esteja já compreendido na noção do sujeito ao qual se reporta. A conceção de substância individual reporta-se assim a um sujeito cuja noção encerra em si mesma tudo o que lhe pode ser predicado. Neste sentido, é possível afirmar que em cada substância individual existem vestígios do que já lhe aconteceu, marcas do que lhe acontecerá, assim como traços de tudo o que acontece no universo – ainda que o seu reconhecimento seja unicamente possível a Deus³⁶⁹. Como Leibniz observa, na noção de cada substância individual «todos os seus acontecimentos estão compreendidos com todas as suas circunstâncias, e toda a sequência de coisas exteriores»³⁷⁰.

A partir da definição de substância individual, Leibniz deduz quatro das suas características fundamentais: *i)* duas substâncias não podem ser absolutamente iguais diferindo apenas em número – alusão ao *princípio da identidade dos indiscerníveis*³⁷¹; *ii)* cada substância apenas pode começar por criação e perecer por aniquilação³⁷²; *iii)* nenhuma substância é divisível³⁷³; e *iv)* cada substância é como um espelho de Deus, *exprimindo* todo o universo segundo a sua perspectiva individual³⁷⁴.

Naturalmente, é bastante significativo que ao procurar determinar a noção de substância individual, Leibniz mencione desde logo a capacidade de *exprimir* como uma característica essencial da mesma. Na medida em que a noção de cada substância individual compreende tudo o que a ela se refere – passado, presente e futuro –, assim como o curso de todas as coisas exteriores, a expressão de uma substância constitui

³⁶⁹ Cf., *ibid.*, §VIII A VI, iv, 1541.

³⁷⁰ «[D]ans <la> notion <de chaque substance singuliere> tous ses evenemens sont compris avec toutes leur circonstances, et toute la suite des choses exterieures». *Ibid.*, §IX, A VI, iv, 1541.

³⁷¹ «[I]l n'est pas vray, que deux substances se ressemblent entierement et soyent differentes *solo numero*». *Ibidem*. Note-se, de resto, que não é por acaso que Leibniz se refere a uma substância *individual* e não simplesmente a uma substância. Na medida em que compreende todos os predicados que lhe podem ser atribuídos, a *noção* de uma determinada substância individual acaba por conter em si mesma o princípio que a *individualiza* por relação às demais. Com efeito, é em virtude desta *noção* – também designada por *noção completa* – que não podem existir duas substâncias particulares com os mesmos predicados (diferindo *solo numero*). Sobre este aspeto, cf. MARE, L. e ARIEW, R. (2015), p. 11-25.

³⁷² «[A]ucune substance ne scauroit commencer que par creation, ny perir que par annihilation». *Discours de métaphysique*, §IX, A VI, iv, 1541.

³⁷³ «[O]n ne divise pas une substance en deux, ny (...) on ne fait pas de deux une». *Ibid.*, §IX, A VI, iv, 1541-1542.

³⁷⁴ «De plus toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle *exprime* chacune à sa façon, à peu pres comme une même ville est diversement représentée selon les differentes situations de celui qui la regarde». *Ibid.*, §IX, A VI, iv, 1542. Sublinhado nosso.

uma manifestação da sua noção completa – a qual, por sua vez, espelha todo o universo. Porém, antes de analisarmos a especificidade da *natureza expressiva* da substância individual, convém compreender melhor o que é que o autor identifica como substância assim como o detalhe da sua determinação.

No *Discours de métaphysique* Leibniz volta a referir que a natureza do corpo não consiste só na extensão, não podendo ser reduzida à magnitude, à figura ou ao movimento³⁷⁵. De acordo com o autor «as noções de magnitude, figura ou movimento não são tão distintas quanto se imagina», encerrando «qualquer coisa de imaginário, e de relativo às nossas percepções», sendo possível duvidar se estas «se encontram verdadeiramente na natureza das coisas»³⁷⁶. Por este motivo, estas qualidades nunca poderiam constituir a substância dos corpos.

Na verdade, segundo Leibniz, se se considerar que a natureza dos corpos consiste apenas em magnitude, figura e movimento, será forçoso concluir «que os corpos não são substâncias no rigor metafísico», ou que é necessário reconhecer na natureza dos corpos algo «que tenha relação às almas, e que geralmente se designa *forma substancial*»³⁷⁷. Por outras palavras, considerando o corpo somente a partir das noções que se referem à extensão – como a magnitude, a figura e o movimento – o mesmo não pode ser qualificado como uma substância³⁷⁸. Como tal, a natureza do

³⁷⁵ *Ibid.*, §XII, A VI, iv, 1545.

³⁷⁶ «On peut même démontrer que la notion de la grandeur de la figure et du mouvement n'est pas si distincte qu'on s' imagine, et qu'elle enferme quelque chose d'imaginaire, et de relatif à nos perceptions, comme le font encor (quoique bien d'avantage) la couleur, la chaleur, et autres qualités semblables dont on peut douter si elles se trouvent véritablement dans la nature des choses hors de nous». *Ibidem*.

³⁷⁷ «[J]e croy que celui, qui méditera sur la nature de la substance, que j'ay expliquée cy dessus trouvera, ou que les corps ne sont pas des substances dans la rigueur métaphysique (...) ou que toute la nature du corps ne consiste pas seulement dans l'étendue, c'est à dire dans la grandeur, figure et mouvement, mais qu'il faut nécessairement y reconnoître quelque chose, qui aye du rapport aux ames, et qu'on appelle communement *forme substantielle*». *Ibidem*. Sublinhado nosso.

³⁷⁸ Uma posição manifestamente diferente da *res extensa* cartesiana. Como Leibniz referirá mais tarde, devido à divisibilidade infinita da matéria, as noções de magnitude, figura e movimento somente podem expressar algo relativo aos corpos enquanto fenómeno (isto é, aos corpos como eles nos aparecem): «la matiere prise pour la masse en elle même n'est qu'un pur phenomene ou apparence bien fondée (...) Elle n'a pas même des qualités précises et arrêtées qui la puissent faire passer pour un estre déterminé (...) [L]a figure même qui est de l'essence d'une masse étendue terminée, n'est jamais exacte et déterminée à la rigueur dans la nature, à cause de la division actuelle à l'infini des parties de la matiere. (...) Et je puis dire la même chose de la grandeur et du mouvement, sçavoir, que ces qualités ou predicats tiennent du phenomene (...) ils ne peuvent pas soutenir non plus la dernière analyse, et par consequent la masse étendue considérée sans la forme substantielle ne consistant qu'en ces qualités n'est pas la substance corporelle, mais un phenomene tout pur comme l'arc en ciel». Carta a Arnauld, 9 de outubro de 1687, A II, ii, 249-250.

corpo, assim como a sua realidade, deverá assentar em algo imaterial: a *forma substancial*.

Este ponto é particularmente destacado na correspondência com Arnauld. De acordo com Leibniz:

Se o corpo é uma substância, e não um simples fenómeno como o arco-íris, nem um ser por agregação como um monte de pedras, o mesmo não pode consistir na extensão, e é preciso necessariamente conceber ali qualquer coisa, que se chama *forma substancial*, e que corresponde de certo modo à alma³⁷⁹.

Para que um corpo extenso possa ser considerado como *um* é necessário que compreenda algo além da extensão que lhe possa conferir uma *verdadeira unidade*. Dado que a extensão é infinitamente divisível, Leibniz conclui que a unidade deverá assentar em algo *inextenso* e *indivisível* – como uma alma ou forma substancial³⁸⁰. Sendo assim, um corpo destituído de alma – ou algo análogo a uma alma – só poderia ser considerado uma substância por abuso, já que não difere do que o autor designa por “agregado” (como um monte de pedras) que, em si mesmo, carece de uma *unidade real*³⁸¹.

Consequentemente, para que um corpo possa ser concebido como uma substância, e não como um simples agregado, é necessário que esteja associado a uma forma substancial. Como Leibniz refere, «a substância exige uma verdadeira

³⁷⁹ «Si le corps est une substance, et non pas un simple phenomene comme l’arc en ciel, ny un estre uni par accident ou par aggregation, comme un tas de pierres, il ne scauroit consister dans l’etendue, et il y faut necessairement concevoir quelque chose, qu’on appelle *forme substantielle*, et qui repond en quelque façon à l’ame». Carta a Arnauld, 4 (14) de julho de 1686, A II, ii, 82. Sublinhado nosso.

³⁸⁰ «[C]haque masse étendue peut estre considerée comme composée de deux ou mille autres (...) Ainsi on ne trouvera jamais un corps dont on puisse dire que c’est veritablement une substance. Ce sera tousjours un aggregé de plusieurs. Ou plustost ce ne sera pas un estre reel, puisque les parties qui le composent sont sujettes à la même difficulté, et (...) on ne vient jamais à aucun estre reel, les estres par aggregation n’ayant qu’autant de realité qu’il y en a dans leur ingrediens. D’où il s’ensuit que la substance [des] corps, s’ils en ont une, doit estre indivisible». Esboço de uma carta a Arnauld, 8 de dezembro de 1686, A II, ii, 114-115.

³⁸¹ «[A] mon avis nostre corps en luy même, l’ame mise à part, (...) ne peut estre appellé une substance que par abus, comme une machine, ou comme un tas de pierres, qui ne sont que des estres par aggregation; car l’arrangement regulier ou irregulier ne fait rien à l’unité substantielle». Carta a Arnauld, 28 de novembro (8 de dezembro) de 1686, A II, ii, 119.

unidade»³⁸². «[A]li onde apenas existirem seres por agregação, não existirão mesmo seres reais»³⁸³.

Na medida em que só as formas substanciais constituem *verdadeiras unidades*, cada ‘ser por agregação’ apenas obtém a sua unidade – assim como a sua própria realidade – a partir daquela que pertence às formas substanciais que entram na sua composição³⁸⁴. Enquanto “verdadeiras unidades”, é sobre as formas substanciais que se funda a realidade, justificando-se assim o famoso axioma leibniziano, segundo o qual: «o que não é verdadeiramente UM ser, também não é verdadeiramente um SER»³⁸⁵.

Por conseguinte, dado que a unidade e realidade dos corpos se encontra fundada na forma substancial, é possível concluir que o corpo em si mesmo – pondo de parte qualquer entidade imaterial, ou forma substancial – não pode ser designado de substância. Como se referiu, um corpo apenas pode ser considerado como uma substância se estiver associado a uma forma substancial. Note-se, no entanto, que a associação de um corpo a uma forma substancial não corresponde a uma substância *tout court*, mas antes ao que Leibniz designa de *substância corporal*:

Toda a substância corporal deve ter uma alma ou pelo menos uma forma que tenha analogia com a alma uma vez que de outro modo os corpos seriam apenas fenómenos.³⁸⁶

Ora, o facto de Leibniz referir que a união entre uma alma e um corpo constitui especificamente uma substância corporal, e não uma *substância* em geral, não deixa de suscitar algumas questões. Se a substância corporal implica a existência de um corpo, será possível que existam substâncias sem corpo? A resposta a esta questão torna-se particularmente complexa tendo em conta a noção de Deus. Se se restringir a

³⁸² «[L]a substance demande une veritable unité». Carta a Arnauld, 30 de abril de 1687, A II, ii, 184.

³⁸³ «[L]à où il n’y a que des estres par aggregation, il n’y aura pas même des estres reels». *Ibidem*.

³⁸⁴ «[T]out estre par aggregation suppose des estres doués d’une veritable unité, parce qu’il ne tient sa réalité que de celle de ceux dont il est composé, de sorte qu’il n’en aura point du tout, si chaque estre dont il est composé est encore un estre par aggregation». *Ibidem*. Sublinhado nosso.

³⁸⁵ «[C]e qui n’est pas veritablement UN estre, n’est pas non plus veritablement un ESTRE». *Ibid.*, A II, ii, 186.

³⁸⁶ «[T]oute substance corporelle doit avoir une ame ou au moins une forme qui ait de l’analogie avec l’ame puisqu’autrement les corps ne seroient que des phenomenes». Carta a Arnauld, 9 de outubro de 1687, A II, ii, 252.

noção de substância à concepção de substância corporal será que Deus pode ser considerado uma substância? Se existirem outras substâncias além da substância corporal, quais são e o que é que as define? Em última análise, como definir o conceito geral de substância?

Ainda que o conceito de substância corporal coloque diversas questões, um dos seus aspetos mais relevantes reside, a nosso ver, no modo como parece justificar a realidade do corpo. Apesar de se referir por diversas vezes ao corpo como *fenómeno* – suscitando diferentes interpretações sobre o seu estatuto ontológico³⁸⁷ –, ao tornar o corpo uma parte constitutiva da substância, Leibniz legitima a sua realidade fundando-a na unidade da forma. Como o autor afirma:

Eu não digo que não existe nada de substancial ou nada mais do que aparente nas coisas que não têm uma verdadeira unidade, pois eu concedo que as coisas têm sempre tanta realidade ou substancialidade quanto existe de verdadeira unidade naquilo que entra na sua composição.³⁸⁸

Todos os corpos, por mais ínfimos que sejam, são dotados de realidade na medida em que se encontram unidos a uma forma substancial. A sua *unidade substancial* é uma unidade *real* na medida em que tem por fundamento a forma.

Não obstante, tão importante como a fundamentação da realidade dos corpos, é a determinação do próprio fundamento: a forma substancial. Da exposição efetuada até aqui é possível concluir que a noção de forma substancial corresponde a algo como uma alma – ou algo análogo à mesma –, cuja natureza é inextensa e indivisível. Contudo, esta descrição da forma substancial não é uma originalidade do *Discours de métaphysique*. Como se observou anteriormente – ao considerar os escritos destinados a um pequeno livro sobre os elementos da física – esta descrição aparece

³⁸⁷ Pense-se, por exemplo, nas diferentes interpretações quanto ao que se considera ser o ‘idealismo leibniziano’, cf. ADAMS, R. M. (1994); HARTZ, G. A. (2007); GARBER, D. (2009); ou MERCER, C. (2004).

³⁸⁸ «Je ne dis pas qu’il n’y a rien de substantiel ou rien que d’apparent dans les choses qui n’ont pas une véritable unité, car j’accorde qu’ils ont tousjours autant de réalité ou substantialité qu’il y a de véritable unité dans ce qui entre dans leur composition». Carta a Arnauld, 30 de abril de 1687, A II, ii, 186. Uma referência idêntica pode ser encontrada num esboço a esta carta, onde Leibniz afirma: «[a]u reste je ne dis pas qu’il n’y a rien de substantiel dans les estres par aggregation, mais je dis seulement, qu’il n’y auroit rien de substantiel dans les choses où il n’y auroit que de tels estres. Je ne dis pas que je n’admette les formes substantielles que dans les animaux, ny que tout le reste de la nature est imaginaire; mais j’ose bien dire que tout estre par aggregation n’est pas plus une substance, que l’arc en ciel». Esboço de uma carta a Arnauld, 30 de abril de 1687, A II, ii, 174.

em 1678/1679, sendo que um dos seus aspetos mais relevantes reside no facto de Leibniz não atribuir uma forma substancial apenas aos seres humanos.

No entanto, o *Discours de métaphysique* oferece um maior detalhe quanto a esta noção. Neste escrito Leibniz não só sustenta que as formas substanciais podem ser atribuídas a todos os seres – sejam eles humanos, animais ou qualquer outro ser ‘animado’ –, como também afirma que as mesmas assumem diferentes contornos consoante o ser a que se reportam. De acordo com o §XXXIV do *Discours de métaphysique* é possível distinguir três géneros de formas substanciais. Em primeiro lugar, as formas substanciais totalmente destituídas de inteligência. Em segundo, as almas, cuja atribuição aos animais destaca a originalidade de Leibniz por relação à maioria dos autores da sua época – especialmente os de vocação cartesiana. Por último, os espíritos que, por serem dotados de aperceção, inteligência e reflexão, são os únicos detentores de uma qualidade moral suscetível de castigo ou recompensa³⁸⁹.

Apesar das suas diferenças em género e em perfeição, todas estas formas substanciais possuem características em comum. Cada forma substancial é imperecível, individual e indivisível³⁹⁰. Porém, o traço mais distintivo das formas substanciais, tal como Leibniz as concebe na década de 1680, é a sua capacidade de *exprimir*. Como o autor refere no *Discours de métaphysique*, toda a natureza, fim, virtude e função das substâncias não é mais do que *exprimir* Deus e o universo³⁹¹. Compreender em que é que consiste esta natureza é precisamente o ponto sobre o qual nos debruçaremos em seguida.

³⁸⁹ Cf. *Discours de métaphysique*, §XXXIV, A VI, iv, 1583-1584.

³⁹⁰ Cf. *Ibidem*

³⁹¹ Cf. *ibid.*, §XXXV, A VI, iv, 1585.

7. Forma e expressão

O longo caminho que leva Leibniz ao restabelecimento da noção de forma substancial é também o caminho que conduz o autor à reflexão sobre o que caracteriza a natureza de cada forma. A reflexão apresentada no capítulo anterior ilustra que, à década de 1680, a concepção de *forma* abrange não só os seres humanos, como também todos os outros seres animados – isto é, todos os seres dotados de uma alma ou algo que lhe seja semelhante. Em si mesma, a forma substancial é definida como algo inextenso, imperecível, individual, indivisível e fundamentalmente *expressivo*.

Ao redefinir a noção de substância e de forma substancial como algo expressivo, Leibniz volta a deter-se de um modo mais preciso sobre a noção de expressão. Embora a noção de expressão assuma especial relevância no *Discours de métaphysique*, não é possível encontrar neste escrito uma determinação clara desta noção. Na realidade, será apenas na correspondência com Arnauld – autor ao qual Leibniz envia o sumário do *Discours de métaphysique*, dando origem a uma longa e notável troca epistolar – que se encontrará aquela que é considerada a segunda formalização conceptual da noção de expressão.

Esta revisitação conceptual à noção de expressão denota uma grande proximidade ao modo como Leibniz a havia procurado definir em 1677, no *Quid sit idea*. Porém, uma das maiores diferenças entre as duas definições reporta-se à sua associação ao conceito de forma substancial. Considerando que a natureza da forma assenta na sua capacidade de exprimir, Leibniz estabelece uma conexão entre as noções de forma e expressão que exige a sua referência conjunta. O esclarecimento de uma não pode ser dado sem referência à outra. Se, por um lado, a natureza da forma é determinada pela sua capacidade de exprimir, por outro, a natureza de cada expressão é determinada pela constituição específica de cada forma.

Na tentativa de expor, tão claramente quanto possível, o modo como Leibniz apresenta a sua definição de expressão na década de 1680, este capítulo será dividido em duas secções. A primeira secção debruçar-se-á sobre a formalização conceptual da

noção de expressão, tal como Leibniz a apresenta a Arnauld. Por sua vez, a segunda secção procurará determinar a especificidade da noção de expressão na metafísica leibniziana, identificando as suas principais implicações epistémicas e morais. Esta exposição tem assim por objetivo clarificar aquela que se considera ser a consolidação conceptual da noção de expressão, apresentando os seus principais pressupostos e as principais consequências que dela decorrem.

7.1 A consolidação de um conceito

Ao restabelecer a noção de forma Leibniz atribui-lhe uma natureza *expressiva*. Mas o que é que Leibniz entende especificamente por expressão? Tendo em conta a definição de expressão que apresenta em 1677 – enquanto relação de correspondência mediada pelas disposições da coisa expressa e da expressão³⁹² – uma primeira possibilidade de resposta encontra-se na conceção de expressão enquanto representação. No entanto, esta possibilidade suscita imediatamente várias questões. Serão todas as formas capazes de representar? Terão todas as formas a capacidade de se fazer apresentar mentalmente algo abstrato? O que é representar? Será que representar é o mesmo que exprimir?

Não é inverosímil pensar que Leibniz se tenha colocado algumas destas questões. No ano de 1687 o autor volta uma vez mais à conceção de expressão, apresentando novamente a sua definição. Não obstante, este retorno à conceção de expressão reveste-se de uma particularidade especial: Leibniz procura explicar a Arnauld o que é que compreende por este conceito.

Com efeito, depois de utilizar o verbo *exprimir* por diversas vezes, tanto no *Discours de métaphysique*, como na subsequente correspondência com Arnauld, Leibniz deixa por esclarecer qual o significado específico que atribui ao mesmo. Em

³⁹² Cf. *Quid sit idea*, outono de 1677 (?), A VI, iv, 1370. Cf. cap. 5.

boa verdade, é justamente o autor francês a apontar a Leibniz a falta de clareza relativamente ao significado da palavra *exprimir*³⁹³.

É, portanto, na tentativa de elucidar Arnauld que Leibniz volta a referir o que entende por expressão. Este pormenor não deixa de ser importante, uma vez que ao procurar explicar uma determinada noção – em particular a um interlocutor que refere expressamente a sua falta de clareza – é expectável que se procure fazê-lo com a maior nitidez possível. A explicação de Leibniz é a seguinte:

Uma coisa *exprime* uma outra (na minha linguagem) quando existe uma relação constante e regrada entre aquilo que se pode dizer de uma e da outra. É assim que uma projeção em perspectiva exprime uma figura geométrica. A expressão é comum a todas as formas, e é um género do qual a percepção natural, o sentimento animal, e o conhecimento intelectual são as espécies.³⁹⁴

Um primeiro aspeto que ressalta desta explicação é a sua franca proximidade com a definição de expressão que Leibniz apresenta em 1677, no *Quid sit idea*. Tal como em 1677 Leibniz afirmava que «*exprime* alguma coisa aquilo em que se encontram disposições que respondem às disposições da coisa expressa»³⁹⁵, o autor refere agora que “uma coisa *exprime* uma outra” sempre que exista uma “relação constante e regrada” entre “aquilo que se pode dizer” daquilo que exprime – i.e. da expressão propriamente dita – e da coisa expressa.

Por outro lado, tal como no *Quid sit idea* também aqui se encontra uma clara referência à “projeção em perspectiva” enquanto exemplo do que constitui uma

³⁹³ «Je n'ay point d'idée claire de ce que vous entendez par le mot d'*exprimer*, quand vous dittes, *que nostre ame exprime plus distinctement caeteris paribus ce qui appartient à son corps, puisqu'elle exprime mesme tout l'Univers en certain sens.* (...) Que si ce que vous appelez *expression* n'est ny pensée ny connoissance je ne sçay ce que c'est». Carta de Arnauld a Leibniz, 28 de agosto de 1687, A II, ii, 221.

³⁹⁴ «Une chose *exprime* une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son Geometral. L'expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal, et la connoissance intellectuelle sont des especes». Carta a Arnauld, 9 de outubro de 1687, A II, ii, 240.

³⁹⁵ «*Exprimere* aliquam rem dicitur illud in quo habentur habitudines, quae habitudinibus rei exprimendae respondent». *Quid sit idea*, A VI, iv, 1370. Uma leitura mais detalhada desta definição encontra-se no cap. 5.

expressão³⁹⁶. Como se refere no quinto capítulo, a projeção em perspectiva de um determinado objeto ilustra uma das principais teses da doutrina leibniziana da percepção: a impossibilidade de aceder *diretamente* à coisa em si.

Segundo Leibniz, cada sujeito apenas acede aos objetos da percepção através do modo como estes lhe *aparecem*, ou seja, mediante o seu *ponto de vista*. Aplicada à expressão, esta tese implica que entre a expressão e a coisa expressa exista uma relação *indireta*, determinada não só pela existência de elementos comuns aos dois termos da relação expressiva, como também pelo ponto de vista do sujeito relativamente ao objeto da expressão³⁹⁷. Apesar de Leibniz não apresentar uma maior elucidação deste exemplo na correspondência com Arnauld, o facto de o referir permite depreender que – passados dez anos desde a sua primeira formalização conceptual – a expressão continua a ser compreendida segundo o modelo da *perspetiva*.

Não obstante, existem também pequenas diferenças entre cada uma das definições. Em primeiro lugar, se na primeira formalização conceptual Leibniz concebia a expressão como uma relação de correspondência geral entre as *disposições* (*habitudines*) da coisa expressa e da expressão, na segunda o autor refere a existência de uma “relação constante e regrada”, apontando para algo como uma *regra* que institui e valida a própria relação expressiva.

A referência à expressão enquanto *relação* (termo que Leibniz não utiliza especificamente em 1677) e a sua qualificação como algo *constante* e *regrado* não deixa de ser assinalável. Tal parece implicar que mais do que uma simples relação de correspondência, o autor submete a expressão a algo como uma *regra* ou *lei* que, por sua vez, possibilita a existência de uma relação *constante* – isto é, a existência de uma

³⁹⁶ Cf., *Quid sit idea*, A VI, iv, 1371. Outras ocorrências deste exemplo podem ser observadas nos seguintes escritos: *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, verão de 1703 – verão de 1705, II, viii, §13, A VI, vi, 131; *Essais de Theodicée*, 1710, §357, GM VI, 327; ou *Conséquences métaphysiques du principe de raison*, ca. 1712, §11, C 15.

³⁹⁷ Para uma análise mais detalhada sobre a conexão entre a noção de expressão e os conceitos de *perspetiva* ou *ponto de vista* veja-se a secção seguinte.

relação contínua que, perante a invariância da lei a que obedece, permite dar conta da *variedade* e da *variação* de cada termo da relação expressiva³⁹⁸.

Em segundo lugar, Leibniz deixa cair o termo *disposições* referindo-se agora ao “que se pode dizer” da coisa expressa e da expressão. Na verdade, continua a existir *algo* – que não é a coisa expressa ou a expressão em si mesma, mas que *está* presente em ambas – que medeia a relação entre os dois termos da relação expressiva. Enquanto tal, a relação expressiva continua a ser uma relação *mediada* por algo que existe em cada um dos seus termos e não uma relação direta entre a coisa expressa e a expressão. Contudo, uma vez que Leibniz altera a terminologia daquilo que se corresponde, cabe perguntar se esta diferença terminológica não corresponderá a algo mais do que uma simples alteração vocabular.

Com efeito, ao utilizar a expressão “aquilo que se pode dizer” Leibniz parece aludir mais especificamente às *propriedades* da coisa expressa e da expressão. No seu sentido mais estrito, uma propriedade constitui aquilo que se pode predicar de uma coisa. Ora, do ponto de vista linguístico, “aquilo que se pode dizer” de uma coisa não se encontra muito distante daquilo que, numa perspetiva lógica, se pode predicar da mesma. Como tal, a substituição do termo *disposições* pela expressão “aquilo que se pode dizer” de uma coisa, parece representar uma maior aproximação à noção de propriedade³⁹⁹. Não obstante, o facto de Leibniz não fazer nenhuma referência expressa ao termo *propriedade* não permite estabelecer uma conclusão final a este respeito.

Porém, mais do que estas pequenas diferenças e semelhanças, o aspeto que mais se destaca quando se compara a formalização conceptual de 1677 e a presente explicação dirigida a Arnauld reside na referência ao que “a expressão é”. Ao afirmar especificamente “a expressão é”, Leibniz efetua a passagem de uma conceção da

³⁹⁸ Ao utilizar os termos *variedade* e *variação* pretende-se dar conta não só da multiplicidade de coisas que podem ser expressas, mas também do *dinamismo* inerente à relação expressiva, o qual será abordado mais pormenorizadamente na secção seguinte.

³⁹⁹ Note-se, de resto, que a possibilidade de conceber as disposições como propriedades se encontra contemplada na nossa interpretação do *Quid sit idea*. O ponto que se pretende sublinhar aqui é que entre o termo geral “disposições” e a expressão “aquilo que se pode dizer” parece existir uma maior aproximação à conceção de *propriedade* – ou, em termos mais gerais, à noção de *predicado*.

expressão assente na consideração do verbo *exprimir* à determinação daquilo que ‘é uma expressão’.

Esta diferença não é de menor importância. Se o verbo *exprimir* designa essencialmente o *modus operandi* da expressão, a associação do verbo *ser* ao substantivo *expressão* reporta-se especificamente à sua definição. Em última análise, na medida em que se refere ao que a ‘expressão é’ – ou seja, àquilo que determina esta noção por relação a todas as outras –, não deixa de ser lícito considerar que, mais do que no *Quid sit idea*, é na correspondência com Arnauld que Leibniz apresenta de modo efetivo aquela que é a sua definição de expressão⁴⁰⁰.

Ora, segundo a passagem em análise, “a expressão é comum a todas as formas”. Além disso, a expressão “é um género do qual a perceção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são as espécies”. Numa mesma passagem, Leibniz apresenta duas definições complementares da expressão que, no seu conjunto, permitem compreender não só o alcance desta noção, mas também o detalhe da sua composição.

A primeira parte da definição identifica os sujeitos aos quais a expressão pode ser atribuída. Ao afirmar que a “expressão é comum a todas as formas”, Leibniz indica especificamente qual o sujeito da expressão: a *forma* – ou, em rigor, a forma substancial. Importa recordar que o autor atribui uma forma substancial a todos os seres animados⁴⁰¹. Como o próprio observa, na matéria infinitamente divisível não é possível determinar uma parte, por mais pequena que seja, onde não existam corpos animados ou pelo menos dotados de uma forma substancial⁴⁰².

⁴⁰⁰ Segundo Mark Kulstad, um dos problemas associados ao modo como Leibniz geralmente define a expressão assenta no facto de todas as passagens associadas à definição desta noção configurarem “definições contextuais”, ou seja, não é tanto o termo “expressão” que é definido, mas antes a formulação “uma coisa exprime uma outra”. Cf. KULSTAD, M. (1977), p. 58. Segundo a nossa interpretação, esse problema é ultrapassado justamente na passagem em análise, dado que Leibniz utiliza concretamente a formulação “a expressão é”.

⁴⁰¹ Cf. cap. anterior.

⁴⁰² «[J]e tiens que le nombre des ames est tout à fait infini et que la matiere estant divisible sans fin on n’y peut assigner aucune partie si petite où il n’y ait dedans un corps animé, ou au moins doué d’une Entelechie ou *forme substantielle*». Esboço de uma carta a Arnauld, setembro de 1687, A II, ii, 233. Uma formulação semelhante pode ser encontrada na carta enviada a Arnauld a 9 de outubro de 1687, A II, ii, 249.

Por conseguinte, das partículas mais elementares do universo às células, dos animais aos homens, tudo o que é dotado de um ‘princípio de ação próprio’ é detentor de uma *forma*. Por seu turno, tudo aquilo que possui uma forma é expressivo ou capaz de exprimir. A expressão é assim instituída de um carácter *universal*: não há nada no universo em cuja composição não entre uma variedade infinita de formas, formas estas que comungam da mesma natureza expressiva.

Por sua vez, a determinação desta natureza – isto é, a especificação precisa do que constitui a expressão – aparece na segunda parte da definição. A expressão “é um género do qual a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são as espécies”. Por outras palavras, a expressão é uma categoria geral modalizada na *percepção*, no *sentimento* e na *intelecção*.

Um ponto relevante a ter em conta no modo como Leibniz apresenta a segunda parte desta definição reside justamente na determinação da expressão através das suas espécies. O facto de apresentar esta formulação específica – e não outra – parece implicar que o próprio conceito de expressão não se deixa subsumir a outro conceito mais simples (ou traduzir num qualquer sinónimo que o possa explicar com mais clareza). Com efeito, não deixa ser possível questionar até que ponto é que esta noção de expressão – de certo modo diversa daquela que analisámos na primeira parte – constitui ou não uma *noção simples*. Se as concepções de “percepção natural”, “sentimento animal” e “conhecimento intelectual” podem sempre ser decompostas na noção de expressão, a decomposição desta noção em si mesma não parece ser possível. Por outras palavras, se fosse possível decompor o conceito de expressão em outros conceitos mais simples, que conceitos seriam esses? A questão permanece em aberto.

Ainda assim, tendo em conta as suas espécies, parece possível afirmar – por aproximação, i.e., sem um rigor conceptual absoluto – que a expressão é algo como uma *atividade percetiva* que, na medida da sua perfeição, poderá constituir-se como uma simples “percepção” sem qualquer tipo de determinação, um “sentimento” instituído de recordação, ou um “conhecimento” enquanto expoente máximo da intelecção. A expressão apresenta-se assim como algo suscetível de gradação consoante o *grau de perfeição* que lhe inere.

Observe-se, no entanto, que apesar de Leibniz atribuir a capacidade de exprimir a todas as formas, nem todas as formas são dotadas de sentimento e menos ainda de conhecimento e inteção. Como tal, cada uma das espécies da expressão diferencia-se não só pelo seu próprio grau de perfeição, como também pela perfeição das formas das quais procedem.

Em suma, ao procurar clarificar a noção de expressão, Leibniz volta a defini-la em termos gerais como uma relação de correspondência. Contudo, a partir de 1686-1687 o autor reporta esta relação a algo como uma capacidade percetiva – suscetível de diferentes graus de perfeição – que, por seu turno, constitui a natureza da forma substancial, fundando a natureza expressiva da substância.

A este respeito, convém destacar a diferença entre forma substancial e substância no que diz respeito à década de 1680. A forma substancial a que Leibniz faz referência não é em si mesma uma substância, mas antes algo que *faz parte* da substância⁴⁰³. No entanto, tal como é a unidade da forma substancial que funda a unidade da substância⁴⁰⁴, parece-nos lícito afirmar que é a natureza expressiva da forma que funda o que Leibniz considera ser a natureza – *expressiva* – da substância. Por conseguinte, a substância é expressiva na medida em que na sua composição entra uma forma cuja natureza é precisamente *exprimir*.

Porém, a determinação desta *natureza* coloca-nos perante novas interrogações: dadas as diferenças entre a percepção, o sentimento e a inteção, o que é que une cada uma destas espécies de expressão? Por outras palavras o que é que se encontra implicado na conceção de expressão que permite identificá-la como um género que envolve três espécies tão distintas? É na resposta a estas questões que se desvelará a relevância da noção de expressão no seio da metafísica leibniziana.

⁴⁰³ Relativamente à noção de forma substancial é importante ressaltar que apesar de em 1686 Leibniz a conceber como parte da substância – nomeadamente da *substância corporal* –, o autor não conserva exatamente esta conceção nos seus escritos posteriores. Como se pode observar nos *Essais de Theodicée*, de 1710, ou nos textos de 1714 (como os *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison* ou a *Monadologie*), Leibniz abandonará a conceção de forma substancial a favor das noções de *substância simples* ou *mónada*. Embora estas últimas noções mantenham algumas características em comum com a noção de forma substancial, existirão diferenças importantes no que concerne o seu pormenor. Sobre estas noções cf., por exemplo, *Essais de Theodicée*, 1710, “Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison”, §10, GP VI, 56; *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, 1714, §§1-2, GP VI, 598; ou *Monadologie*, 1714, §§1-17, GP VI, 607-609.

⁴⁰⁴ Cf. cap. anterior.

7.2 O detalhe metafísico da expressão

Como se indicou, ao considerar especificamente a natureza da substância, Leibniz refere quatro das suas propriedades fundamentais: a imperecibilidade; a individualidade; a indivisibilidade; e a expressão⁴⁰⁵. Deste modo, a partir da década de 1680 as noções de substância e de expressão tornam-se indissociáveis no seio da metafísica leibniziana. Se a conceção de substância constitui um conceito chave do pensamento metafísico de Leibniz, a expressão – na medida em que constitui a natureza da substância – é igualmente investida de um carácter central no seio do mesmo. A consideração da substância não se pode dar sem referência à expressão, nem a expressão se pode elucidar sem referência à substância. Os dois conceitos vão a par. De acordo com o autor:

[T]oda a substância é como um mundo inteiro e como um espelho de Deus, ou melhor de todo o universo, que cada uma exprime à sua maneira, tal como uma mesma cidade é diversamente representada segundo as diferentes situações daquele que a olha.⁴⁰⁶

Cada substância é como um “mundo inteiro” e como “um espelho de Deus” dada a sua capacidade de exprimir. Um aspeto crucial da natureza expressiva da substância encontra-se na inclusão do “mundo inteiro” em cada expressão, segundo a perspetiva individual de cada substância.

A inclusão do mundo inteiro em cada expressão é um dos fatores mais relevantes na consideração da expressão enquanto género. Cada espécie da expressão, independentemente do seu grau de perfeição, comporta o mundo inteiro, tornando-se nesse sentido universal. Dito de outro modo, a universalidade da expressão é um traço comum a todas as suas espécies – determinando, num certo sentido, a essência da própria expressão.

⁴⁰⁵ Cf. *Discours de métaphysique*, §IX, A VI, iv, 1541-1542.

⁴⁰⁶ «[T]oute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu pres comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde». *Ibid.*, §IX, A VI, iv, 1542.

Por sua vez, a noção de expressão enquanto *perspetiva* ou *ponto de vista* de uma determinada substância constitui uma outra ideia fundamental da doutrina leibniziana da expressão⁴⁰⁷. É pela perspetiva que cada substância se individualiza e distingue das demais. Na medida em que todas as substâncias expressam o mesmo universo, a diferença entre cada expressão assenta na singularidade intransmissível de cada ponto de vista. Um ponto de vista fundado na *situação individual* de cada substância por relação ao mundo que a mesma “espelha”, refletindo-o em cada expressão. A este ponto de vista Leibniz acrescenta que cada substância exprime confusamente tudo o que acontece no universo, «passado, presente ou futuro, o que tem uma certa semelhança a uma percepção ou conhecimento infinito»⁴⁰⁸. O infinito encontra-se assim, num certo sentido, ‘reduplicado’ em cada substância.

À universalidade e individualidade de cada expressão acresce a correspondência entre todas as substâncias. Como todas as substâncias se *entre-exprimem*, acomodando-se entre si, é possível dizer que cada substância estende o seu poder sobre todas as outras imitando a onipotência divina⁴⁰⁹. Se, por um lado, a expressão de cada substância exprime todas as outras substâncias e as suas respetivas expressões, por outro, todas as outras substâncias exprimem a expressão de cada substância particular. Neste sentido, uma modificação na expressão de uma determinada substância comporta uma alteração na expressão de todas as outras. Cada variação expressiva implica assim uma mudança do todo.

Com base na inclusão da infinitude espaciotemporal do universo em cada expressão – e na exigência de uma *variedade* e de uma *variação* expressiva que se efetua concomitantemente entre o individual e o universal – Leibniz dirá que cada

⁴⁰⁷ Uma análise mais detalhada sobre as implicações da noção de perspetiva na doutrina leibniziana da expressão pode ser encontrada em ESQUISABEL, O. M. (2016), p. 73-87. Para uma leitura geral da noção de perspetiva no pensamento de Leibniz, cf. DEBUICHE, V. (2013), p. 359-385; HERRERA CASTILLO, L. (2016), p. 109-149; NICOLÁS, J. A. (2016), p. 17-32; RODRÍGUEZ HURTADO, R. (2021); e SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M. (2016), p. 86-108.

⁴⁰⁸ «On peut même dire que toute substance (...) exprime quoyque confusement tout ce qui arrive dans l’univers, passé, present ou avenir, ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connoissance infinie». *Discours de métaphysique*, §IX, A VI, iv, 1542.

⁴⁰⁹ «[T]oute substance (...) exprime quoyque confusement tout ce qui arrive dans l’univers (...) et comme toutes les autres substances expriment celley à leur tour et s’y accommodent, on peut dire qu’elle étend sa puissance sur toutes les autres à l’imitation de la toute puissance du Createur». *Ibidem*.

substância imita, até certo ponto, a onipotência e a onisciência divinas⁴¹⁰. Com efeito, na conceção de expressão é possível observar pelo menos três dimensões da *universalidade*: i) a atribuição da expressão é comum a todas as formas – sendo que não há nenhuma parte da matéria onde não exista uma multiplicidade infinita de formas; ii) cada substância exprime todo o universo, conjuntamente com as expressões de cada substância na sua variedade e variação espaciotemporal; e iii) cada modificação numa expressão individual implica uma alteração de todas as expressões, dotando a *entre-expressão* de um carácter universal.

Por conseguinte, tal como a onipotência e a onisciência divinas, a expressão de cada substância pode ser considerada *universal* no seu ‘poder’ e *infinita* no seu alcance – ainda que o seja somente de um modo confuso, inconsciente e limitado. Importa sublinhar, contudo, que além da evidente diferença em perfeição entre a expressão de cada substância particular e a expressão divina, existe uma outra diferença fundamental entre as duas. Cada substância individual acede apenas ao seu *ponto de vista* intransmissível, ao passo que Deus acede não só a cada ponto de vista particular, como também à visão distinta da totalidade das perspetivas em todos os momentos num momento só.

Com efeito, é em Deus que se encontra o fundamento de cada ponto de vista particular. Como é referido no §XIV do *Discurso de Metafísica*, Deus na sua onisciência contempla o mundo de todas as maneiras possíveis. Sempre que Deus queira atualizar o seu pensamento, o resultado de cada uma das suas visões do universo – onde este aparece como algo observado a partir de um certo lugar – é uma substância que exprime o universo conforme essa visão⁴¹¹. Cada expressão corresponde assim a uma visão de Deus, atualizada mediante o seu decreto.

Será com base neste fundamento divino que Leibniz irá justificar a verdade inerente a cada expressão. Na medida em que não existe nenhuma expressão que não

⁴¹⁰ «[T]oute substance porte en quelque façon le caractere de la sagesse infinie et de la toute puissance de Dieu, et l’imite autant qu’elle en est susceptible». *Ibidem*.

⁴¹¹ «Dieu tournant pour ainsi dire de tous costés et de toutes les façons le systeme general des phenomenes qu’il trouve bon de produire pour manifester sa gloire, et regardant toutes les faces du monde de toutes les manieres possibles, puisqu’il n’y a point de rapport qui échappe à son omniscience, le resultat de chaque veue de l’univers, comme regardé d’un certain endroit, est une substance qui exprime l’univers conformement à cette veue, si Dieu trouve bon de rendre sa pensée effective, et de produire cette substance». *Ibid.*, §XIV, A VI, iv, 1549-1550.

tenha já sido contemplada por Deus, e dado que a visão divina é sempre verdadeira, todas as expressões tornadas atuais também o são⁴¹². Para o autor, o erro não se encontra propriamente na expressão – fundada na visão de Deus e no seu decreto –, mas na imperfeição do juízo dos espíritos racionais. Dito de outro modo, a origem do erro encontra-se na imperfeição do espírito do qual deriva⁴¹³. A expressão em si mesma é sempre verdadeira. Tal como na primeira parte desta exposição, a expressão surge também aqui como o campo privilegiado para a inquirição em torno da verdade⁴¹⁴. No entanto, o que em 1677 se anunciava somente como uma possibilidade, em 1686 torna-se uma realidade alicerçada na visão divina.

Note-se, de resto, que é a partir do fundamento divino da expressão que Leibniz procurará demonstrar outra característica essencial da noção de expressão: a *correspondência* entre as expressões de diferentes substâncias – consubstanciada na noção de *entre-expressão*. Se, por um lado, Leibniz sustenta que a expressão de cada substância é absolutamente independente de todas as outras substâncias, por outro, o autor afirma que as expressões de todas as substâncias se correspondem absolutamente em virtude do seu fundamento divino. Vejamos este argumento com maior detalhe.

Segundo Leibniz, cada substância é absolutamente independente de tudo à exceção de Deus⁴¹⁵. Na medida da sua independência, todos os fenómenos de uma substância – tudo o que lhe possa acontecer, passado, presente e futuro – são apenas consequências do seu ser ou da sua *noção completa*⁴¹⁶. Como o autor observa:

[T]udo o que acontece à alma e a cada substância é uma consequência da sua noção, portanto, a própria ideia ou essência da alma implica que todas as suas

⁴¹² Como Leibniz refere imediatamente a seguir à passagem mencionada na nota anterior, «comme la veue de Dieu est tousjours veritable, nos perceptions le sont aussi». *Ibid.*, §XIV, A VI, iv, 1550.

⁴¹³ De acordo com o autor, «ce sont nos jugemens, qui sont de nous (...) qui nous trompent». *Ibidem*.

⁴¹⁴ Cf. cap. 4 e 5.

⁴¹⁵ «[C]haque substance est comme un Monde à part, independant de tout autre chose hors de Dieu». *Discours de métaphysique*, §XIV, A VI, iv, 1550.

⁴¹⁶ «[T]out ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de nostre estre». *Ibidem*.

aparências ou percepções lhe devam nascer (*espontaneamente*) da sua própria natureza.⁴¹⁷

Em rigor metafísico, tudo o que acontece a cada substância é apenas uma decorrência da sua noção completa. Dado que a noção completa de uma substância encerra todos os seus predicados – neles incluindo a expressão de cada fenómeno particular, assim como a expressão de todo o universo –, uma substância particular não pode verdadeiramente agir sobre outra substância, ou sofrer a ação de outra substância sobre si⁴¹⁸. Em boa verdade, encontra-se aqui uma primeira formulação da tese que Leibniz eternizará quase trinta anos após a redação do *Discours de métaphysique* ao afirmar que «[a]s mónadas não têm janelas pelas quais alguma coisa possa entrar ou sair»⁴¹⁹.

Porém, se entre cada substância não é possível existir uma verdadeira interação causal, Leibniz não deixa de sublinhar que «as percepções ou expressões de todas as substâncias se *entre-correspondem*»⁴²⁰. Em última análise, a única causa externa que pode atuar sobre cada substância é Deus, e é em Deus que se encontra o fundamento da correspondência entre todas as substâncias⁴²¹. Por conseguinte, na

⁴¹⁷ «[T]out ce qui arrive à l'ame et à chaque substance, est une suite de sa notion, donc l'idée même ou essence de l'ame porte que toutes ses apparences ou perceptions luy doivent naître (*sponte*) de sa propre nature». *Ibid.*, §XXXIII, A VI, iv, 1582.

⁴¹⁸ «[U]ne substance particuliere n'agit jamais sur une autre substance particuliere, et n'en patit non plus si on considere, que ce qui arrive à chacune n'est qu'une suite de son idée ou notion complete toute seule, puisque cette idée enferme deja tous les predcats ou evenemens, et exprime tout l'univers». *Ibid.*, §XIV, A VI, iv, 1551. Na verdade, Leibniz vai ainda mais longe referindo que «rien ne nous peut arriver que des pensées et [des] perceptions, et toutes nos pensées et perceptions futures ne sont que des suites quoyque contingentes de nos pensées et perceptions precedentes». *Ibid.*, §XIV, A VI, iv, 1551. Como Leibniz dirá em 1714, não é possível encontrar outra coisa nas substâncias simples a não ser as suas percepções e respetivas mudanças (cf. *Monadologie*, §17, GP VI, 609). Ao referir que tudo o que nos pode acontecer são pensamentos e percepções, Leibniz parece anunciar no *Discours de métaphysique* a passagem da *Monadologie* onde sustenta que toda a atividade de uma substância se reduz à percepção e à apetição (enquanto princípio de mudança) – isto é, que toda a atividade de uma determinada substância é simplesmente *exprimir*. Sobre este aspeto, veja-se ainda a epígrafe ao §XV do *Discours de métaphysique*, A VI, iv, 1553.

⁴¹⁹ Ao referir que «[i]l n'y a pas moyen (...) d'expliquer, comment une Monade puisse être alterée ou changée dans son interieur par quelque autre creature», Leibniz acrescenta, «[l]es Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir». *Monadologie*, §7, GP VI, 607.

⁴²⁰ «Cependant il est tres vray que les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entrerepondent». *Discours de métaphysique*, §XIV, A VI, iv, 1550. Sublinhado nosso.

⁴²¹ «Or il n'y a que Dieu, de qui tous les individus emanent continuellement (...) qui soit cause de cette correspondance de leur phenomenes, et qui fasse, que ce qui est particulier à l'un, soit public à tous, autrement il n'y auroit point de liaison». *Ibid.*, §XIV, A VI, iv, 1550-1551. De resto, como Leibniz refere a Arnauld, a correspondência entre substâncias é uma das mais fortes provas da existência de Deus. Segundo o autor, «cette correspondance mutuelle des differentes substances (qui ne sçauoient agir

medida da sua correspondência – ou *entre-expressão* –, todas as substâncias comungam na expressão do mesmo universo e do mesmo curso de acontecimentos.

Ora, esta *correspondência não causal* entre substâncias parece suscitar um impasse. Se todas as substâncias exprimem o mesmo universo, contendo em si mesmas tudo o que nele existe, existiu ou existirá, segue-se que as expressões de cada substância deverão à partida conter as mesmas propriedades, caso contrário não existiria uma verdadeira correspondência entre todas as expressões. Porém, se todas as expressões partilharem as mesmas propriedades, cada expressão parece perder a sua individualidade diferindo apenas em número.

Por outras palavras, a correspondência entre as expressões de cada substância, assente na expressão de todo o universo, parece comprometer o princípio leibniziano da *identidade dos indiscerníveis*. Segundo este princípio, «*não pode haver na natureza duas coisas singulares diferentes só em número*»⁴²². Se todas as expressões exprimem o mesmo universo, partilhando, portanto, as mesmas propriedades, o que é que distingue ou individualiza uma determinada expressão perante as demais?

Leibniz responde a este problema recorrendo à noção de *proporcionalidade* e à especificidade de cada *ponto de vista*. Para o autor, o facto de todas as substâncias exprimirem o mesmo universo não implica necessariamente que as expressões sejam *perfeitamente semelhantes*. Na verdade, basta que sejam *proporcionais*⁴²³. Mas o que é que as diferencia exatamente? A *perspetiva* ou o *ponto de vista*. Se é certo que todas as expressões exprimem o mesmo universo, é o ponto de vista sobre esse mesmo

l'une sur l'autre à parler dans la rigueur metaphysique, et s'accordent neantmoins comme si l'une agissoit sur l'autre) est une des plus fortes preuves de l'existence de Dieu, ou d'une cause commune (...) Autrement les phenomenes des esprits differens ne s'entraccorderoient point, et il y auroit autant de systemes que de substances, ou bien ce seroit un pur hazard, s'ils s'accordoient quelques fois». Carta a Arnould, 9 de outubro de 1687, A II, ii, 245.

⁴²² Como Leibniz afirma, «*non dari posse in natura duas res singulares solo numero differentes*. Utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est». *Primae veritates* (escrito identificado pela Edição da Academia como *Principia logico-metaphysica*), primavera-outono de 1689 (?), A VI, iv, 1645. Cf. igualmente, *Discours de métaphysique*, §IX, A VI, iv, 1541.

⁴²³ «[Q]uoique tous <les substances> expriment les mêmes phenomenes, ce n'est pas pour cela que leur expressions soyent parfaitement semblables, mais il suffit qu'elles soyent *proportionnelles*, comme plusieurs spectateurs croient voir la même chose, et s'entendent en effect, quoique chacun voye et parle selon la mesure de sa veue». *Discours de métaphysique*, §XIV, A VI, iv, 1550. Sublinhado nosso.

universo que diferencia o que em cada expressão é expresso com maior ou menor distinção, distinguindo e individualizando cada expressão.

De acordo com Leibniz, nós atribuímo-nos os fenómenos que exprimimos mais perfeitamente, atribuindo igualmente a cada substância aquilo que cada uma exprime melhor⁴²⁴. Neste sentido, apesar de uma substância exprimir todos os fenómenos que existem no universo, cada substância exprime mais distintamente – i.e. com maior perfeição – os fenómenos que se atribui a si mesma⁴²⁵. Consequentemente, no interior de um determinado ponto de vista, aquilo que é expresso com maior distinção reporta-se aos fenómenos que a substância se atribui a si mesma.

Pense-se no seguinte exemplo: para uma determinada substância *A*, num determinado momento *t*, a expressão do fenómeno *f* – que é atribuído à substância *A* – será mais perfeita do que a expressão de *f* em *t* pela substância *B* – à qual este fenómeno, no uso comum da linguagem, não se atribui. O facto deste fenómeno ser atribuído a *A* implica que, no momento em que este ocorre, *A* o irá expressar mais perfeitamente, enquanto *B* o expressará com menor perfeição⁴²⁶.

Por conseguinte, se é o ponto de vista de cada substância o que determina aquilo que em cada expressão se encontra expresso com maior ou menor perfeição, é possível concluir que a noção de ponto de vista concentra em si não só a *universalidade* da expressão, como também a limitação que a *individualiza*. Como Leibniz refere, «uma substância que é de uma extensão infinita, na medida em que exprime tudo, torna-se limitada pelo modo da sua expressão mais ou menos

⁴²⁴ Cf. *ibid.*, §XV, A VI, iv, 1553.

⁴²⁵ Note-se, porém, que nem todas as substâncias são dotadas de *apercepção* no sentido mais básico do termo, isto é, nem todas as substâncias são capazes de distinguir um “eu” que se diferencia de tudo o resto. Como tal, nem todas as substâncias são dotadas da capacidade de atribuir determinados fenómenos a si mesmas, dado não possuírem sequer consciência da sua própria individualidade ou daquilo que são.

⁴²⁶ Note-se, contudo, que este exemplo não deixa de ser problemático, justamente por se afastar do rigor metafísico. Dado que todas as substâncias expressam todo o universo, no rigor da verdade metafísica, todos os fenómenos podem de certo modo ser atribuídos a todas as substâncias. Do mesmo modo que um determinado fenómeno é mais perfeitamente expresso pela substância *A*, a verdade é que o mesmo não deixa de ser expresso pela substância *B*, ainda que com menor perfeição. A possibilidade de *A* e *B* exprimirem o mesmo fenómeno – ainda que com diferentes graus de perfeição – implica, em última análise, que o mesmo possa ser atribuído tanto a *A* como a *B*. Por outras palavras, no rigor da metafísica, não deixa de ser possível sustentar que *f* pertence legitimamente tanto a *A* como a *B*, o que em certa medida retira força ao argumento da “atribuição”. Se o que é atribuído a *B* também pode ser atribuído a *A*, que razão pode ser apresentada para *A* exprimir *f* em *t* com um maior grau de perfeição?

perfeita»⁴²⁷. O grau de perfeição de uma determinada expressão opera sobre esta enquanto limite. Se é certo que a expressão implicada num determinado ponto de vista comporta o universo inteiro, é na ‘*situação do ponto*’ – i.e. na particularidade da perspectiva – que se encontra a (*de*)*limitação* do grau de perfeição daquilo que é expresso. Neste sentido, aquilo que limita a expressão de uma determinada substância é também o que a individualiza em relação às demais⁴²⁸.

De resto, é com base no grau de perfeição de cada expressão, em cada momento, que Leibniz se reporta à interação entre substâncias – ainda que, como se indicou, no rigor metafísico nenhuma substância particular possa verdadeiramente *agir* sobre outra substância. Dado que a cada momento se atribui a cada substância aquilo que a mesma expressa mais perfeitamente, é possível dizer que as substâncias se limitam entre si e, como tal, que as substâncias não só agem umas sobre as outras, como também são obrigadas a acomodar-se entre si⁴²⁹. Com base neste raciocínio Leibniz conclui que «pode acontecer que uma mudança que aumenta a *expressão* de uma <substância>, diminua a <*expressão*> de outra»⁴³⁰.

De acordo com o autor, quando uma substância *age* – entendendo-se agir por exprimir mais perfeitamente –, acontece uma mudança que afeta todas as substâncias e respetivas expressões. A substância que alcança um grau maior de perfeição, ou uma expressão mais perfeita, exerce o seu poder e *age*, ao passo que aquela que passa a um grau menor de perfeição revela a sua fraqueza e *sofre*⁴³¹. Embora as noções de *ação* e *paixão* encerrem uma dialética cuja acuidade metafísica é no mínimo disputável, a ideia de que todas as expressões e todas as suas alterações se entre-correspondem – ‘*como se*’ existisse uma verdadeira ação entre substâncias – é

⁴²⁷ «[U]ne substance qui est d’une étendue infinie, entant qu’elle exprime tout, devient limitée par la maniere de son expression plus ou moins parfaite». *Discours de métaphysique*, §XV, A VI, iv, 1553.

⁴²⁸ Um argumento idêntico pode ser encontrado em HERRERA CASTILLO, L. (2016), p. 109-149.

⁴²⁹ Cf., *Discours de métaphysique*, §XV, A VI, iv, 1553-1554.

⁴³⁰ «[I]l peut arriver qu’un changement qui augmente l’*expression* <d’une substance>, diminue celle <l’*expression*> de l’autre». *Ibid.*, §XV, A VI, iv, 1554. Sublinhado nosso.

⁴³¹ «[C]haque chose quand elle exerce sa vertu ou puissance, c’est à dire quand elle agit, change en mieux, et s’étend, entant qu’elle agit, lors donc qu’il arrive un changement dont plusieurs substances sont affectées (comme en effect tout changement les touche toutes). Je croy qu’on peut dire que celle qui immédiatement par là passe à un plus grand degré de perfection ou à une expression plus parfaite, exerce sa puissance, et *agit*, et celle qui passe à un moindre degré, fait connoistre sa foiblesse, et *patit*». *Ibidem*.

importante para compreender o modo como Leibniz compreende a união entre a alma e o corpo, assim como *dinamismo expressivo* interno a cada substância.

No que diz respeito à união entre a alma e o corpo, parece existir um certo paralelismo entre a correspondência das expressões de todas as substâncias e a correspondência entre os estados da alma e os estados do corpo. Tal como não existe uma interação *real* entre substâncias, também não existe uma influência *real* do corpo sobre a alma. Como Leibniz observa, não é possível que as alterações na massa extensa a que chamamos o ‘nosso corpo’ possam ter algum efeito sobre a alma⁴³². Uma vez que tudo o que acontece a cada substância é uma sequência da sua noção individual – i.e. da sua *noção completa* –, todas as suas percepções ou expressões devem nascer *espontaneamente* da sua própria natureza, em total correspondência com tudo o que acontece no universo⁴³³.

Neste contexto, a noção de *espontaneidade* ocupa um lugar de destaque, dado sublinhar a *autonomia* de cada substância, justificando ao mesmo tempo o carácter *dinâmico* da expressão. Cada substância possui a sua série individual de expressões. Por sua vez, cada série – e respetiva ordem – é independente de tudo à exceção de Deus⁴³⁴. Na verdade, mesmo por relação a Deus, a dependência de cada série reside apenas na passagem do possível ao atual. Uma vez atualizada, a série de expressões de cada substância deverá *progredir* por si mesma. No entanto, o que é que justifica esta progressão? Na medida em que cada substância é dotada de *espontaneidade*, a passagem de uma expressão a outra assenta na sua própria natureza, não necessitando da intervenção de qualquer outra entidade ou qualquer ato extraordinário de Deus para que a progressão na sua série individual de expressões seja possível⁴³⁵. Por conseguinte, é na espontaneidade que se encontra o fundamento

⁴³² «[A]ussi n’est il pas possible que les changemens de cette masse étendue qui est appellée nostre corps, fassent rien sur l’ame, ny que la dissipation de ce corps detruise ce qui est indivisible». *Ibid.*, §XXXII, A VI, iv, 1581.

⁴³³ «[T]out ce qui arrive à l’ame et à chaque substance, est une suite de sa notion, donc l’idée même ou essence de l’ame porte que toutes ses apparences ou perceptions luy doivent naistre (*sponte*) de sa propre nature, et justement en sorte qu’elles répondent d’elles mêmes à ce qui arrive dans tout l’univers». *Ibid.*, §XXXIII, A VI, iv, 1582.

⁴³⁴ Como Leibniz refere, «toute substance a une parfaite *spontanéité* (qui devient liberté dans les substances intelligentes), que tout ce qui luy arrive est une suite de son idée ou de son estre, et que rien ne la determine excepté Dieu seul». *Ibidem*. Sublinhado nosso.

⁴³⁵ Note-se que o carácter *espontâneo* da substância adquire ainda mais relevo na década de 1690, quando Leibniz o associa à noção de *força* (uma noção que será crucial na fundação da sua *dinâmica*).

do dinamismo próprio à expressão, dinamismo este que, por sua vez, opera segundo a concepção leibniziana de *apetição* – i.e., algo como um *impulso interno* à passagem de uma expressão a outra⁴³⁶.

Porém, apesar de afirmar que «as almas não alteram nada na ordem dos corpos, nem os corpos na ordem das almas»⁴³⁷ – sendo que uma influência mútua entre a alma e o corpo não seria sequer explicável⁴³⁸ –, Leibniz também refere que cada alma exprime mais perfeitamente tudo aquilo que acontece ao corpo que a ela se encontra associado⁴³⁹. Para o autor é justamente em virtude do corpo a que a alma se encontra associada, e da relação de todos os outros corpos a este corpo, que cada

Segundo o autor, a natureza da forma substancial consiste na *força*. Deus criou a substância dotando-a de uma de uma natureza ou *força interna* que lhe permite reproduzir com ordem tudo o que lhe irá acontecer, sem o auxílio de qualquer outra criatura (cf. *Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, junho de 1695, GP IV, nomeadamente 478-479 e 484-485). Em 1714 Leibniz dirá que esta capacidade de representar espontaneamente deve-se a um *princípio interno*, sem o qual a substância não poderia sequer estar sujeita à mudança (cf. *Monadologie*, §§10-11, GP VI, 608).

⁴³⁶ Como Leibniz refere na *Monadologie*, «[l']action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé *Appetition*; il est vray, que l'appetit ne sauroit tousjours parvenir entierement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient tousjours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles». *Monadologie*, §15, GP VI, 609. A apetição pode assim ser concebida como a ação derivada do carácter espontâneo da substância. No entanto, a sua interpretação mais precisa encontra-se, a nosso ver, nas palavras de Adelino Cardoso. Segundo o autor, «[a]petição e percepção são (...) indissociáveis. A apetição é o *operador da passagem* de percepção em percepção, mas ela não advém extrinsecamente, sendo antes uma componente intrínseca da percepção. (...) Ela é o *estrato mais arcaico*, o exercício do princípio interno do qual decorrem todas as operações do ser monádico. É *pura operatividade*, sem um *correlato objectal*, a tensão inerente ao estado *afectivo* enquanto tal». CARDOSO, A. (2005), 280. Sublinhado nosso. A apetição situa-se assim a um nível *pré-intencional*. Como Adelino Cardoso também sublinha, «[a] apetição qualifica o visar do objeto perceptivamente apreendido, mas não é ainda esse visar, é um simples *regulador* da actividade intencional (...) Em rigor ela não é uma acção já que todas as acções se reduzem às percepções e respectivas mudanças, mas um termo *mediador* entre um princípio gerador da acção e o seu resultado fenomenal: é a *efectividade do princípio*». *Ibid.*, 280-281. Sublinhado nosso. Consequentemente, a apetição em si mesma, ainda que indissociável da percepção, não pode ser anulada ou meramente reduzida ao plano geral da percepção. Para duas leituras significativamente diferentes daquela que aqui se apresenta, cf. FERRO, N. (2001), 402, e GAUDEMAR, M. (1994), 106-107.

⁴³⁷ «[L]es ames ne changent rien dans l'ordre des corps ny les corps dans celuy des ames». Esboço de uma carta a Arnauld, 8 de dezembro de 1686, A II, ii, 114.

⁴³⁸ *Ibid.*, A II, ii, 113. Como Leibniz afirma num outro escrito, «[i]n rigore dici potest, nullam substantiam creatam in aliam exercere actionem metaphysicam seu influxum. (...) Posita etiam diversitate animae et corporis, hinc explicari potest unio eorum sine Hypothesi vulgari influxus, quae intelligi non potest, et sine Hypothesi causae occasionalis, quae Deum ex machina advocat». *Primae veritates (Principia logico-metaphysica)*, A VI, iv, 1647.

⁴³⁹ Segundo o autor, todas almas «répondent d'elles mêmes à ce qui arrive dans tout l'univers, mais plus particulièrement et plus parfaitement à ce qui arrive dans le corps qui luy est affecté». *Discours de métaphysique*, §XXXIII, A VI, iv, 1582.

alma exprime todo o universo do modo que lhe é individual⁴⁴⁰. É na relação com o ‘corpo próprio’ – e na singularidade do modo como este corpo se encontra relacionado com todos os outros corpos – que se encontra o fundamento do ponto de vista de cada substância e, como tal, o fundamento da própria individualidade de cada expressão.

Evidentemente, o rigor metafísico desta última asserção não deixa de ser problemático. Existe ou não uma interação entre o corpo e a alma? Leibniz dir-nos-á que não. O que existe é, como acima se mencionou, uma correspondência absoluta entre os estados do corpo e os estados da alma. Uma correspondência que, de resto, constitui aquilo que Leibniz designa como a *hipótese da concomitância* ou a *hipótese dos acordos*, cujo fundamento se encontra em Deus⁴⁴¹. No entanto, se o que existe é apenas uma relação de correspondência, não deixa de ser lícito perguntar qual a real importância, ou melhor, qual a real *efetividade* do corpo na determinação da perspectiva ou ponto de vista de uma dada substância.

Ainda assim, é na correspondência entre a alma e o corpo a que se encontra associada (e na relação deste corpo com todos os outros corpos) que Leibniz identifica a razão pela qual deverá existir um inexpugnável *sentimento de confusão* em todas as percepções ou expressões. Dado que cada corpo recebe a impressão de todos os outros corpos sobre o seu, cada substância – em perfeita concordância com o corpo a que se encontra associada – deverá exprimir a infinita variedade de impressões recebidas pelo corpo. Uma vez que tal variedade se manifesta por uma infinidade de percepções, sendo impossível a um ser criado – e, portanto, ‘limitado’ – atender a tudo em

⁴⁴⁰ «[C]’est en quelque façon et pour un temps, suivant le rapport des autres corps au sien, que l’ame exprime l’état de l’univers». *Ibidem*. A mesma tese será avançada por Leibniz em 1702 (mais de 15 anos depois da redação do *Discours de métaphysique*) na correspondência com Burchard De Volder. Como Leibniz refere ao seu interlocutor, «[d]octrinam meam quomodo quodlibet corpus omnia alia exprimat, et quomodo quaelibet anima vel Entelechia exprimat et suum corpus, et per ipsum alia omnia, videris pulchre perspexisse». Carta a De Volder, 5 de dezembro de 1702, A II, iv, 136.

⁴⁴¹ «Deus ab initio condidit animam pariter et corpus tanta sapientia et tanto artificio, ut ex ipsa cujusque prima constitutione notioneve omnia quae in uno fiunt per se perfecte respondeant omnibus quae in altero fiunt, perinde ac si ex uno in alterum transiissent, quam ego *Hypothesin concomitantiae* appello». *Primae veritates (Principia logico-metaphysica)*, A VI, iv, 1647. Uma formulação idêntica – onde Leibniz designa a *hipótese da concomitância* como *hipótese dos acordos* – pode ser encontrada no *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’ame et le corps*, GP IV, 485. Sobre esta hipótese Leibniz dirá «qu’elle est la plus raisonnable, et qu’elle donne une merveilleuse idée de l’harmonie de l’univers et de la perfection des ouvrages de Dieu». *Ibidem*.

particular, a expressão de cada substância deverá sempre conter uma certa confusão⁴⁴². A confusão da expressão apresenta-se assim como o *índice primordial da universalidade expressiva*: é na confusão que o universo se deixa apreender em cada expressão.

Com base nos conceitos de *noção completa*⁴⁴³ e de *perfeição*⁴⁴⁴, Leibniz procura ainda clarificar qual o enquadramento epistémico da noção de expressão. Dado que “a expressão é um género do qual a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são as espécies”, toda a atividade cognitiva deverá, à partida, pertencer ao domínio geral da expressão. Por conseguinte, um primeiro aspeto a ter em conta passa por clarificar o que Leibniz compreende exatamente por “conhecimento intelectual”.

Como vimos anteriormente, dado que cada expressão se encontra fundada numa determinada visão de Deus, e uma vez que a visão divina é sempre verdadeira, as expressões *atualizadas* pelo decreto divino não podem conter erro⁴⁴⁵. O erro torna-se assim uma consequência da atividade judicativa. No entanto, a atividade judicativa, apesar de ter por objeto uma determinada expressão, parece sair fora da alçada do que esta noção comporta. Se cada expressão é por natureza verdadeira, o erro e a sua fundação na nossa imperfeita capacidade de julgar não pode ser abrangido pela própria expressão. Porém, se toda a atividade cognitiva se deixa subsumir na noção geral de expressão, como pode o juízo sair do domínio geral da expressão? Poderá a atividade judicativa constituir algo distinto da intelecção? Se puder, o que é que a distingue? Leibniz não nos oferece uma resposta mais clara sobre este problema.

⁴⁴² «On voit aussi que les perceptions de nos sens, lors mêmes qu’elles sont claires, doivent necessairement contenir quelque sentiment confus, car comme tous les corps de l’univers sympathisent, le nostre reçoit l’impression de tous les autres, et quoyque nos sens se rapportent à tout, il n’est pas possible que nostre ame puisse attendre à tout en particulier; c’est pourquoy nos sentimens confus sont le resultat d’une varieté de perceptions, qui est tout à fait infinie». *Discours de métaphysique*, §XXXIII, A VI, iv, 1582-1583.

⁴⁴³ Relembremo-lo. Tudo o que acontece a cada substância é apenas uma decorrência da sua noção completa. Consequentemente, cada substância encerra todos os seus predicados, neles incluindo as suas expressões. *Discours de métaphysique*, §XXXIII, A VI, iv, 1582.

⁴⁴⁴ Conceito este que, em termos gerais, comporta uma gradação da expressão em termos de *clareza e confusão*. Cf., *Discours de métaphysique*, §XV, A VI, iv, 1553-1554. Para uma descrição mais detalhada dos conceitos de clareza e confusão, cf. *ibid.*, §XXIV, A VI, iv, 1567-1568. Uma exposição idêntica pode ser encontrada em *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, verão-novembro de 1684, A VI, iv, 585-588; *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, verão de 1703 – verão de 1705, II, xix, A VI, vi, 254-263.

⁴⁴⁵ Cf. *Discours de métaphysique*, §XIV, A VI, iv, 1550.

Por outro lado, Leibniz procura diferenciar a noção de pensamento e a concepção de *ideia*. De acordo com o autor, «para conceber bem o que é uma ideia, é necessário prevenir um equívoco, pois muitos tomam a ideia pela forma ou diferença dos nossos pensamentos»⁴⁴⁶. Note-se que esta formulação não é muito distante da que Leibniz proferia em 1677 ao sustentar que a ideia «não consiste num ato do pensamento», mas numa *faculdade* que existe na nossa mente mesmo que não pensemos nela⁴⁴⁷. Com efeito, em 1686 o autor volta a afirmar que:

[A] nossa alma possui sempre em si mesma a qualidade de representar-se qualquer natureza ou forma, quando se apresente a ocasião de pensar nela. E eu creio que esta qualidade da nossa alma, na medida em que ela exprime qualquer natureza, forma ou essência, é propriamente a ideia da coisa, que existe em nós, e que está sempre em nós, quer pensemos nela ou não. Pois a nossa alma exprime Deus e o universo, e todas as essências assim como todas as existências.⁴⁴⁸

Apesar de substituir o termo *faculdade* pelo termo *qualidade*, o estatuto da ideia não parece ter mudado⁴⁴⁹. Tal como no *Quid sit idea*, Leibniz separa a ideia do pensamento, definindo-a como algo que existe sempre em nós, “quer pensemos nela ou não”⁴⁵⁰. Ora, dado não constituir uma percepção, um sentimento ou um pensamento – ainda que seja suscetível de ser percebida, sentida ou pensada –, será que a ideia pode ser abrangida pela concepção geral de expressão? Tendo em consideração as diferentes espécies de expressão, ou uma ideia é algo distinto de uma expressão, ou pertence a uma espécie de expressão que Leibniz não identifica explicitamente⁴⁵¹.

⁴⁴⁶ «Pour bien concevoir ce que c’est qu’idée, il faut prevenir une equivocation, car plusieurs prennent l’idée pour la forme ou difference de nos pensées». *Ibid.*, §XXVI, A VI, iv, 1570.

⁴⁴⁷ «Idea enim nobis non in quodam cogitandi actu, sed facultate consistit, et ideam rei habere dicimur, etsi de ea non cogitemus, modo data occasione de ea cogitare possimus». *Quid sit idea*, A VI, iv, 1370.

⁴⁴⁸ «[N]ostre ame a tousjours en elle la qualité de se représenter quelque nature ou forme que ce soit, quand l’occasion se presente d’y penser. Et je croy que cette qualité de nostre ame entant qu’elle exprime quelque nature, forme, ou essence, est proprement l’idée de la chose, qui est en nous, et qui est tousjours en nous, soit que nous y pensions ou non. Car nostre ame exprime Dieu et l’univers, et toutes les essences aussi bien que toutes les existences». *Discours de métaphysique*, §XXVI, A VI, iv, 1570. Note-se aqui a clara equiparação do verbo *representar* com o verbo *exprimir*.

⁴⁴⁹ De resto, esta concepção de *ideia* parece manter-se pelo menos até à década de 1700, cf. *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, I, i, §1, A VI, vi, 74.

⁴⁵⁰ Cf. cap. 5.

⁴⁵¹ Quanto à última hipótese considere-se a seguinte passagem do *Discours de métaphysique*: «ces expressions qui sont dans nostre ame, soit qu’on les conçoive ou non, peuvent estre appellées idées, mais celles qu’on conçoit ou forme, se peuvent dire notions, conceptus». *Discours de métaphysique*, §XXVII, A VI, iv, 1572. Segundo esta passagem, as ideias são consideradas expressões, ainda que possam

Na verdade, não é evidente até que ponto a ideia pode ou não ser abrangida pela expressão enquanto género. Ao designar a ideia como *qualidade*, Leibniz parece entendê-la como uma espécie de disposição interna, estando presente em todas as expressões como algo que lhes dá forma (e, potencialmente, como algo que pode vir a constituir o seu objeto). Enquanto tal, não deixa de ser possível afirmar que, mais do que uma expressão em si mesma, a ideia faz parte do que compõe uma expressão (podendo inclusivamente vir a constituir a própria coisa expressa). Em última análise, tendo em conta o carácter universal da expressão, todas as ideias – tal como todas as coisas que podem ser expressas – deverão estar simultaneamente presentes em cada expressão, ainda que com diferentes graus de clareza ou confusão, o que acaba por implicar que a ideia tenha um estatuto mais próximo da ‘coisa expressa’ do que propriamente da ‘expressão’.

De qualquer modo, a partir da articulação entre ideia – como disposição interna – e expressão, seguem-se três aspetos que importa ter em consideração. Em primeiro lugar, se, como o autor refere, «nada nos entra no espírito a partir do exterior»⁴⁵², as ideias deverão necessariamente ter um carácter inato, dado não ser possível adquiri-las a partir de algo externo à substância. Em segundo lugar, uma vez que cada espírito exprime sempre todos os seus pensamentos futuros, e pensa confusamente em tudo o que virá alguma vez a pensar distintamente, cada expressão particular terá de encerrar em si mesma todas as ideias e todas as relações que entre estas possam existir⁴⁵³. Por último, e em consequência dos dois aspetos mencionados, todo o conhecimento deverá estar virtualmente – ou confusamente – presente em cada expressão. De facto, parece ser este o significado das palavras de Leibniz quando afirma que «nada nos pode ser ensinado, cuja ideia não esteja já no nosso espírito, que é como a matéria da

constituir expressões não concebidas e não formadas – isto é, expressões das quais não temos consciência alguma ou, pelo menos, uma consciência clara. A ser assim, a que ‘espécie’ de expressão poderá a ideia pertencer?

⁴⁵² «[R]ien ne nous entre dans l’esprit par dehors, et c’est une mauvaise habitude que nous avons, de penser comme si nostre ame recevoit quelques especes messageres et comme si elle avoit des portes et des fenestres». *Discours de métaphysique*, §XXVI, A VI, iv, 1570-1571. Observe-se novamente a proximidade ao §VII da *Monadologia*, referida mais acima.

⁴⁵³ Segundo o autor, «[n]ous avons dans l’esprit toutes ces formes, et même de tout temps, parce que l’esprit exprime tousjours toutes ses pensées futures, et pense déjà confusement à tout ce qu’il pensera jamais distinctement». *Discours de métaphysique*, §XXVI, A VI, iv, 1571.

qual <o> pensamento se forma»⁴⁵⁴. Por conseguinte, o conhecimento não se pode definir pela aquisição de novas ideias, mas pelo grau de confusão ou clareza – i.e. de perfeição – com que uma determinada ideia é expressa.

Contudo, esta concepção de conhecimento remete para um novo problema. Se nada pode ser conhecido a partir do exterior, sendo que tudo o que pode ser conhecido está virtualmente contido em cada expressão, qual o papel dos sentidos – nomeadamente dos ‘sentidos externos’ – na aquisição do conhecimento? Uma vez que todo o conhecimento deverá estar presente – mesmo que de modo confuso – em cada espírito, e tendo em conta que nada pode entrar no espírito a partir do exterior, aquilo que é apreendido pelos sentidos externos (como a audição, a visão, etc.) não parece desempenhar uma função relevante na aquisição do conhecimento.

Na verdade, a posição de Leibniz a respeito dos ‘sentidos externos’ é um pouco mais complexa. Com efeito, o argumento que utiliza para justificar a correspondência não causal entre substâncias – ou entre os estados do corpo e os estados da alma – volta a ser empregue por relação ao papel dos sentidos externos na aquisição de conhecimento.

Se, em rigor metafísico, a alma é independente de tudo o que lhe é externo, na linguagem comum não deixa de ser possível afirmar que a mediação dos sentidos externos exerce algum tipo de ‘influência’ na atividade expressiva de uma substância particular. Como Leibniz refere:

[P]ode-se dizer também que recebemos conhecimentos do exterior através da mediação dos sentidos, porque algumas coisas exteriores contêm ou exprimem mais particularmente as razões que determinam a nossa alma a determinados pensamentos. Mas quando se trata da exatidão das verdades Metafísicas é importante reconhecer a extensão e a independência da nossa alma.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ «[R]ien ne nous sçauroit estre appris, dont nous n’ayons déjà dans l’esprit l’idée, qui est comme la matiere dont <le>pensée se forme». *Ibidem*.

⁴⁵⁵ «[O]n peut dire aussi, que nous recevons de dehors des connoissances par le ministere des sens, parce que quelques choses exterieures contiennent ou expriment plus particulièrement les raisons qui determinent nostre ame à certaines pensées. Mais quand il s’agit de l’exactitude des verités Metaphysiques il est important de reconnoistre l’étendue et l’indépendance de nostre ame». *Ibid.*, §XXVII, A VI, iv, 1572.

Em termos gerais – i.e. na linguagem comum – é possível atribuir a uma determinada coisa exterior aquilo que exprimimos mais manifestamente – ou menos confusamente. Não obstante, isso só é possível porque o decreto divino assegura uma correspondência absoluta entre as expressões de cada substância e os fenómenos do universo. Porém, como o autor nota, mesmo na linguagem comum nem sempre é possível dizer que todas as noções derivam dos sentidos externos. Noções como *ser*, *substância*, *ação* ou *identidade* são noções que nunca poderiam advir dos sentidos externos, mas antes de uma «experiência interna»⁴⁵⁶.

O facto de Leibniz se referir a uma *experiência interna* não deixa de ser interessante, uma vez que parece remeter para o ‘sentido interno’ analisado na primeira parte desta exposição, suscitando uma nova série de interrogações. Se, no rigor da metafísica, os sentidos externos não exercem uma influência real sobre o conhecimento, será que o mesmo poderá ser dito do ‘sentido interno’? Qual é o lugar que o ‘sentido interno’ ocupa na concepção leibniziana de expressão?⁴⁵⁷

Leibniz não apresenta uma visão sistemática sobre a articulação entre o ‘sentido interno’ e as concepções de expressão ou de conhecimento. Tal não significa, contudo, que essa articulação não possa ser reconstruída a partir dos seus escritos. Ainda assim, no que se reporta especificamente aos sentidos externos, a posição de Leibniz não deixa de ser expectável. Para o autor, «no rigor da verdade metafísica, não há nenhuma causa externa que possa agir sobre nós à exceção de Deus»⁴⁵⁸. Enquanto tal, «não há nenhum outro objeto externo que toque a nossa alma e que excite imediatamente a nossa percepção»⁴⁵⁹.

No rigor da metafísica, os sentidos externos não parecem ter uma influência *real* na aquisição do conhecimento. No entanto, o recurso aos mesmos na linguagem

⁴⁵⁶ De acordo com o autor, «il est toujours faux de dire que toutes nos notions viennent des sens qu’on appelle extérieurs, car celle que j’ay de moy et de mes pensées et par consequent de l’estre, de la substance, de l’action, de l’identité, et de bien d’autres, viennent d’une *expérience interne*». *Ibid.*, §XXVII, A VI, iv, 1572. Sublinhado nosso.

⁴⁵⁷ Para uma análise mais detalhada sobre esta questão cf. cap. 8.

⁴⁵⁸ «[D]ans la rigueur de la vérité Metaphysique, il n’y a point de cause externe qui agisse sur nous, excepté Dieu». *Ibid.*, §XXVIII, A VI, iv, 1573.

⁴⁵⁹ «[I]l n’y a point d’autre objet externe, qui touche nostre ame, et qui excite immédiatement nostre perception». *Ibidem*. Com efeito, «Dieu seul fait la liaison ou la communication des substances et c’est par luy que les phenomenes des uns se rencontrent et s’accordent avec ceux d’autres, et par consequent qu’il y a de la réalité dans nos perceptions». *Ibid.*, §XXXII, A VI, iv, 1581.

comum pode ser permitido, uma vez que é a partir deles que melhor conseguimos explicar o que em cada expressão se encontra expresso com maior ou menor perfeição, ou o que conduz a nossa alma a certos pensamentos.

Note-se, uma vez mais, que a utilização desta linguagem comum só é possível devido ao fundamento divino da expressão. Dado que Deus criou cada substância de tal modo que cada estado da alma corresponde inteiramente a cada estado do corpo, aquilo que se considera derivar dos sentidos externos não deixa de conter uma certa realidade. Uma realidade assente na *correspondência* entre a alma e o corpo. Porém, em última análise, o que na linguagem comum diz respeito aos sentidos externos não é mais do que uma sequência particular da série de expressões intrínseca a cada substância individual.

De resto, é por relação a Deus que Leibniz delineia uma das dimensões mais importantes da sua doutrina da expressão: a dimensão moral. Como foi referido na secção anterior, Leibniz atribui uma alma ou algo análogo à mesma a todos os seres animados. Consequentemente, ao referir que a expressão “é comum a todas as formas”, o autor sustenta que cada ser animado tem a capacidade de exprimir. No entanto, a expressão de cada ser comporta à partida diferentes graus de perfeição. De acordo com Leibniz, existe uma hierarquia entre os *espíritos*, as *almas* e as *outras formas substanciais*. Se nos espíritos a capacidade de exprimir é mais perfeita, nas almas ou nas outras formas substanciais esta capacidade envolve menos perfeição⁴⁶⁰.

Contudo, esta não é a única diferença entre cada substância. De um ponto de vista moral, a principal diferença entre as substâncias dotadas de espírito e as demais substâncias assenta no facto de as primeiras possuírem *apercepção*, *reflexão* e *memória* – isto é, três ‘espécies’ de expressão que, no seu conjunto, apenas podem ser atribuídas aos espíritos. Para Leibniz, a *consciência de si mesmo*, isto é, o reconhecimento de um ‘eu’ que sabe o que é e o que faz – e que, portanto, guarda uma *memória* desse ‘eu’ que reconhece em si –, conjuntamente com a capacidade de *refletir* – e, como tal, de poder descobrir verdades –, é precisamente o que torna uma

⁴⁶⁰ Como o autor observa, «supposant que les corps sont des substances, et qu’ils ont des formes substantielles, et que les bestes ont de ames, (...) [e]lles expriment aussi tout l’univers, quoyque plus imparfaitement que les esprits». *Ibid.*, §XXXIV, A VI, iv, 1583.

substância passível de castigo ou de recompensa⁴⁶¹. Consequentemente, a atribuição de uma qualidade moral apenas pode ser concedida às substâncias dotadas de espírito, dado serem as únicas detentoras de *apercepção, reflexão e memória*⁴⁶².

De acordo com Leibniz, a qualidade moral dos espíritos será o que, em última análise, justifica a preferência de Deus por estes face às demais formas substanciais. Na medida da sua própria perfeição, os espíritos são capazes de exprimir Deus de um modo mais perfeito do que as outras substâncias⁴⁶³. Com efeito, apenas os espíritos são capazes de conhecer e alcançar verdades relativas a Deus e ao universo, inacessíveis a qualquer outra forma. Por este motivo, apenas os espíritos são suscetíveis de entrar em “sociedade” com Deus, conhecendo e amando o seu benfeitor, tocando-o infinitamente mais do que qualquer outra coisa⁴⁶⁴.

O grau de perfeição de uma determinada expressão corresponde assim a uma maior aproximação a Deus. Por seu turno, uma maior compreensão das verdades universais e de toda a criação divina deverá corresponder a um acréscimo de amor pelo criador. Um tal amor não pode deixar de ser acompanhado por um estado de felicidade e de plena satisfação com toda a criação. É na satisfação plena que se dá o reconhecimento do amor de Deus pelos espíritos, consubstanciado na criação do “melhor dos mundos possíveis”. Esta satisfação, por sua vez, desemboca no principal desígnio do mundo moral: a felicidade⁴⁶⁵.

A expressão parte assim de Deus – enquanto criação –, para a ele voltar enquanto conhecimento, sentimento e glorificação. Aos espíritos cabe melhor servir a

⁴⁶¹ Cf., *ibid.*, §XXXIV, A VI, iv, 1583-1584. Como Leibniz refere especificamente, «c’est le souvenir, ou la connoissance de ce *moy*, qui la rend <l’ame intelligente> capable de chastiment et de recompense». *Ibid.*, §XXXIV, A VI, iv, 1584.

⁴⁶² Embora o autor não proceda a um maior esclarecimento do que é esta qualidade moral, é possível concluir a partir das suas palavras que as expressões dos espíritos na sua especificidade – isto é, na conjugação entre percepção, apercepção, memória e conhecimento ou reflexão – constituem o principal objeto do juízo divino. Porém, se a série de expressões é dada à partida na noção completa de uma substância individual, torna-se difícil compreender como é que uma tal série possa deter uma qualidade moral *real* que justifique o castigo ou a recompensa de Deus.

⁴⁶³ Segundo Leibniz, «les Esprits expriment plustost Dieu que le monde, mais (...) les autres substances expriment plustost le monde que Dieu». *Ibid.*, §XXXV, A VI, iv, 1584. Cf., igualmente, *Ibid.*, §XXXVI, A VI, iv, 1586-1587.

⁴⁶⁴ Cf., *ibid.*, §XXXV, A VI, iv, 1585.

⁴⁶⁵ «[L]a félicité est aux personnes ce que la perfection est aux estres (...) [S]i le premier principe de l’existence du monde physique est le decret de luy donner le plus de perfection qu’il se peut, le premier dessein du monde moral, ou de la Cité de Dieu qui est la plus noble partie de l’univers, doit estre d’y repandre le plus de félicité, qu’il sera possible». *Ibid.* §XXXVI, A VI, iv, 1586.

glória de Deus através da sua expressão, cuja perfeição se deverá traduzir no amor pelo criador. Como Leibniz nota, Deus tira dos espíritos «infinitamente mais glória do que do resto dos seres, ou melhor, todos os outros seres apenas dão matéria aos espíritos para o glorificar»⁴⁶⁶.

Num certo sentido, encontra-se aqui a justificação da formulação leibniziana referida no final do capítulo anterior, segundo a qual toda a natureza, fim, virtude e função das substâncias é *exprimir* Deus e o universo⁴⁶⁷. No que diz respeito aos espíritos, a finalidade última da expressão é exprimir Deus o mais perfeitamente possível. Porque apenas os espíritos são capazes de *pensar* em Deus e *conhecer* verdades a seu respeito, somente os espíritos podem *sentir* a infinitude do amor de Deus, a beleza da criação divina e o amor pelo seu criador. Em suma, porque são capazes de exprimir Deus através do *conhecimento intelectual*, apenas os espíritos podem exprimir Deus mais perfeitamente por meio do *sentimento individual*.

* *

*

A centralidade do conceito de substância no pensamento filosófico de Leibniz é amplamente reconhecida por todos os comentadores da sua obra. Como se procurou mostrar, a partir de 1686 o autor atribui à substância uma natureza essencialmente expressiva dado envolver, na sua composição, uma forma substancial dotada da capacidade de exprimir. Porém, esta conceção específica de substância irá sofrer diversas alterações no pensamento leibniziano posterior. Ainda assim, não deixa de ser possível afirmar com alguma segurança que a sua natureza expressiva manter-se-á a mesma desde a década de 1680 até aos últimos escritos de Leibniz.

Mais do que em qualquer outro escrito, a determinação da natureza expressiva da substância encontra-se na correspondência com Arnauld. Leibniz atribui a todas as

⁴⁶⁶ «Dieu tire <des Esprits> infiniment plus de gloire, que du reste des Estres ou plustost les autres estres ne donnent que de la matiere aux esprits pour le glorifier». *Ibid.*, §XXXVI, A VI, iv, 1587.

⁴⁶⁷ Cf. *ibid.* §XXXV, A VI, iv, 1585.

formas a capacidade de exprimir, reportando-se à expressão como um género composto pela percepção, pelo sentimento e pelo conhecimento. Por outras palavras, a expressão configura algo como uma atividade perceptiva que em virtude da sua perfeição – assim como da perfeição da forma da qual procede – pode configurar uma percepção simples, um sentimento ou um conhecimento derivado da intelecção.

Apesar de manter uma formulação geral da expressão muito próxima daquela que havia apresentado em 1677, a sua especificação em 1687 invoca um novo enquadramento para este conceito. Tal não representa uma cisão ou uma rutura com a primeira formalização conceptual da expressão. A proximidade com que Leibniz se refere à relação expressiva nas definições de 1677 e 1687 sugerem precisamente a existência de uma continuidade entre ambas. No entanto, na década de 1680 esta noção adquire uma outra dimensão. A expressão passa a constituir a *atividade* fundamental da substância. Uma atividade que adquirirá uma maior centralidade sobretudo nos escritos leibnizianos posteriores, onde a insistência no fundamento de toda a realidade nas substâncias simples (inextensas, imperecíveis, individuais, indivisíveis) coloca a expressão num lugar cimeiro – porventura único – no que concerne a composição do *real*⁴⁶⁸.

De resto, é a partir da consideração específica da natureza da substância que Leibniz clarifica com maior detalhe o que caracteriza a expressão no seu todo, denotando o que há em comum entre cada uma das suas espécies. Todas as expressões exprimem o universo – conjuntamente com as expressões de todas as outras substâncias, na sua variedade e variação espaciotemporal – segundo a perfeição e a perspectiva individual das substâncias que as exprimem.

Com efeito, considerando a abrangência de cada expressão conjuntamente com aquilo que a individualiza, torna-se possível referir cinco dos aspetos mais relevantes da doutrina leibniziana da expressão. Em primeiro lugar, a *universalidade*. Em cada expressão está contido o passado, o presente e o futuro, não só da substância que exprime, como também de todo o universo – e, enquanto tal, de todas as outras substâncias e respetivas expressões.

⁴⁶⁸ Sobre este aspeto compare-se os §§XIV-XV do *Discours de métaphysique* (A VI, iv, 1551-1553) com o §17 da *Monadologie* (GP VI, 609).

Em segundo lugar, a *individualidade* de cada expressão. Embora comporte o todo, a expressão de uma determinada substância difere de todas as outras na medida em que assenta num ponto de vista individual e intransmissível. Um ponto de vista que tem por fundamento a situação do corpo por relação a todos os outros corpos do universo – o que, por sua vez, justifica o grau de perfeição e o índice de confusão inerente a cada expressão.

Em terceiro lugar, a *autonomia expressiva*. Uma vez que cada expressão deriva da noção completa de cada substância, nada pode alterar a série de expressões específica de uma determinada substância. Consequentemente, dado que nada pode modificar uma série expressiva, a passagem de uma expressão a outra deve dar-se *espontaneamente* em cada substância, sem necessidade de qualquer causa externa – à exceção de Deus, enquanto causa primeira.

Em quarto lugar, a *correspondência*. Tendo por fundamento o decreto divino, a cada expressão subjaz uma total correspondência quer com as expressões das outras substâncias, quer com os fenómenos físicos. Por um lado, dado que todas as substâncias exprimem o mesmo universo, todas as expressões se *entre-correspondem* ou *entre-expressam*. Cada variação expressiva de uma determinada substância implica uma modificação nas expressões de todas as outras. Por outro, uma vez que cada estado da alma corresponde a cada estado do corpo, existe uma *correspondência total* de cada expressão com tudo o que acontece no corpo, incluindo todas as relações deste corpo a todos os outros corpos.

Por último, a *finalidade da expressão*. A expressão ordena-se ao universo e a Deus. No caso específico da expressão dos espíritos – a única suscetível de alcançar um maior grau de perfeição –, quanto maior for a sua perfeição, mais distintamente exprimirá Deus. Uma vez que o grau de perfeição de uma determinada expressão parece reportar-se a um conhecimento mais claro, o estrato último da expressão deverá configurar um maior conhecimento de Deus.

Ainda que cada uma destas cinco características gerais da expressão suscite diferentes e complexas questões, a última destaca-se sobre as demais por postular uma finalidade inerente à própria capacidade de exprimir: a obtenção de um conhecimento mais perfeito de Deus. Ora, sendo o conhecimento dos espíritos

limitado por natureza, de que modo é que esta finalidade deve ser interpretada? Se nada pode influenciar a série de expressões de uma determinada substância, como é que cada expressão individual pode ser suscetível de *aperfeiçoamento*? Será que a finalidade da expressão se resume apenas a um maior conhecimento de Deus?

Segundo os escritos analisados até aqui, é inegável a existência de uma estreita ligação entre as noções de perfeição e conhecimento. No entanto, um maior grau de perfeição não parece ter implicações somente a nível intelectual. Se é certo que um maior grau de perfeição corresponde a um maior conhecimento de Deus, a verdade é que um maior conhecimento de Deus comporta uma intensificação do *sentimento* – traduzido num acréscimo de amor, felicidade e satisfação.

A nosso ver, este é um dos aspetos onde mais se evidencia o detalhe estético da doutrina leibniziana da expressão. O estrato último da expressão não envolve somente um maior conhecimento de Deus, como também implica um acréscimo no *sentimento* relativo a Deus e à sua criação. Contudo, este detalhe estético não deixa de ser problemático. Será que o pensar influi no sentir? Estará o sentimento na inteira dependência da intelecção? Como justificar então o sentimento desprovido de conhecimento? Será possível explicar o conhecimento dissociado do sentimento? É precisamente sobre estas questões que a presente investigação se focará em seguida.

8. A sensibilidade expressiva

Tendo em conta a origem etimológica da palavra *estética*, aquilo que pode ser considerado como a dimensão estética da doutrina leibniziana da expressão deverá à partida passar pela noção de sensibilidade. Na verdade, ao englobar a percepção, o sentimento e o conhecimento sob o género da expressão, não parece existir outro domínio que não o da expressão para considerar uma possível ‘estética leibniziana’. No entanto, não é esse o objetivo desta exposição. O ponto que se pretende analisar é a dimensão estética específica da conceção de expressão.

Para este efeito, importa antes de mais compreender qual a inteligibilidade subjacente ao *sentir* no seio da doutrina da expressão. Em boa verdade, a própria conceção leibniziana de sensibilidade nem sempre é fácil de articular. Por um lado, porque Leibniz utiliza um léxico bastante amplo para se referir ao sensível. Termos como, *sensação*, *sensível*, *sentidos*, *sentido interno*, *sentidos externos*, ou *sentimento*, apesar da sua proximidade, nem sempre são equivalentes quanto ao pormenor da sua significação⁴⁶⁹. Por outro, porque apesar do autor estabelecer uma distinção entre a conceção metafísica dos sentidos e a sua aceção segundo a linguagem comum, existem diversas referências aos sentidos que não especificam a qual destas conceções se reportam – o que naturalmente não deixa de suscitar diversas questões quanto ao modo como estes devem ser interpretados.

No que concerne o *sentimento* – enquanto *espécie* da expressão –, um dos primeiros aspetos a ter em conta diz respeito às implicações do conceito de *noção completa*. Como foi referido no capítulo anterior, em virtude da sua *noção completa*, cada forma substancial ou alma é como ‘um mundo à parte’ independente de tudo o

⁴⁶⁹ Um exemplo particularmente flagrante das diferenças quanto ao pormenor de cada um destes termos, assim como da variação relativamente à sua significação pode ser observado tanto nos esboços, como na versão final de uma carta dirigida à Rainha Sophie Charlotte, de meados de junho de 1702, a que Leibniz se refere como «*Lettre touchant ce qui est independant des Sens et de la Matiere*». Cf., GP VI, 488-508. Contrariamente à Edição de Gerhardt, a Edição da Academia deixa de parte o primeiro esboço desta carta, contendo somente o segundo esboço e a versão final da mesma (cf. A I, xxi, 328-346), o que acaba por não permitir observar a relevância do primeiro esboço para uma interpretação mais completa da significação – e respetiva variação – das conceções leibnizianas de “sentido interno” e “sentidos externos”.

que lhe é exterior, o que significa que todas as suas expressões – aí se incluindo o sentimento – resultam apenas da sua essência individual⁴⁷⁰. Por conseguinte, não é possível que nada de externo afete a série de expressões de uma determinada alma⁴⁷¹.

Do conceito de *noção completa* segue-se, portanto, que tudo o que é exterior à alma não possa exercer, em rigor, qualquer efeito sobre o seu sentir. Deste modo, ainda que Leibniz admita que na ‘linguagem comum’ seja possível fazer referência aos ‘sentidos externos’ – como aquilo que medeia a relação entre o sujeito e aquilo que lhe é exterior –, a um nível mais fundamental, ou mais rigoroso, a referência a um *sentir reportado ao exterior* parece perder a sua legitimidade⁴⁷². Segundo a metafísica leibniziana, tudo o que a alma possa vir a *sentir* não é mais do que uma sequência da sua série de expressões. Consequentemente, o sentir parece constituir algo de *interno* a cada série expressiva individual.

Ora, esta tese parece implicar à partida um problema ontológico relativamente ao estatuto dos sentidos. Bem entendido, o que é *sentido*, em si mesmo, não é destituído de realidade. Porém, se o único sentir legitimado pela metafísica é o *sentir interno* a cada substância, deixa de ser lícito sustentar que os sentidos externos possuem realidade própria. Como tal, ‘no rigor da metafísica’, torna-se possível afirmar que os sentidos externos são reconduzidos ao sentir interno de cada alma individual – configurando um sentir que só em *aparência* se deixa afetar pelo exterior.

A relação interior-exterior é evidenciada pelo modo como Leibniz concebe a relação entre o corpo e a alma. Como observámos no capítulo anterior, de acordo com

⁴⁷⁰ «[C]haque substance est comme un Monde à part, independant de tout autre chose hors de Dieu, ainsi tous nos phenomenes, c’est à dire tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de nostre estre (...) [C]e qui arrive à chacune <substance> n’est qu’une suite de son idée toute seule, puisque cette idée enferme deja tous les predicats ou evenemens, et exprime tout l’univers. En effect rien ne nous peut arriver que des pensées et [des] perceptions, et toutes nos pensées et perceptions futures ne sont que des suites quoyque contingentes de nos pensées et perceptions precedentes». *Ibid.*, §XIV, A VI, iv, 1550-1551. Cf. igualmente, *ibid.*, §XXXIII, A vi, iv, 1582. Relativamente aos seres humanos, Leibniz realça, «on pourroit appeller nostre essence, ou idée, ce qui comprend tout ce que nous exprimons». *Ibid.*, §XVI, A VI, iv, 1555. Sublinhado nosso. Embora o autor apresente esta tese em 1686, note-se que a mesma far-se-á ecoar em escritos leibnizianos bastante posteriores à década de 1680. A este título veja-se, por exemplo, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, verão de 1703 – verão de 1705, “Préface”, A VI, vi, 53-58.

⁴⁷¹ «[N]aturellement rien ne nous entre dans l’esprit par dehors». *Discours de métaphysique*, início de 1686 (?), §XXVI, A VI, iv, 1570.

⁴⁷² Cf., *ibid.* §XXVII, A VI, iv, 1572.

o autor não existe qualquer possibilidade de interação entre o corpo e a alma⁴⁷³. Um estado do corpo nunca poderá ser a causa eficiente de um estado da alma – como um sentimento – ou vice-versa. Não obstante, existe uma correspondência exata entre cada estado do corpo e cada estado da alma.

Com efeito, para Leibniz esta é a única forma de conceber a ligação entre a alma e o corpo, sem recorrer ao concurso extraordinário de Deus (ao modo do ocasionalismo). De resto, tal como foi mencionado no capítulo anterior, é aqui que Leibniz encontra o fundamento de uma das hipóteses centrais do seu pensamento, a *hipótese da concomitância ou dos acordos*, que o autor virá finalmente a designar como a *hipótese da harmonia pré-estabelecida*⁴⁷⁴. De acordo com uma das suas formulações mais conhecidas:

Deus criou primeiro a alma (...) de tal modo que tudo lhe deve nascer do seu próprio fundo mediante uma perfeita *espontaneidade* a respeito de si mesma e, no entanto, com uma perfeita *conformidade* às coisas exteriores. E assim, sendo os nossos *sentimentos interiores* (isto é, os que estão na própria alma, e não no cérebro, nem nas partes subteis do corpo) apenas fenómenos ordenados acerca dos seres externos, ou melhor, aparências verdadeiras, (...) é necessário que estas percepções internas à própria alma lhe ocorram devido à sua própria constituição original, ou seja, pela natureza representativa (capaz de exprimir os seres que lhe são externos por relação aos seus órgãos) que lhe foi concedida desde a sua criação e que constitui o seu carácter individual.⁴⁷⁵

Como esta passagem demonstra, Deus criou as almas e os corpos de tal modo que o estado de cada um, seguindo as leis próprias da sua natureza, corresponda

⁴⁷³ Cf., *ibid.* §XXXIII, A VI, iv, 1581-1583.

⁴⁷⁴ Cf., por exemplo, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, "Préface", A VI, vi, 55; ou ainda *ibid.*, III, vi, §12, A VI, vi, 307. Uma análise mais pormenorizada sobre a relação entre a conceção de harmonia e a ligação entre a alma e o corpo pode ser observada em MEIER-OESER, S. (2017), p. 69-82. Para uma leitura mais geral sobre a conceção leibniziana de harmonia, cf. GLOWIENKA, E. W. (2016); NICOLÁS, J. A. (2013a), 15-28; e RUTHERFORD, D. (2017), 99-115.

⁴⁷⁵ «Dieu a créé d'abord l'ame (...) de telle sorte, que tout luy doit naistre de son propre fonds, par une parfaite *spontanéité* à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite *conformité* aux choses de dehors. Et qu'ainsi nos sentimens interieurs (c'est à dire, qui sont dans l'ame même, et non par dans le cerveau, ny dans les parties subtiles du corps) n'estant que des phenomenes suivis sur les estres externes, ou bien des apparences veritables, (...) il faut que ces perceptions internes dans l'ame même luy arrivent par sa propre constitution originale, c'est à dire par la nature representative (capable d'exprimer les estres hors d'elle par rapport à ses organes) qui luy a esté donnée des sa création, et qui fait son caractere individuel». *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, junho de 1695, GP IV, 484.

perfeita e harmoniosamente aos estados do outro, sem a intervenção de qualquer entidade externa. A este respeito, um dos pontos mais interessantes a destacar reside no modo como Leibniz se reporta aos sentimentos, designando-os como *interiores*. Os sentimentos são interiores não por se localizarem no interior do corpo ou de alguma sua parte mais subtil. Em rigor, os sentimentos são interiores uma vez que *estão* na alma. Enquanto tal, os sentimentos são *interiores* à própria alma, o que reforça a tese segundo a qual o único sentir verdadeiramente legítimo é o *sentir interno* a cada alma⁴⁷⁶.

Porém, esta passagem aponta para um outro aspeto do sentir não menos relevante, uma vez que levanta diversas questões quanto à sua natureza. De acordo com as palavras de Leibniz, os sentimentos são “apenas *fenómenos* ordenados acerca dos seres externos, ou melhor, aparências verdadeiras”. Se, por um lado, a verdade é aqui reportada a algo da ordem da aparência – e não ao real –, por outro, o modo como Leibniz se refere ao sentimento não deixa de causar uma certa estranheza. Como é que um sentimento pode constituir uma “aparência”?

Apesar de, num sentido mais lato, o sentimento corresponder à manifestação de algo que pertence ao domínio das emoções, a definição leibniziana de *sentimento* não corresponde exatamente à aceção comum deste termo – se bem que também a compreenda. Segundo a terminologia leibniziana, «o sentimento é algo mais que uma simples percepção»⁴⁷⁷. Tendo em conta a infinidade de impressões indistintas que afetam a alma a cada momento – cuja formulação mais precisa corresponde à conceção leibniziana de *pequenas percepções* –, o *sentir* dá-se como a *distinção*, ou a *apercepção*, de algo determinado perante a multitude indiferenciada⁴⁷⁸.

Consequentemente, uma primeira aceção da noção de sentimento corresponde à ‘*apercepção de algo*’⁴⁷⁹. Neste contexto, o sentimento eleva-se por

⁴⁷⁶ Uma tese idêntica – ainda que sustentada por argumentos diversos – pode ser encontrada em PASINI, E. (1996), p. 130-145.

⁴⁷⁷ «[L]e sentiment est quelque chose de plus qu’une simple perception». *Monadologie*, 1714, §19, GP VI, 610.

⁴⁷⁸ Cf. *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, II, xix, §1, A VI, vi, 161.

⁴⁷⁹ Apesar de ser conhecida a associação leibniziana entre *apercepção* e *consciência* (cf., por exemplo, *Monadologie*, §14, GP VI, 608) – e tendo em conta a ligação entre consciência e reflexão –, importa relevar que Leibniz reconhece que *nem toda a apercepção é acompanhada de reflexão* e, portanto, de consciência. Como o autor refere, «[n]ous nous *appercevons* de bien des choses en nous et hors de

relação ao regime indiferenciado da “simples percepção” justamente por corresponder à apreensão de uma diferença, ou seja, por apreender algo que se *distingue* de tudo o resto⁴⁸⁰.

Ao referir-se às “aparências verdadeiras”, Leibniz reporta-se assim à aceção do sentimento enquanto *apercepção*. Por conseguinte, o que se considera aparente é a apercepção em si. Mas porque é que a apercepção é apenas aparente e não real? Dado que nada exterior pode afetar uma determinada série de expressões, a apercepção dá-se apenas como uma *aparência* do exterior⁴⁸¹. Do ponto de vista do fundamento, a *realidade* da apercepção assenta na própria *noção completa* do sujeito que exprime. Sublinhe-se, contudo, que é igualmente este o motivo que justifica a verdade da própria *aparência*. Uma vez que uma determinada apercepção é apenas uma sequência da série de expressões fundada na *noção completa* daquele que exprime, o seu fundamento é também a garantia da sua *verdade*⁴⁸². Resumindo, em virtude da harmonia pré-estabelecida – i.e. da correspondência não causal entre o corpo e a alma – a apercepção é concebida como uma *aparência* dos objetos exteriores à alma (ou seja, algo que *aparece* ao sujeito segundo a sua perspetiva individual), cuja verdade se encontra fundada na série expressiva da alma que a exprime.

nous, que nous n’entendons pas, et nous les entendons, quand nous en avons des idées distinctes, avec le pouvoir de réfléchir (...) C’est pourquoy les bestes n’ont point d’entendement, au moins dans ce sens, quoyque elles ayent la faculté de *s’appercevoir* des impressions plus remarquables et plus distinguées». *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, II, xxi, §5, A VI, vi, 173. Do ponto de vista da intelecção, a apercepção associada ao sentimento detém um estatuto de anterioridade, servindo-lhe de fundamento. Uma análise mais detalhada sobre este tema pode ser encontrada no capítulo seguinte.

⁴⁸⁰ Como Leibniz refere, «[j]’aimerois mieux distinguer entre *perception* et *s’appercevoir*. La perception de la lumière ou de la couleur par exemple, dont nous nous appercevons est composée de quantité de petites perceptions dont nous ne nous appercevons pas, et un bruit dont nous avons perception, mais où nous ne prenons point garde devient *apperceptible* par une petite addition ou augmentation. Car si ce qui precede ne faisoit rien sur l’ame, cette petite addition n’y feroit rien encore et le tout ne feroit rien non plus». *Ibid.*, II, ix, §4, A VI, vi, 134.

⁴⁸¹ Note-se, no entanto, que a alusão a termos como “fenómeno” ou “aparência” reportam-se também ao que Leibniz considera ser a realidade dos corpos. Uma vez que a sua unidade depende da existência de algo indivisível, é na *forma* – ou na *substância simples* – que o autor encontra o fundamento da *unidade* e, consequentemente, da *realidade* dos corpos. Por conseguinte, quando considerados em si mesmos, os corpos não são mais do que fenómenos (i.e. algo cuja unidade é apenas aparente). Porém, tendo em conta o seu fundamento, Leibniz refere-se a estes como *fenómenos bem fundados* (cf. por exemplo, segundo esboço de uma carta à Eleitora Sofia, 31 de outubro de 1705, A I, xxv, 247-248).

⁴⁸² Relembre-se que o falso, tal como o errado, advém apenas da atividade judicativa aplicada à expressão e não à expressão em si mesma (que de resto corresponde a uma determinada visão de Deus e, como tal, é sempre verdadeira). Cf. capítulo anterior.

Importa realçar que a formulação “aparência verdadeira” aponta ainda para uma outra problemática que se reporta não só ao sentimento como às outras espécies da expressão. Na medida em que a realidade de cada expressão se encontra ancorada na noção completa do sujeito que exprime, como saber se uma determinada propriedade pertence efetivamente a um determinado objeto, ou, pelo contrário, se constitui apenas um predicado da expressão – e, por extensão, do sujeito que exprime? Dito de outro modo, como saber se uma determinada propriedade expressa corresponde a alguma coisa exterior ao sujeito? Poderá a doutrina da expressão condenar-nos a um enclausuramento na subjetividade?

Naturalmente, poder-se-á pensar que esta questão assume um maior peso no que diz respeito ao sentimento. Pense-se por exemplo, nas dimensões do sentir que parecem não se deixar objetivar, como as emoções. Note-se, contudo, que – tal como se mencionou há pouco – a aceção leibniziana de sentimento é mais abrangente do que a sua aceção comum. Uma vez que o sentimento abrange a aperceção, o problema enunciado parece afetar a própria dimensão epistémica da expressão. Dado que o conhecimento – pelo menos em parte – tem uma estreita conexão com aquilo de que nos *apercebemos*, se a predicação das propriedades expressas não encontrar correspondência naquilo que é expresso, como considerar a própria possibilidade do conhecimento? Por outras palavras, qual seria a validade de um conhecimento fundado em predicados subjetivos?

Observe-se, de resto, que esta questão assume um maior relevo nos últimos escritos de Leibniz. A partir de 1700, a preponderância do extenso parece ir perdendo progressivamente o seu lugar na fundamentação da própria realidade, intensificando, por assim dizer, o carácter subjetivo da própria expressão. Como Leibniz refere a De Volder:

[C]omo só as coisas simples são verdadeiras coisas, o resto são apenas seres por agregação, e como tal são fenómenos que, como Demócrito costumava dizer, existem por convenção (νόμῳ) e não na realidade (φύσει).⁴⁸³

⁴⁸³ «Sed cum solae res simplices sint verae res, reliqua non nisi Entia per aggregationem, atque adeo phaenomena sint, et ut loquebatur Democritus νόμῳ existant non φύσει». Carta a De Volder, 5 de dezembro de 1702, A II, iv, 135-136. A mesma ideia será repetida por diversas vezes na correspondência

Se o fundamento último do real reside nas coisas simples, isto é, nas substâncias simples, indivisíveis e inextensas – como as almas – será que todas as propriedades são subjetivas?⁴⁸⁴ Qual será então o referente exterior e objetivo de uma determinada propriedade expressa? Será que existe?⁴⁸⁵

Um princípio de resposta encontra-se na já mencionada doutrina da *harmonia pré-estabelecida*⁴⁸⁶. Na medida em que cada estado da alma corresponde perfeitamente a cada estado do corpo e, através deste, a todos os outros corpos – ou seja, a todo o universo –, uma determinada propriedade *expressa* por relação a um objeto que *aparece*, deve corresponder efetivamente a essa mesma propriedade tal como ela existe no próprio ‘objeto expresso’ (ainda que a sua expressão se dê com maior ou menor grau de confusão).

com este interlocutor. Veja-se, por exemplo, a carta a De Volder de 21 de janeiro de 1704: «quaecunque ex pluribus aggregata sunt, ea non sunt unum nisi mente, nec habent realitatem aliam quam mutuam seu rerum ex quibus aggregantur. Ergo (...) quae in partes dividi possunt nullam habent realitatem, nisi sint in iis quae in partes dividi non possunt. Imo nullam habent aliam realitatem quam eam quae est Unitatum quae insunt» (A II, iv, 189); ou a carta de 30 de junho de 1704: «[q]uae res in plura (actu jam existentia) dividi potest, ex pluribus est aggregata, et res quae ex pluribus aggregata est, non est unum nisi mente, nec habet realitatem nisi a contentis mutuam. (...) [E]rgo dantur in rebus Unitates indivisibiles; quia alioqui nulla erit in rebus Unitas vera, nec realitas non mutuata. Quod est absurdum. Nam ubi nulla vera unitas ibi nulla vera multitudo. Et ubi nulla est realitas nisi mutuata, nulla erit unquam realitas, cum ea debeat esse alicui tandem subjecto própria» (A II, iv, 249); ou ainda a carta de 19 de janeiro de 1706: «[n]ihil enim reale esse potest in natura quam substantiae simplices, et ex iis resultantia aggregata» (A II, iv, 388).

⁴⁸⁴ Para uma definição da noção de *substância simples* nos últimos escritos leibnizianos cf. *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, 1714, §§1-2, GP VI, 598.

⁴⁸⁵ Esta questão é talvez uma das mais difíceis de responder no que ao pensamento leibniziano diz respeito. Se por um lado, na correspondência com De Volder, Leibniz parece realçar o fundamento imaterial da realidade; por outro, na correspondência com Des Bosses, o autor demonstra uma genuína preocupação com a manutenção da realidade dos corpos. Existem mesmo outros correspondentes aos quais Leibniz apresenta a sua noção de substância corporal tal como a concebia entre 1680 e 1690 (cf., por exemplo, Carta a Bierling, 12 de agosto de 1711, GP VII, 501-502). De resto, existem diversos escritos onde o autor continua a aflorar o seu interesse pela ideia de corpo, nomeadamente de *corpo orgânico*, referindo a impossibilidade de que o *simples* possa existir sem o *composto* e vice-versa. A correspondência com Lady Masham é um claro exemplo disso. Como Leibniz observa, «il n’y a point d’Esprits séparés entièrement de la matiere, excepté le premier et souverain Estre». Carta a Lady Masham, início de Maio de 1704, A II, iv, 221. Segundo a nossa perspetiva, as diferentes formulações com que o autor apresenta a sua última ontologia são mais demonstrativas de uma preocupação com o aprimoramento das definições de *substância simples* e de *substância composta* – ou *substância corporal* –, do que propriamente uma negação efetiva da realidade da matéria. O corpo na sua dimensão material não existe sem as formas substanciais – ou substâncias simples –, nem estas existem sem uma parte da matéria que lhes corresponda. O melhor exemplo desta relação de dependência reside justamente na conceção leibniziana de expressão.

⁴⁸⁶ Uma doutrina a que Leibniz se continuará a referir por diversas vezes já depois de 1700, cf. MEIER-OESER, S. (2017), p. 71, nota 11.

Na verdade, é isso mesmo que a definição de expressão parece postular. Ao referir que uma coisa *exprime* uma outra sempre que exista uma relação entre aquilo que se pode dizer de ambas, Leibniz parece assumir que as propriedades apreendidas correspondem de facto às propriedades das coisas exteriores ao sujeito capaz de as exprimir. De facto, segundo o autor, a possibilidade de uma não-correspondência não seria sequer conforme à natureza divina. Como este afirma, reportando-se não só às *qualidades sensíveis*, como também à noção de expressão:

[N]ão é preciso imaginar que essas ideias como a da cor e da dor sejam arbitrárias, e sem relação ou conexão natural com as suas causas: Deus não costuma agir com tão pouca ordem e razão. Eu diria antes que há uma espécie de semelhança não completa e, por assim dizer, *in terminis*, mas expressiva ou de relação de ordem; como uma Elipse e mesmo uma Parábola ou uma Hipérbole se assemelham de algum modo ao círculo do qual são a projeção sobre o plano: visto que há uma certa relação exata e natural entre o que é *projetado* e a projeção que dele se faz, correspondendo cada ponto de um a cada ponto do outro segundo uma certa relação.⁴⁸⁷

Mais uma vez, é a partir do fundamento divino que Leibniz justifica a verdade da relação entre a coisa expressa e a expressão. Embora a alma e o corpo pertençam a domínios ontológicos independentes, a correspondência entre as propriedades expressas pela alma e as propriedades existentes nas coisas exteriores a ela é uma prova da harmonia com que Deus criou o universo. Negar parte da sua constituição fundamental, isto é, negar a realidade daquilo que é expresso, seria o mesmo que negar a própria conceção de harmonia pré-estabelecida⁴⁸⁸.

Note-se que um mundo sem harmonia não é certamente um mundo impossível. Não é, de resto, um mundo impossível de ser imaginado. Mas talvez esse mundo não fosse *o melhor dos mundos possíveis*. E, não sendo *o melhor dos mundos*

⁴⁸⁷ «Il ne faut point s'imaginer, que ces idées comme de la couleur ou de la douleur soyent arbitraires, et sans rapport ou connexion naturelle avec leur causes: ce n'est pas l'usage de Dieu d'agir avec si peu d'ordre et de raison. Je dirois plustost qu'il y a une maniere de ressemblance non pas entiere et pour ainsi dire *in terminis*, mais expressive ou de rapport d'ordre; comme une Ellipse, et même une Parabole ou Hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle dont elles sont la projection sur le plan: puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est *projeté* et la projection qui s'en fait, chaque point de l'un répondant suivant une certaine relation à chaque point de l'autre». *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, viii, §13, A VI, vi, 131.

⁴⁸⁸ Com efeito, negar a realidade dos corpos – a favor de um certo tipo de idealismo – seria o mesmo que negar a força que esta conceção possui no pensamento leibniziano.

possíveis, esse mundo não poderia de modo algum ser atualizado. Um mundo que não fosse o melhor dos mundos possíveis, um mundo ao qual Deus não outorgasse harmonia, não seria certamente um mundo conforme à natureza divina. Por conseguinte, no caso de existir um mundo atualizado livremente pela vontade de Deus, esse mundo não pode ser destituído de harmonia. A expressão constitui precisamente o seu operador. Numa palavra, a expressão só é possível através da harmonia e a harmonia só se efetua através da expressão⁴⁸⁹.

Porém, se a concepção de harmonia pré-estabelecida possibilita uma primeira resposta ao problema das *propriedades expressas*, não deixa de ser questionável até que ponto é que esta solução permite compreender o estatuto das *qualidades sensíveis*⁴⁹⁰. Se, na passagem acima mencionada, Leibniz refere que “ideias como a da cor e da dor” não são arbitrárias dado possuírem uma “relação ou conexão natural com as suas causas” – apresentando como exemplo a relação de projeção em perspectiva –, a verdade é que parece haver algo mais na *expressão sensível* que não parece deixar-se capturar pela definição geral de expressão.

Com efeito, a passagem citada implica que para cada qualidade sensível – consubstanciada num determinado sentimento – existe sempre um referente que se reporta ao corpo e ao universo. Afirmar o contrário, como vimos, seria colocar em risco a própria noção de harmonia pré-estabelecida.

Contudo, parece surgir aqui um novo problema. Uma vez que a noção leibniziana de sentimento diz respeito não só à aperceção, mas também ao *modo de doação* das qualidades sensíveis – às quais se encontram associadas as sensações e as emoções –, a que é que este *modo de doação* corresponde na coisa expressa? Dito de outro modo, se existe sempre uma correspondência entre aquilo que o sujeito apreende e o objeto apreendido, qual é a contraparte ‘subjética’ do próprio sentimento? Vemo-nos assim perante uma questão contrária à que colocámos

⁴⁸⁹ A circularidade aqui não deve ser entendida como uma falácia. Pelo contrário. A reciprocidade entre as noções de expressão e harmonia constitui uma das originalidades mais interessantes do pensamento filosófico de Leibniz. Sobre este tema, cf. ORIO DE MIGUEL, B. (2011).

⁴⁹⁰ Para uma análise detalhada à concepção leibniziana de “qualidade sensível”, assim como às problemáticas que lhe estão associadas, cf. ISHIGURO, H. (1972), p. 61-78; LEDUC, C. (2010), p. 797-817; LEINKAUF, T. (2012), p. 25-50; McRAE, R. (1976), p. 26-42; ou TOMASI, G. (2002), p. 69-108.

anteriormente, a saber: será que existe espaço para a subjetividade na doutrina da expressão?

Leibniz define as qualidades sensíveis como *qualidades ocultas*, diferentes das *qualidades manifestas* na medida em que não nos é possível estabelecer, ou alcançar, as suas definições *nominais* – ou seja, definições que permitam explicar as marcas suficientes pelas quais estas qualidades possam ser reconhecidas⁴⁹¹. Referindo-se particularmente à cor, o autor considera que uma das marcas das qualidades sensíveis é a sua irreducibilidade a uma definição, pelo que para serem conhecidas as mesmas têm de ser experienciadas de algum modo⁴⁹².

Por este motivo, Leibniz reporta-se às *ideias* destas qualidades como algo que é *claro, mas confuso*. De acordo com a classificação geral das ideias que propõe, uma ideia é *clara* quando a mesma é suficiente para reconhecer a coisa apreendida. Porém, a clareza divide-se entre a confusão e a distinção. Na terminologia leibniziana, a ideia pode ser *clara e confusa*, quando não é possível enumerar, uma a uma, as marcas que são suficientes para distinguir a coisa percebida de todas as outras – mesmo que esta coisa possua tais marcas ou elementos nos quais a sua noção possa ser resolvida. Por seu turno, a ideia *clara e distinta* demarca-se por possibilitar a enumeração das marcas suficientes para distinguir a coisa percebida, permitindo o estabelecimento de definições nominais⁴⁹³.

Sendo assim, tudo o que pertence ao foro da sensibilidade encontra-se no registo da confusão. Apesar de conhecermos as cores e podermos discerni-las entre si, não conseguimos explicar em que consistem. Esta incapacidade de reconduzir o

⁴⁹¹ «[O]n peut dire que *les qualités sensibles* sont en effect des *qualités occultes*, et qu'il faut bien qu'il y en ait d'autres *plus manifestes* qui les pourroient rendre explicables. Et bien loin que nous entendions les seules choses sensibles, c'est justement ce que nous entendons le moins: quoyqu'elles nous soyent familières, nous ne les comprenons pas mieux pour cela (...) Aussi n'avons nous pas même des definitions nominales de telles qualités, pour en expliquer les termes». Carta à Rainha Sophie Charlotte, meados de junho de 1702, A I, xxi, 337-338. Cf., igualmente, *ibid.* A I, xxi, 329-330.

⁴⁹² Cf., por exemplo, *ibid.*, A I, xxi, 329-330 ou *Praefatio ad libellum elementorum physicae*, verão de 1678 – inverno de 1678/1679 (?), versão preliminar, A VI, iv, 2002-2003.

⁴⁹³ Cf. carta à Rainha Sophie Charlotte, meados de junho de 1702, A I, xxi, 338. Cf., igualmente, *ibid.* A I, xxi, 329-330. Sobre a classificação geral das ideias cf. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, verão-novembro de 1684, A VI, iv, 585-588; *Discours de métaphysique*, 1686, §XXIV, A VI, iv, 1567-1568; ou *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xix, A VI, vi, 254-263.

sensível ao domínio das definições levará Leibniz a reportar-se às qualidades sensíveis como um *je ne say quoy*, isto é, como algo que não se consegue explicar⁴⁹⁴.

À primeira vista, este *je ne say quoy* (ou *nescio quid*) parece corresponder ao elemento subjetivo da sensibilidade. O modo de doação das qualidades sensíveis, na sua confusão, parece ser irredutível à própria linguagem.

Não obstante, não parece ser exatamente este o caso para Leibniz. Segundo o autor, o facto de nos ser impossível estabelecer definições nominais das qualidades sensíveis não é uma característica inerente a estas qualidades. Em si mesmas, as noções que correspondem às qualidades sensíveis podem ser decompostas em outras mais simples, sendo possível, em última análise, conhecer todos os elementos que entram na sua composição⁴⁹⁵. O facto de tal conhecimento não ser acessível aos seres humanos deve-se pura e simplesmente à limitação e à imperfeição do seu intelecto. Por conseguinte, o que nos pode parecer como um elemento subjetivo da sensibilidade constitui apenas uma incapacidade do nosso intelecto.

Na verdade, duas das mais conhecidas críticas à consideração de uma estética leibniziana advêm justamente deste potencial desvanecimento da *confusão sensitiva* na *distinção intelectual*. Segundo Benedetto Croce, «[p]oderia parecer que, ao aplicar a palavra ‘claritas’ aos factos estéticos e negando-lhes a ‘distinctio’, Leibniz tivesse reconhecido o seu carácter completamente específico»⁴⁹⁶. Porém, como o autor acrescenta «a ‘lex continui’ e o intelectualismo leibniziano não permitem aceitar tal interpretação»⁴⁹⁷. Na verdade, «[a] obscuridade e a clareza são graus quantitativos de

⁴⁹⁴ Cf. carta à Rainha Sophie Charlotte, meados de junho de 1702, A I, xxi, 338; *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, A VI, iv, 586; *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, “Préface”, A VI, vi, 54-55; ou *ibid.* II, xix, A VI, vi, 255. Note-se, de resto, que este “je ne say quoy” não constitui somente uma marca distintiva da experiência sensível, mas também umas das características fundamentais da experiência artística. Como o autor refere: «[s]imiliter videmus pictores aliosque artifices probe cognoscere, quid recte, quid vitiose factum sit, at judicii sui rationem reddere saepe non posse, et quaerenti dicere, se in re quae displicet, desiderare *nescio quid*». *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, A VI, iv, 586.

⁴⁹⁵ Como Leibniz refere a respeito das qualidades sensíveis: «licet certum sit, notiones harum qualitatum compositas esse et resolvi posse, quippe cum causas suas habeant». *Ibidem*.

⁴⁹⁶ CROCE, B. (1990b), p. 261.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 261-262.

um conhecimento único, distinto ou intelectual, para o qual ambas tendem, alcançando-o no grau mais elevado»⁴⁹⁸. Por seu turno, Ernst Cassirer dirá que:

O que, na impressão estética, estava apenas num estado confuso e embrionário, floresce no mundo do conhecimento como conceito puro. A explicação metafísica do belo encerra assim em si mesma o germe da sua dissolução; a partir da grandeza do saber, nós percebemos abaixo de nós o fenómeno da beleza.⁴⁹⁹

Um ponto interessante destas duas críticas é que ambas reconhecem a existência de um “facto estético” ou de uma “impressão estética”. Na realidade, os dois autores reconhecem a existência de uma estética leibniziana, ainda que considerem que a mesma acaba por ser anulada perante o conhecimento intelectual⁵⁰⁰.

Convém notar o acerto, pelo menos parcial, das críticas formuladas por estes dois autores. A continuidade que Croce identifica entre diferentes graus de conhecimento é passível de ser justificada por outros textos leibnizianos. Com efeito, a continuidade entre diferentes graus de conhecimento aponta para um dos aspetos da noção leibniziana de *perfeição*, reportando-se igualmente à doutrina leibniziana de *expressão*.

Do ponto de vista expressivo, a perfeição traduz-se na capacidade de cada modalidade expressiva para unificar aquilo que é múltiplo. Como tal, é possível afirmar que para os seres capazes de aceder ao “conhecimento intelectual” – o grau último da expressão – existe uma *potencial progressão* (e, neste sentido, uma certa continuidade) entre a *percepção indiferenciada* do todo, a *diferenciação determinada pela sensação* e a *compreensão potenciada pelo intelecto*.

A depuração do conhecimento confuso é aparentemente possível mediante o aperfeiçoamento do conhecimento em si. Se a aperceção se dá mediante um

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 262. Croce refere ainda que admitir que os artistas julguem com percepções “claras, mas confusas” não exclui a possibilidade de que estas possam ser corrigidas pelo conhecimento intelectual e, por consequência, de que possam ser elevadas a um grau superior de conhecimento. Para o autor, na terminologia que Leibniz aplica aos sentidos (considerando-os confusos) «há um toque de desprezo e a implicação de uma única forma verdadeiramente cognitiva». *Ibid.*, p. 262.

⁴⁹⁹ CASSIRER, E. (1961), p. 64.

⁵⁰⁰ Para uma leitura sobre este problema, assim como a sua receção na filosofia kantiana, cf. McRAE, R. (1976), p. 126-145; OLESTI VILA, J. (2001), 169-190; ou PARKINSON, G. H. R. (1982), 3-17.

determinado ponto de vista, o conhecimento parece permitir em certa medida a passagem do 'ponto de vista' à 'visão do todo'. Em todo o caso, três perguntas permanecem por responder. Será que todo o sentimento é redutível à intelecção? Se as qualidades sensíveis – como a cor ou mesmo a beleza – são passíveis de ser conhecidas intelectualmente, será que este conhecimento poderá explicar o seu *modo de doação* particular a cada sujeito? Poderá o conhecimento intelectual anular efetivamente a dimensão estética da doutrina leibniziana da expressão?

9. Sentimento e intelecção

A análise precedente acerca da concepção leibniziana de sentimento permitiu-nos conhecer duas das suas características mais importantes. Em primeiro lugar, dado que a noção completa de cada substância encerra toda a série das suas expressões – sendo impossível qualquer influência externa sobre aquilo que se encontra dado à partida –, *o único sentir legitimado pela metafísica é o sentir interno a cada substância*. Por conseguinte, na metafísica leibniziana os sentidos externos são reconduzidos ao sentir interno de cada alma individual. Em segundo lugar, também foi possível observar que o modo como Leibniz compreende o sentimento comporta diferentes dimensões. Uma dimensão central da noção de sentimento, mesmo que não exclusiva, corresponde à *aperceção de algo*.

Da conjunção destas duas características surgiram duas questões. A primeira debruçava-se sobre a questão da subjetividade. Se o sentir é sempre um *sentir interno*, as propriedades apreendidas através do sentir poderiam constituir apenas predicados atribuíveis à expressão (sem um referente real na coisa expressa). A resposta a esta questão encontrou-se na articulação entre a noção de *harmonia pré-estabelecida* e na própria definição de *expressão*. Uma vez que cada estado da alma corresponde perfeitamente a cada estado do corpo – e através deste, a todos os outros corpos (ou seja, a todo o universo) –, *uma determinada propriedade da expressão deverá corresponder com maior ou menor confusão a uma propriedade existente na coisa expressa*.

Porém, esta correspondência trouxe uma nova questão. Se existe sempre uma correspondência entre aquilo que o sujeito apreende e o objeto apreendido, como explicar a subjetividade do sentimento? Se na doutrina leibniziana da expressão o *sentir* for sempre redutível ao *compreender*, fará sentido atribuir à expressão uma dimensão estética própria? Qual é a especificidade do sentimento face à noção geral de expressão?

Um dos problemas identificados reporta-se ao que Leibniz designa como *qualidades sensíveis*. Segundo o autor, para os seres humanos, cujo conhecimento é

imperfeito e limitado, estas qualidades apresentam-se como algo *claro, mas confuso* – isto é, algo que é passível de ser reconhecido ainda que não se consiga enumerar tudo o que entra na sua composição. Dada a irreducibilidade destas qualidades a uma definição, o seu conhecimento (para os seres humanos) é apenas possível mediante a experiência.

A especificidade de um conhecimento que se dá apenas pela experiência parecia abrir caminho à consideração de um lugar próprio para a sensibilidade no seio da doutrina da expressão. Contudo, para um conhecimento absolutamente perfeito as noções que correspondem a estas qualidades podem sempre ser decompostas em outras mais simples – o que implica, por sua vez, que para um tal conhecimento é possível conhecer tudo aquilo que entra na sua composição. Deste ponto segue-se, aparentemente, que a subjetividade do sentimento é integralmente redutível à objetividade da intelecção.

Tendo em conta o peso deste problema na consideração da própria sensibilidade, convém, antes de mais, precisar com maior detalhe o que nele está em causa. Leibniz não nega a subjetividade do sentimento, nem a considera um aspeto menor por relação à doutrina da expressão. A importância da noção de *ponto de vista*, assim como da noção de *perspetiva*, aí estão para o provar. A expressão de cada substância dá-se a partir da sua perspetiva individual, isto é, do ponto de vista único de cada substância por relação às demais. O lugar do ponto de vista é o lugar do *sujeito* e da *subjetividade expressiva*. Ao mesmo tempo, a *confusão* aliada a um ponto de vista que se dá sobre o universo inteiro, passado, presente e futuro, parece ser o lugar próprio da *sensibilidade*. Com efeito, o sentimento de confusão encontra aí a sua principal justificação.

Não obstante, a intelecção parece possibilitar uma elevação do ponto de vista individual e da subjetividade que lhe inere. Ainda que o conhecimento distinto, adequado e intuitivo das noções das qualidades sensíveis não seja acessível aos seres humanos, a possibilidade de que ele exista parece reportar o ponto de vista e a sua subjetividade – assim como o sensível e a sua confusão – à mera imperfeição humana. Neste contexto, a própria singularidade associada à percepção da beleza parece perder toda a sua importância. Se a percepção do belo puder ser totalmente convertível num

conhecimento intelectual da beleza, deixa de haver um espaço próprio para a sua consideração ao nível da sensibilidade. A intelecção, mesmo que não humana, parece ameaçar a própria legitimidade de uma consideração estética da doutrina leibniziana da expressão.

Mas será que é mesmo assim? Poderá a intelecção anular a individualidade do ponto de vista? Será que a expressão sensível é absolutamente redutível ao entendimento? O que é que se encontra implicado na cognição? Qual é a ligação exata entre *conhecimento*, *intelecção* e *sentimento*?

Para responder a estas questões é necessário voltar à concepção leibniziana do sentimento. No *corpus leibniziano* é possível observar pelo menos cinco dimensões distintas – mas não incompatíveis – do sentimento. Além da sua aceção comum – enquanto algo que se refere ao domínio da *emoção* –, Leibniz coloca ainda a *aperceção*, o *sentir-se sentir*, a *memória* e, em certa medida, a *imaginação* sob a égide do *sentir*. Importa, portanto, compreender o que é que cada uma destas dimensões encerra.

Como se referiu anteriormente, Leibniz reporta o sentimento à *aperceção* distinguindo-a da simples percepção⁵⁰¹. Em que consiste exatamente esta diferença? A percepção constitui o nível mais *arcaico* da expressão. Se o sentimento e o conhecimento englobam sempre a percepção, a percepção pode dar-se sem qualquer associação ao conhecimento, à consciência ou à reflexão.

Em si mesma, a percepção dá-se sobre um fundo de indistinção. Como qualquer outra expressão, a percepção abrange todo o universo. A um nível absolutamente primário, a percepção não apresenta qualquer índice de confusão. Em si mesma, a confusão implica a *apreensão clara* de algo que se diferencia de tudo o resto (ainda que não seja possível distinguir tudo o que entra na sua composição). Por seu turno, na percepção não existe qualquer tipo de *reconhecimento*. Na sua primariedade, a percepção não envolve qualquer tipo de diferenciação. Não existe, portanto, uma distinção entre um eu e um não-eu. A obscuridade é total. O que é *simplesmente*

⁵⁰¹ Cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, verão de 1703 – verão de 1705, II, xix, §1, A VI, vi, 161 e *ibid.*, II, ix, §4, A VI, vi, 134.

percebido – isto é, percebido sem consciência, memória ou reflexão – é *absolutamente indiferenciado*.

De acordo com Leibniz, a percepção natural implica apenas que aquilo que é múltiplo seja expresso num só ser dotado de unidade⁵⁰². Com efeito, a percepção apresenta-se como um estrato primitivo da *unidade na multiplicidade*. A infinita multiplicidade do universo é percebida indistintamente pela substância. Apesar de constituir um estado originário de abertura ao mundo, a percepção natural é *passiva* face ao mesmo, parecendo constituir um estado de *entorpecimento* ou *indiferença*⁵⁰³.

Na verdade, não é absolutamente claro se a percepção, na sua primariedade, é ou não acompanhada por algum tipo de sentimento, nem o que é que tal sentimento poderia ser⁵⁰⁴. Apesar de Leibniz se referir à *percepção natural* e ao *sentimento animal* como duas espécies distintas da expressão, há escritos em que o autor parece

⁵⁰² Como Leibniz refere: «[i]sque corresponsus interni et externi seu repraesentatio externi in interno, compositi in simplice, multitudinis in unitate, revera perceptionem constituit». Carta a Rudolph Wagner, 4 de junho de 1710, GP VII, 529. A mesma ideia aparece ainda na *Monadologie*: «[l]’état passager qui enveloppe et represente une multitude dans l’unité ou dans la substance simple n’est autre chose que ce qu’on appelle la *Perception*». *Monadologie*, 1714 §14, GP VI, 608. A este respeito, veja-se ainda a seguinte passagem da correspondência com Arnauld: «[d]ans la perception naturelle, et dans le sentiment, il suffit que ce qui est divisible et materiel, et se trouve dispersé en plusieurs estres, soit exprimé ou représenté dans un seul estre indivisible, ou dans la substance qui est douée d’une véritable unité. (...) Or cette expression arrive, parce que toutes les substances sympathisent avec toutes les autres et reçoivent quelque changement proportionnel, repondant au moindre changement qui arrive dans tout l’univers». Carta a Arnauld, 9 de outubro de 1687, A II, ii, 240-241. Segundo o autor, a multiplicidade na unidade não parece ser apenas uma característica da percepção, mas também do sentimento.

⁵⁰³ No entanto, como Adelino Cardoso observa, «[a] simples percepção não significa um caos puro, indeterminação total. Significa apenas que há *um nível imperceptível da ordem*». CARDOSO, A. (1992), 95. A respeito da noção leibniziana de percepção, não deixa de ser importante realçar a sua dimensão constitutiva quanto ao *princípio vital* subjacente a toda a *vida sensitiva*. Como Leibniz refere a Rudolph Wagner, «[q]uaeris deinde definitionem animae meae. Respondeo, posse animam sumi late et stricte. Late anima idem est quod vita seu principium vitale, nempe principium actionis internae in re simplici seu monade existens, cui actio externa respondet. Isque corresponsus interni et externi seu repraesentatio externi in interno, compositi in simplice, multitudinis in unitate, revera perceptionem constituit. At hoc sensu anima non tantum animalibus, sed et omnibus aliis percipientibus tribuetur. Stricte anima sumitur pro specie vitae nobiliore, seu pro vita sensitiva, ubi non nuda est facultas percipiendi, sed et praeterea sentiendi, quando nempe perceptioni adjungitur attentio et memoria. (...) Ut ergo *mens est anima rationalis*, ita *anima est vita sensitiva*, et *vita est principium perceptivum*». Carta a Rudolph Wagner, 4 de junho de 1710, GP VII, 529. Sublinhado nosso.

⁵⁰⁴ Este impasse parece mesmo ser reconhecido pelo o autor. Como este refere, «[j]e crois qu’il n’y a point de perceptions, qui nous soyent tout à fait indifferentes, mais c’est assez que leur effet ne soit point notable pour qu’on les puisse appeller ainsi» *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, II, xx, §1, A VI, vi, 162.

assimilar a percepção ao próprio *sentir*⁵⁰⁵, assim como há escritos onde a percepção é mencionada como algo absolutamente *insensível*⁵⁰⁶.

De facto, se o que existe na percepção é somente um *torpor*, uma espécie de desfalecimento (*évanouissement*) ou *indiferença*, não deixa de ser lícito ponderar até que ponto a indiferença é já algum sentimento ou apenas a ausência de sentimento⁵⁰⁷. Na verdade, a *indiferença* parece ser já qualquer coisa. De qualquer modo, ainda que em si mesma a percepção possa efetivamente ser insensível, é importante sublinhar que de um conjunto de múltiplas percepções insensíveis resulta um *sentimento de confusão* – pelo menos nos seres dotados da capacidade de sentir ou de conhecer⁵⁰⁸.

Ora, face a um ‘todo indistinto’, a apreensão de uma *diferença* é precisamente aquilo que distingue a *percepção* da *apercepção*. Como se mencionou anteriormente, a *apercepção* é sempre a apreensão de algo⁵⁰⁹. A *apercepção* distingue, separa, reconhece diferenças, apreende a diversidade. Um aspeto determinante da *apercepção*, pelo menos a um nível primário, é o seu carácter *involuntário*. O sujeito que se apercebe não escolhe a cada momento aquilo que se diferencia do resto. Isso não significa, no entanto, que a *apercepção* seja completamente aleatória. Enquanto *ações da alma*, as *apercepções* «ocorrem-lhe porque a sua natureza é expressiva do corpo»⁵¹⁰. O que o sentimento manifesta é, antes de mais, o modo como cada sujeito é *afetado* pelo universo.

⁵⁰⁵ Cf., por exemplo, *Definitiones cogitationesque metaphysicae*, verão de 1678 – inverno de 1680/1681 (?), A VI, iv, 1394).

⁵⁰⁶ Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem: «[o]stendi autem exemplis et rationibus, non omnem perceptionem esse sensationem, sed dari perceptionem etiam insensibilium». Carta a Rudolph Wagner, 4 de junho de 1710, GP VII, 529.

⁵⁰⁷ Sobre este estado cf., por exemplo, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, “Préface”, A VI, vi, 55; *ibid.*, II, i, §11, A VI, iv, 113; *Monadologie*, §20, GP VI, 610; ou *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, 1714, §4, GP VI, 600.

⁵⁰⁸ De acordo com Leibniz, «il y a mille marques, qui font juger qu’il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans apperception et sans reflexion, c’est à dire des changements dans l’ame même, dont nous ne nous appercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte qu’elles n’ont rien d’assez distinguant à part, mais jointes à d’autres, elles ne laissent pas de faire leur effect, et de se faire sentir au moins confusément dans l’assemblage». *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, “Préface”, A VI, vi, 53. Sublinhado nosso.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, II, ix, §4, A VI, vi, 134.

⁵¹⁰ «[L]es actions volontaires de l’ame naissent de sa nature, conformément à la liberté qui luy est naturelle; et les actions, sentimens ou passions involontaires, si elles ne luy viennent pas du corps, luy viennent de ce que sa nature est expressive du corps». Esboço de uma carta a Pierre Bayle, 5 de dezembro de 1702, A II, iv, 110. Sublinhado nosso.

A este respeito, importa analisar a especificidade da aperceção na sua primitividade. Leibniz associa frequentemente a aperceção à *consciência*, caracterizando-a como um conhecimento reflexivo do estado interior da alma⁵¹¹. Esta associação, contudo, tem algo de problemático. Em primeiro lugar, porque coloca a própria aperceção acima do sentimento. Na medida em que parece envolver um conhecimento reflexivo, a aperceção deixa de poder ser reportada simplesmente ao sentir. Em segundo lugar, porque parece implicar a atribuição de reflexão aos animais. Considerando que os animais se distinguem por serem capazes de passar da percepção indistinta do todo à diferenciação inerente à aperceção (e, como tal, por serem capazes de sentir), equiparar a aperceção à consciência reflexiva forçar-nos-ia a admitir que os animais são dotados de reflexão. Em terceiro lugar, porque uma tal associação parece conferir aos animais uma qualidade moral. Se a aperceção for equivalente à consciência, consciência esta que se reporta ao conhecimento reflexivo de si – i.e. ao conhecimento daquilo que se é e daquilo que se faz –, então os animais tornar-se-iam suscetíveis de castigo ou recompensa⁵¹².

Ora, tendo em conta que Leibniz atribui aperceção aos animais⁵¹³, mas rejeita que sejam dotados de reflexão⁵¹⁴, torna-se forçoso concluir que a aperceção não equivale à consciência. Embora se possam dar simultaneamente, entre a aperceção e a consciência deverá existir não só um desfasamento (nomeadamente no que concerne a história dos nossos conhecimentos), como também um desnivelamento (relativamente à inteligência) sob pena de anular algumas das principais diferenças que o autor estabelece entre os homens e os animais.

Em boa verdade, a aperceção não exige mais do que o reconhecimento de algo que se diferencia do resto. No que diz respeito à reflexão, a aperceção potenciada pelo

⁵¹¹ «Ainsi il est bon de faire distinction entre la *Perception* qui est l'état interieur de la Monade representant les choses externes, et l'*Apperception* qui est la *Conscience*, ou la connoissance reflexive de cet état interieur, laquelle n'est point donnée à toutes les Ames». *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, 1714, §4, GP VI, 600. Cf., igualmente, *Monadologie*, §14, GP VI, 608-609.

⁵¹² Cf. *Discours de métaphysique*, início de 1686 (?), XXXIV, A VI, iv, 1583-1584.

⁵¹³ «[L]es bestes n'ont point d'entendement (...) quoique elles ayent la faculté de *s'appercevoir* des impressions plus remarquables et plus distinguées». *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xxi, §5, A VI, vi, 173.

⁵¹⁴ «Mais supposant que (...) les bestes ont de ames (...) elles ne connoissent pas ce qu'elles sont, ny ce qu'elles font, et par consequent ne pouvant faire des reflexions, elles ne sçauroient decouvrir des verités. C'est aussi faute de reflexion sur elles mêmes, qu'elles n'ont point de qualité morale». *Discours de métaphysique*, XXXIV, A VI, iv, 1583.

sentimento não só é investida de um carácter de anterioridade, como também parece ser detentora de um estatuto fundacional do ponto de vista da operatividade própria do entendimento. Dito de outro modo, a aperceção, na sua primitividade, é anterior a todo o conhecimento – nele se incluindo o conhecimento reflexivo de si mesmo, ou seja, a consciência. Não obstante, parece existir uma estreita relação entre o *sentimento de si* e a consciência. É exatamente o detalhe deste sentimento que se procurará aprofundar.

Entre a percepção indiferenciada do todo e a intencionalidade do sentimento, existe um estado intermédio referente ao *sentir-se sentir*. O *sentir-se a si mesmo sentir*, mencionado no segundo capítulo, parece ser o primeiro estágio do sentimento⁵¹⁵. Caracterizado por uma afetividade pura, o sentir-se sentir é revelador da *imedição* do *si* a si mesmo. Será com base na imedição deste ‘sentir-se a si mesmo’ que os seres dotados de razão terão acesso às *verdades primitivas de facto*⁵¹⁶.

A *aperceção do sentimento próprio* introduz uma primeira diferença por relação à indistinção do todo. No *sentir-se a si mesmo sentir* – isto é, no ‘*eu sinto-me*’ – dá-se a diferenciação de um ‘*eu-sentido*’ por relação ao resto. Apesar de estarmos já no domínio da aperceção – definida enquanto *apreensão de algo* –, não se trata ainda de um sentir absolutamente intencional. Não é ainda um sentir relativo a algo de outro, mas um sentir interno ao próprio sentimento. No *sentir-se a si mesmo sentir* aparece um *eu* que se *experiencia* a si mesmo.

Por mais que a *noção de um eu* possa estar envolvida – confusamente – neste sentimento, importa sublinhar a *ausência de reflexão* neste sentir primário. O que aqui se dá é um *eu* que se descobre porque *se sente sentir* e não porque pensa reflexivamente em si. Não é ainda a *consciência de si*, mas apenas o *sentimento de um eu*. Por seu turno, é igualmente importante relevar que a apreensão deste *eu* não se pode dar sem a apreensão do *não-eu*. Há um *eu* que se sente sentir e há o resto. É aqui

⁵¹⁵ Como Leibniz refere: «[s]ensu enim certum est, *me a me sentiri sentientem*. Ergo *me sentientem sentiri immediate, seu sine medio, inter me enim et me, in mente scilicet, medium nullum est*. Quicquid immediate sensitur, id immediate sensibile est. Quicquid immediate sensibile est, sine errore sensibile est». *Accessio ad arithmetica infinitorum*, final de 1672, A II, i, 350. Sublinhado nosso. Veja-se ainda *Specimen demonstrationum*, 1671, A VI, ii, 305-307.

⁵¹⁶ Cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, ii, §1, A VI, vi, 367. Apesar da diferença temporal entre esta obra (cuja data remonta a 1703-1705) e os escritos assinalados na nota anterior (1671-1672), Leibniz parece manter a convicção que o sentir primeiro é o sentimento de si próprio.

que reside a primeira diferença *apercebida* pelo sujeito. Em boa verdade, é a partir da diferenciação implicada no ‘*eu que se sente a si mesmo*’ por relação ao resto, que a própria intencionalidade do sentimento se torna possível. Ao distinguir-se a si do resto, o sujeito pode passar à diferenciação das coisas que – pelo menos em aparência – lhe são exteriores. Por este motivo, é neste *sentimento primordial de si* que se encontra a fundação de toda a atividade cognitiva, assim como o *fundamento da dimensão estética da doutrina da expressão*.

De resto, a primariedade do *sentimento de si* ecoa nas próprias palavras de Leibniz. Em seu entender, «o sentimento do *eu* prova uma identidade moral ou pessoal»⁵¹⁷. De acordo com esta passagem, o sentimento de si não resulta da identidade moral ou pessoal⁵¹⁸. Pelo contrário. É através do sentimento de si que se torna possível *provar* a existência de uma identidade moral ou pessoal. Este ponto é importante porque nele está compreendido o modo de constituição da própria consciência.

Nos *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, Leibniz associa a consciência às noções de identidade pessoal e moral, diferenciando-a da identidade física e real⁵¹⁹. A identidade real é primeira, é o indivíduo em si mesmo⁵²⁰. Por sua vez, a identidade pessoal reporta-se, em certa medida, ao eu tal como este *aparece* ao sujeito⁵²¹. É por

⁵¹⁷ «[L]e sentiment du *moi* prouve une identité morale ou personnelle». *Ibid.*, xxvii, §9, A VI, vi, 236.

⁵¹⁸ Em boa verdade, apesar de Leibniz não o afirmar de modo explícito, o sentimento de si parece, ao invés, estar implicado na *identidade real* do sujeito. Como referido anteriormente, o sentimento de si resulta da natureza expressiva do próprio indivíduo.

⁵¹⁹ «Pour ce qui est du *soy* il sera bon de le distinguer de l’apparence du *soy* et de la consociété. Le *soy* fait l’identité réelle et physique, et l’apparence de *soy*, accompagnée de la vérité, y joint l’identité personnelle». *Ibid.*, II, xxvii, §9, A VI, vi, 237. Sublinhado nosso.

⁵²⁰ Note-se que apesar da *identidade real* ser uma condição necessária para a apreensão da *identidade pessoal*, o contrário não se verifica. É possível dar-se uma identidade real sem que a mesma se encontre associada ao reconhecimento de uma identidade pessoal, ou mesmo à existência de uma identidade moral. Leibniz parece sustentar esta hipótese na seguinte passagem: «je distingue l’*incessabilité* de l’âme d’une bête de l’*immortalité* de l’âme de l’homme: l’une et l’autre garde l’*identité physique et réelle*, mais quant à l’homme, il est conforme aux règles de la divine providence, que l’âme garde encore l’identité morale et qui nous est apparente à nous mêmes, pour constituer la même personne, capable par conséquent de sentir les chatiments et les récompenses». *Ibid.*, A VI, vi, 236. Observe-se, porém, que apesar de nem todos os seres serem detentores de uma identidade moral ou da capacidade de reconhecer a identidade pessoal, todos os seres capazes de sentir parecem ser dotados da capacidade de distinguir o *eu* do sentimento por relação ao resto.

⁵²¹ «[L]’identité apparente à la personne même, qui se sent la même, suppose l’identité réelle, à chaque passage prochain accompagné de réflexion ou de sentiment du *moy*: une perception intime et immédiate ne pouvant tromper naturellement». *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, II, xxvii, §9, A VI, vi, 236. Como Adelino Cardoso observa, «[a] aparência do si não é algum modo de simulacro do eu,

relação a este eu que o sujeito reconhece o *eu da consciência*. Já o eu da consciência pressupõe não só a identidade real, como também o sentimento de si e o reconhecimento reflexivo do *eu* como o *mesmo* ao longo do tempo. Dito de outro modo, a consciência pressupõe a *existência* (consubstanciada na identidade real), o *sentir-se a si mesmo*, a *memória* de um eu que se conserva e permanece no tempo, e ainda o *reconhecimento reflexivo* deste *eu* que aparece ao sujeito como o seu *eu próprio* (i.e. o *eu* que constitui a sua identidade pessoal) e como o *autor* das suas próprias ações (i.e. o *eu* que constitui a sua identidade moral). É, portanto, pela via da reflexão que o ‘eu do sentimento’ se constitui como um eu investido de uma *qualidade moral*, tornando-se um eu suscetível de castigo ou recompensa.

Ora, a constituição da própria consciência é reveladora da sua dependência relativamente à aperceção primária, ou seja, face ao sentimento de si. Por um lado, sem o reconhecimento de algo que se diferencia de tudo o resto, o próprio *conhecimento de si* não seria possível. Em boa verdade, sem o reconhecimento da diferença entre o si e o resto – ou seja, perante a indistinção total – tampouco se poderia dar o conhecimento em geral. Por outro, dado que a consciência envolve o reconhecimento de um eu que é o mesmo ao longo do tempo, para que o eu se reconheça como o *mesmo* é necessário que se dê primariamente o próprio reconhecimento do eu enquanto algo que se diferencia por relação ao resto. Consequentemente, tendo em conta o carácter primordial do *sentir-se sentir*, é possível concluir que o fundamento da consciência reside na aperceção do *eu sentido*, ou seja, no *sentimento de si*.

Aliada ao eu do sentimento, a *memória* parece ser o que consolida a aperceção do eu enquanto algo que permanece o *mesmo* perante a mudança, potenciando a compreensão intelectual da *ideia de um eu* – e da sua qualidade moral⁵²². Note-se, no

uma imagem especular à qual corresponda uma realidade diminuída: *a aparência é aquele suplemento expressivo que se traduz num acréscimo de ser. A manifestação não é extrínseca ao ser da coisa que manifesta, é esse mesmo ser na sua actualidade fulgurante*: envolve a dimensão moral, na plena aceção que este termo tem em Leibniz, recobrando também a beleza ou perfeição estética». CARDOSO, A. (2005), p. 271.

⁵²² Cf. *ibid.* A VI, vi, 237. Sublinhado nosso. Voltando às palavras de Leibniz no *Discours de métaphysique*, «c’est le souvenir, ou la connoissance de ce *moy*, qui la rend <l’ame intelligente> capable de chastiment et de recompense». *Discours de métaphysique*, §XXXIV, A VI, iv, 1584.

entanto, que, tal como o *sentimento de si* e a *aperceção* em geral, também a *memória* pertence ao registo do *sentimento*⁵²³.

De acordo com Leibniz, o sentimento comporta algo mais que a percepção na sua simplicidade. Este *algo mais* passa por ser uma «percepção mais distinta e acompanhada de memória»⁵²⁴. Para o autor existe sempre uma *continuidade* entre todas as percepções de um sujeito. É nessa continuidade que se encontra a identidade real⁵²⁵. Contudo, é por relação à memória do que foi anteriormente *apercebido* que o sujeito pode chegar ao reconhecimento da sua identidade própria (real, pessoal e moral)⁵²⁶.

Com efeito, Leibniz destaca a importância da *memória*, na sua imediatez, por relação ao que é experienciado internamente. Como o autor refere, a *recordação imediata* – isto é, a memória do que acabou de acontecer – «não poderia enganar naturalmente»⁵²⁷. O ponto a salientar reporta-se à recordação imediata de uma ação interna da alma – nomeadamente da *aperceção*. Sem a memória daquilo que é experienciado *imediatamente* e *internamente* nunca estaríamos certos daquilo que nós próprios pensamos, nem de um eu ao qual reportamos a experiência⁵²⁸. Em última

⁵²³ Cf., por exemplo, *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, §4, GP VI, 599; ou *Monadologie*, §§19-28, GP VI, 610-611. Como foi referido no início deste capítulo, ainda que a *aperceção* constitua uma dimensão central do sentimento, a mesma não é exclusiva.

⁵²⁴ «Si nous voulons appeller Ame tout ce qui a *perceptions* et *appetits* dans le sens general que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourroient être appellées Ames; mais, comme le *sentiment* est quelque chose de plus qu'une simple *perception*, je consens, que le nom general de Monades et d'Entelechies suffise aux substances simples, qui n'auront que cela, et qu'on appelle Ames seulement celles, dont la *perception* est plus distincte et accompagnée de *memoire*». *Monadologie*, §19, GP VI, 610. Sublinhado nosso. A referência a uma “percepção mais distinta” não deve ser confundida com a noção de distinção segundo a gradação leibniziana do conhecimento. Nesta passagem específica, Leibniz reporta-se simplesmente a uma distinção clara entre um objeto e outro. Para uma especificação entre os conceitos de *distincte*, *distinguante* e *distinguée*, cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xxix, §4, A VI, vi, 255.

⁵²⁵ «Un estre immateriel ou un Esprit *ne peut estre depouillé* de toute perception (...) Il luy reste des impressions de tout ce qui luy est autrefois arrivé (...) mais ces sentimens sont le plus souvent trop petits pour pouvoir estre distinguez, et pour qu'on s'en apperçoive; quoyqu'ils puissent peutestre se developper um jour. *Cette continuation et liaison de perceptions fait le même individu reellement*». *Ibid.*, II, xxvii, §14, A VI, vi, 239. Sublinhado nosso.

⁵²⁶ Como Leibniz refere imediatamente a seguir da passagem mencionada na nota anterior, «mais les *apperceptions* (c'est à dire lorsqu'on s'apperçoit des sentimens passés) prouvent encore une identité morale, et font paroistre l'identité réelle». *Ibidem*.

⁵²⁷ «[L]e souvenir present ou immediat, ou le souvenir de ce qui se passoit immediatement auparavant (...) *ne sauroit tromper naturellement*, autrement on ne seroit pas même certain qu'on pense à telle ou à telle chose». *Ibid.*, II, xxvii, §13, A VI, vi, 238. Sublinhado nosso.

⁵²⁸ Em boa verdade, Leibniz destaca aqui a imprescindibilidade da memória no reconhecimento das *verdades de facto*. Se a memória de uma *aperceção* imediatamente anterior não encerrasse nada de

análise, há uma verdade inerente à experiência – nomeadamente à *experiência interna* – cujo acesso depende precisamente da memória.

Neste contexto, Leibniz distingue duas espécies de memória: a *recordação* e a *reminiscência*⁵²⁹. A *recordação* (*souvenir*) nada mais é que a lembrança de algo anteriormente apercebido, ocorrida por ocasião da sua aperceção atual⁵³⁰. O exemplo que melhor descreve este tipo de memória é o *reconhecimento* por parte de um animal de um objeto que lhe causou dor. Na aperceção atual deste objeto, o animal representa-se a si mesmo uma aperceção anterior – i.e. *recorda-se* – sendo levado a um sentimento idêntico ao que teve então⁵³¹.

Por sua vez, a *reminiscência* comporta já a representação de algo anteriormente apercebido, sem que exista uma apresentação atual do objeto representado⁵³². Não deixando de fazer parte da memória, a reminiscência convoca a *imaginação* enquanto *reapresentação* de uma *imagem mental*, reportando-a – pelo menos em parte – ao *sentir*⁵³³. Note-se, contudo, que esta ‘*re-apresentação*’ de aperceções anteriores parece acrescentar algo mais à memória do que a simples

verdadeiro, não haveria nenhuma verdade que pudesse ser retirada da experiência. Leibniz observa-o muito precisamente, «si les experiences internes immediates ne sont point certaines, il n’y aura point de verité de fait, dont on puisse estre assuré». *Ibidem*.

⁵²⁹ Observe-se que nos *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, enquanto Philalète reporta a memória – nomeadamente a *reminiscência* e o *recolhimento* – às ideias, Théophile associa a *recordação* e a *reminiscência* especificamente à aperceção, cf. *ibid.* II, xix, §1, A VI, vi, 160-161.

⁵³⁰ Cf. *ibid.*, II, xix, §1, A VI, vi, 161.

⁵³¹ «La memoire fournit une espèce de *Consecution* aux Ames, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C’est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s’attendent par la representation de leur memoire à ce qui y a été joint dans cette perception precedente et sont portés à des sentimens semblables à ceux qu’ils avoient pris alors. Par exemple: quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu’il leur a causé et crient ou fuient». *Monadologie*, §26, GP VI, 611.

⁵³² «Je dirai donc, que c’est *Sensation* lorsqu’on s’apperçoit d’un objet externe, que la *Reminiscence* en est la repetition sans que l’objet revienne, mais quand on sçait qu’on l’a eue, c’est *souvenir*». *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, II, xix, §1, A VI, vi, 160.

⁵³³ «Comme donc nostre ame compare (par exemple) les nombres et les figures qui sont dans les couleurs avec les nombres et les figures qui se trouvent par l’attouchement, il faut bien qu’il y ait un *sens interne* où les perceptions de ces differens sens externes se trouvent reunies. C’est ce qu’on appelle l’*imagination*, la quelle comprend à la fois les *notions des sens particuliers*, qui sont *claires mais confuses*, et les *notions du sens commun* qui sont *claires et distinctes*». Carta à Rainha Sophie Charlotte, meados de junho de 1702, A I, xxi, 339. Sublinhe-se a conexão entre as noções de *imaginação* e de *sentido interno*.

recordação. De resto, parece ser no seio da *imaginação* que a sensibilidade se funde com a intelecção⁵³⁴.

A partir da reapresentação do apercebido na imaginação torna-se possível o estabelecimento de relações entre diferentes imagens – um elemento indispensável para a constituição da *memória de um eu*. Ora, nos seres dotados de intelecção, tanto a aperceção como a reapresentação de diferentes imagens referentes ao anteriormente apercebido parece, desde logo, ser *enformada* pelas ideias de *ser*, de *mesmo* e, eventualmente, pela própria *ideia do eu*⁵³⁵. Por outras palavras, na medida em que todas as ideias estão já no nosso espírito – enquanto *disposições* que dão forma aos nossos pensamentos –, o reconhecimento da identidade própria toma forma através da associação entre o *sentimento de si* e a *memória do eu*, na qual já se encontram de algum modo presentes as ideias inatas de *ser*, de *mesmo* e de *eu* – independentemente do seu reconhecimento individual⁵³⁶.

Como é possível observar, a via que leva ao reconhecimento da identidade própria implica de algum modo as várias dimensões do sentir – a saber, o sentir-se sentir, a aperceção, a memória e a imaginação. Porém, o inatismo leibniziano reenvia-nos às questões enunciadas no início deste capítulo. Se as ideias estão já implicadas no

⁵³⁴ Observe-se a diferença entre a compreensão da noção de *imaginação* depois de 1700 e a sua utilização na década de 1670. Em ambos os casos a imaginação não deixa de ser, de certo modo, a apresentação mental de uma imagem, mas se em 1670 a imaginação era reportada diretamente à *ideia* (cf., por exemplo, *Elementa juris naturalis*, 1670-1671, A VI, i, 460), sublinhando-se a sua diferença por relação à noção de *sensibilidade* (cf., *Accessio ad arithmeticae infinitorum*, final de 1672, A II, i, 353), a partir de 1700 a imaginação adquire um estatuto híbrido, passando a constituir um meio-termo entre o sensível e a ‘*enformação*’ de cada aperceção pelas ideias – concebidas enquanto *disposições* (cf., por exemplo, carta à Rainha Sophie Charlotte, meados de junho de 1702, A I, xxi, 339-340). Sobre a imaginação em 1670, cf. cap. 2. Para uma interpretação mais detalhada da noção leibniziana de imaginação cf. OLIVERI, L. (2021) – nomeadamente p. 31-55, onde se pode observar uma leitura sobre a relação entre os conceitos de *expressão* e de *imaginação* – ou PASINI, E. (1996), p. 146-204.

⁵³⁵ «L’idée de l’être, du possible, du Même, sont si bien innées, qu’elles entrent dans toutes nos pensées et raisonnemens, et je les regarde comme des choses essentielles à nôtre esprit; mais j’ai déjà dit, qu’on n’y fait pas toujours une attention particuliere et qu’on ne les démêle qu’avec le tems». *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, I, iii, §3, A VI, vi, 101-102.

⁵³⁶ Recordem-se as palavras de Leibniz no *Discours de métaphysique*: «rien ne nous sçauroit estre appris, dont nous n’ayons déjà dans l’esprit l’idée, qui est comme la matiere dont <le>pensée se forme». *Discours de métaphysique*, §XXVI, A VI, iv, 1571. A estas palavras Leibniz acrescenta, já depois de 1700, «les idées et les verités nous sont innées, comme des *inclinations*, des *dispositions*, des *habitudes* ou des *virtualités* naturelles, et non pas comme des actions; quoyque ces virtualitez soyent tousjours accompagnées de quelques actions souvent insensibles, qui y repondent». *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, “Préface”, A VI, vi, 52, sublinhado nosso. Sobre a conceção de ideia enquanto *disposição* cf. cap. 5 e ainda *Quid sit idea*, outono de 1677 (?), A VI, iv, 1370-1371.

próprio sentimento, será que a própria sensibilidade é redutível ao conhecimento intelectual da ideia? Poderá o sentimento de si ser anulado pelo conhecimento do eu?

A resposta a esta questão depende em grande parte do modo como nos detemos na análise dos escritos leibnizianos. A passagem que a seguir se refere é um bom exemplo de como uma leitura demasiado precipitada dos mesmos pode induzir a interpretações menos precisas das palavras de Leibniz.

Existem (...) objetos de uma outra natureza que não estão de modo algum compreendidos no que se percebe nos objetos dos sentidos em particular ou em comum, e que, conseqüentemente, também não são objetos da imaginação. Assim, além do *sensível* e do *imaginável*, existe o que é apenas *inteligível*, como sendo objeto exclusivamente do entendimento, e tal é o objeto do meu pensamento quando eu penso em mim mesmo. Este pensamento de *mim*, que me apercebo dos objetos sensíveis e da minha própria ação daí resultante, acrescenta qualquer coisa aos objetos dos Sentidos. Pensar em alguma cor e considerar que se pensa nela, são dois pensamentos muito diferentes; assim como a própria cor difere de mim que penso nela⁵³⁷.

Uma compreensão literal desta passagem, mais do que reconduzir-nos ao início deste capítulo, parece responder às questões ali enunciadas. Entre o sentimento do eu e o pensamento de si parece existir uma cisão. Além do sensível ser redutível ao inteligível, o sentimento mais íntimo ao próprio sujeito – o *sentimento de si* –, mais do que um sentimento parece ser um pensamento. Enquanto tal, o próprio conhecimento de si parece apenas ser possível pela via da intelecção.

Com efeito, perante a evidência de uma tal resposta, este capítulo poderia terminar aqui. No entanto, há boas razões para analisar esta passagem com mais profundidade. Por um lado, porque a mesma parece representar uma forte oposição à existência de um *sentimento de si* a que Leibniz faz referência tanto em textos

⁵³⁷ «Il y a (...) des objets d'une autre nature, qui ne sont point du tout compris dans ce qu'on remarque dans les objets des sens en particulier ou en commun, et qui par consequent ne sont point non plus des objets de l'imagination. Ainsi outre le *sensible* et l'*imaginable* il y a ce qui n'est qu'*intelligible*, comme estant l'objet du seul entendement, et tel est l'objet de ma pensée quand je pense à moy même. Cette pensée de *moy*, qui m'appërçois des objets sensibles, et de ma propre action qui en resulte, adjoute quelque chose aux objets des Sens. Penser à quelque couleur et considerer qu'on y pense, ce sont deux pensées tres differentes; autant que la couleur même differe de moy qui y pense». Carta à Rainha Sophie Charlotte, meados de junho de 1702, A I, xxi, 339. A mesma ideia encontra-se num esboço desta carta, cf. *ibid.*, A I, xxi, 331.

anteriores, como em textos posteriores a este escrito em particular⁵³⁸. Uma tal oposição exige uma certa prudência quanto às conclusões a retirar desta passagem.

Por outro, porque no mesmo escrito Leibniz também afirma concordar que «os Sentidos externos são necessários para pensarmos e que, se não os tivéssemos, não pensaríamos»⁵³⁹. Se a sensibilidade é necessária ao pensamento, talvez não seja assim tão óbvio que o próprio conhecimento dispense totalmente o sentimento.

De resto, esta passagem reveste-se de um especial interesse uma vez que permite observar o modo como Leibniz compreende o eu puramente intelectual. No contexto em que esta surge, o autor procura destacar que, tal como as ideias de *ser* e de *verdade*, a ideia do eu é uma noção própria do entendimento, independente da existência das coisas fora de nós. Na sua dimensão inteligível, a noção do eu é algo que se acrescenta à sensibilidade e não o inverso.

Com efeito, esta passagem revela que o *sentimento do eu* se dá primariamente na relação do universo face ao sujeito – uma relação pautada pela *passividade* do último –, ao passo que o *pensamento do eu* percorre o caminho inverso. Na sua dimensão reflexiva, é o eu que se acrescenta ao universo e não o contrário. Enquanto tal, o sujeito passa a ser *ativo* perante a sua própria expressão, acrescentando-se a si mesmo e ao seu ponto de vista aos objetos dos sentidos.

Em suma, o que Leibniz parece querer sublinhar neste escrito específico é a existência da *ideia inata do eu*. Não se trata, portanto, do modo como o eu se apreende enquanto eu, nem da forma como o *sentimento de si* se encontra associado ao reconhecimento de uma identidade moral e pessoal. Ao invés, trata-se de compreender o modo como esta ideia inata dá forma à experiência sensível.

⁵³⁸ Sublinhe-se igualmente a – aparente – divergência da passagem mencionada com a posição que Leibniz sustenta nos *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (redigidos posteriormente), nomeadamente no que concerne a validação do *sentimento de si* e a sua respetiva associação ao reconhecimento reflexivo da identidade moral ou pessoal (cf. *ibid.* II, xxvii, §9, A VI, vi, 236-237).

⁵³⁹ «Je demeure cependant d'accord que (...) les Sens externes nous sont nécessaires pour penser, et que si nous n'en avions eu aucun, nous ne penserions pas». Carta à Rainha Sophie Charlotte, meados de junho de 1702, A I, xxi, 344. Pouco mais à frente, Leibniz refere ainda que, «[l]es Sens nous fournissent de la matiere pour le raisonnement, et nous n'avons jamais des pensées si abstraites, que quelque chose de sensible ne s'y mêle». *Ibidem*.

Note-se, de resto, que a referência à ideia inata do eu não é uma originalidade da passagem acima mencionada. Nos *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Leibniz volta a considerar o inatismo subjacente à ideia do eu com maior precisão:

[N]ós somos, por assim dizer, inatos a nós próprios, e uma vez que somos seres, o ser é-nos inato; e o conhecimento do ser está envolvido naquele que temos de nós próprios.⁵⁴⁰

Na afirmação de que nós somos “inatos a nós próprios” encontra-se a tese de que *a ideia do eu individual* – o eu que constitui a identidade própria – é uma ideia inata. Tal como podemos concluir que a ideia de ser nos é inata pelo facto de sermos seres, podemos igualmente concluir que a ideia do eu nos é inata do facto de que cada um de nós constitui um eu individual. Além do mais, esta passagem parece aludir ainda à própria composição da ideia do eu, reportando-se à ideia de *ser* como algo que está compreendido no conhecimento de “nós próprios” e, portanto, como uma ideia inata implicada na própria ideia do *eu*. Ora, se a ideia do eu é inata, qual o estatuto da sensibilidade por relação ao conhecimento da mesma?

De acordo com o inatismo leibniziano, ser-se detentor de uma ideia não equivale a conhecê-la à partida. Como Leibniz refere, «aquilo que nos é natural <as ideias inatas> nem por isso o conhecemos desde o berço»⁵⁴¹; «[o] que é inato não é desde logo conhecido clara e distintamente por isso: muitas vezes é precisa muita atenção e ordem para disso nos apercebermos»⁵⁴². As ideias inatas existem em nós independentemente do nosso conhecimento e do nosso pensamento atual sobre as mesmas. Com efeito, não é impossível que se possua uma ideia sobre a qual nunca se pensou⁵⁴³.

⁵⁴⁰ «[N]ous sommes, pour ainsi dire, innés à nous mêmes, et puis que nous sommes des etres, l'être nous est inné; et la connoissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous memes». *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, I, iii, §3, A VI, vi, 102.

⁵⁴¹ «[C]e qui nous est naturel, ne nous est pas connu pour cela dez le berceau». *Ibid.* I, iii, §4, A VI, vi, 102.

⁵⁴² «Ce qui est inné n'est pas d'abord connu clairement et distinctement pour cela: il faut souvent beaucoup d'attention et d'ordre pour s'en appercevoir». *Ibid.*, I, ii, §12, A VI, vi, 96.

⁵⁴³ «Pour que les connoissances, idées ou verités soyent dans nostre esprit, il n'est point necessaire que nous y ayons jamais pensé actuellement: ce ne sont que des *habitudes* naturelles, c'est à dire des *dispositions* et attitudes actives et passives». *Ibid.*, I, iii, §20, A VI, vi, 106.

Uma vez que as ideias já se encontram em nós, é legítimo concluir que estas não derivam da sensibilidade ou da experiência sensível. Porém, como Leibniz reconhece, as ideias não nos ocorreriam sem que a sensibilidade proporcionasse uma ocasião para nos apercebermos delas – ou melhor, para as *considerarmos*⁵⁴⁴. É aqui que a sensibilidade revela a sua imprescindibilidade face ao conhecimento. Leibniz refere-o claramente a propósito das ideias inatas:

[N]unca se considerariam as ideias em causa se nunca tivéssemos visto nem tocado em nada. Pois é graças a uma admirável economia da natureza que não podemos ter pensamentos abstratos que não exijam algo sensível, mesmo que sejam apenas caracteres tais como as figuras das letras e os sons (...) E, se os traços sensíveis não fossem requeridos, a harmonia pré-estabelecida entre a alma e o corpo (...) não teria lugar.⁵⁴⁵

Neste universo harmonioso, o conhecimento apenas se dá na confluência entre o sensível e o intelectual. Ainda que o sensível se possa dar sem relação ao intelecto (como nos animais), a intelecção não é possível sem a sensibilidade.

Em boa verdade, é no reconhecimento da importância da sensibilidade face ao conhecimento que se encontra a justificação de toda a exposição efetuada até este ponto. A partir do sentimento primordial e imediato de si, associado à memória do eu e à apresentação de si mesmo na imaginação, o sujeito torna-se capaz de *considerar* a ideia do eu e de conhecer gradualmente o que nela se encontra implicado. Consequentemente, é o *sentimento* – enquanto espécie da expressão – que possibilita tanto o *conhecimento* do eu e da identidade própria, como a *reflexão* sobre si mesmo

⁵⁴⁴ «[I]l y a des idées et des principes qui ne nous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir». *Ibid.*, I, i, §1, A VI, vi, 74. Observe-se a utilização do verbo *aperceber* por relação às ideias. Apesar de Leibniz precisar que o termo mais adequado para nos reportarmos às ações do espírito sobre um determinado objeto do pensamento seja a *consideração* – que, em certa medida, se contrapõe à aperceção do sentimento –, muitas vezes o autor refere-se à aperceção indiscriminadamente, quer por relação às ideias, quer por relação aos pensamentos ou aos sentimentos). Sobre a terminologia referida cf., por exemplo, *ibid.*, II, xix, §1, A VI, vi, 161.

⁵⁴⁵ «[O]n n'envisageroit pas les idées dont il s'agit si l'on n'avoit jamais rien veu ni touché. Car c'est par une admirable Oeconomie de la nature, que nous ne saurions avoir des pensées abstraites, qui n'ayent point besoin de quelque chose de sensible, quand ce ne seroit que des caracteres tels que sont les figures des lettres et les sons (...) Et si les traces sensibles n'étoient point requises, l'harmonie preetablie entre l'ame et le corps (...) n'auroit point de lieu». *Ibid.*, I, i, §5, A VI, vi, 77.

e sobre as suas ações. Como Leibniz observa, «começamos pelos sentidos para levar pouco a pouco os homens ao que está acima dos sentidos»⁵⁴⁶.

Ainda assim, importa relevar que a fundação do conhecimento na sensibilidade não parece dar uma resposta final ao problema mencionado no início deste capítulo – a saber, se a intelecção pode ou não anular a sensibilidade. Por um lado, porque embora o conhecimento dos seres dotados de intelecção se encontre fundado na sensibilidade, nada impede que, uma vez alcançado, o conhecimento dispense o sentimento. Por outro, porque a fundação do conhecimento na sensibilidade prende-se apenas com a natureza limitada das criaturas capazes de compreensão. Para um ser onisciente, cujo o conhecimento da totalidade está dado à partida, não existe necessidade de um fundamento sensível. Como tal, o problema inicial permanece: existirá algum elemento do sensível irreduzível à intelecção?

A resposta a esta pergunta parece encontrar-se justamente na *noção de eu*. O que é que compreende exatamente esta noção? Do ponto de vista da teoria leibniziana da definição, a noção de eu não é uma noção simples. Como foi mencionado, a noção de *ser* está compreendida na própria noção de *eu*⁵⁴⁷. Por conseguinte, a noção de eu é sempre passível de ser decomposta em noções mais simples. Ainda que seja questionável que um ser *criado* e dotado de intelecção possa sequer chegar a uma definição nominal de eu (isto é, de identificar todas as marcas suficientes através das quais o conceito universal de eu possa ser discernido de todas as outras coisas), é indisputável que Deus na sua onisciência a possui.

No entanto, a noção de eu não é apenas suscetível de uma definição nominal. O eu não é somente um conceito universal. Cada eu individual possui uma noção completa e uma definição real onde se encontra a demonstração da sua própria possibilidade. Naturalmente, o conhecimento de uma tal definição é verdadeiramente exclusivo de Deus. Apenas Deus pode nomear todos os predicados de um determinado eu, demonstrando que os mesmos não implicam contradição e indicando

⁵⁴⁶ «[O]n commence par les sens pour mener peu à peu les hommes à ce qui est au dessus des sens». *Ibid.*, I, iii, §8, A VI, vi, 104.

⁵⁴⁷ Cf. *ibid.*, I, iii, §3, A VI, vi, 102. De resto, a noção de ser não é a única a estar compreendida na noção de eu. Noções como a de *mesmo* ou de *possível* – entre outras – também parecem estar incluídas na definição desta noção. Cf. *ibidem*, A VI, vi, 101-102.

especificamente o que diferencia este eu individual de todos os outros. Na medida em que cada eu constitui uma ideia de Deus, Deus pode ainda nomear todas as razões que levaram à atualização de cada eu individual.

Com efeito, uma vez que cada eu individual possui uma noção completa, apenas Deus possui um conhecimento perfeito de todos os seus predicados e, como tal, de cada uma das expressões de cada eu individual. Tal implica um conhecimento de cada ponto de vista particular, assim como do que a cada momento é distinto, claro, confuso ou mesmo insensível para um determinado eu. Por conseguinte, apenas Deus conhece aquilo que é intrinsecamente subjetivo a cada eu individual. Ainda assim, um tal conhecimento parece poder dar-se unicamente através da intelecção. A inteligência divina pode distinguir com perfeição o que em cada percepção é confuso ou indiscernível para o sujeito que a exprime, sem que tenha de recorrer a outro tipo de conhecimento além do conhecimento intelectual.

Contudo, para conhecer um eu individual, o importante não é conhecer intelectual e distintamente o que este não consegue exprimir com distinção. O que é realmente relevante é conhecer a expressão tal como ela se dá no sujeito que a exprime. É precisamente sobre este aspeto que é possível afirmar que nem tudo o que diz respeito ao sensível pode ser reduzido ao conhecimento intelectual. Nas suas diferentes dimensões, o sentimento requer mais do que o conhecimento do que é distinto, confuso ou mesmo obscuro no momento da sua expressão. Embora a confusão seja uma parte constitutiva do sensível, a sensibilidade não se reduz à confusão. É justamente esse o caso das emoções. A alegria e a tristeza não são meras fulgurações da confusão⁵⁴⁸. A dimensão emocional da expressão, presente no sentimento, diz respeito à experiência interna de cada eu individual, sendo por isso mesmo irreduzível a um *conceito puro*. Ora, o conhecimento desta experiência não é impossível para Deus. No entanto, mesmo no que diz respeito à onisciência divina, para *conhecer o sentir* é preciso *senti-lo*.

⁵⁴⁸ Leibniz parece reconhecê-lo igualmente, cf. *ibid.* I, ii, §1, A VI, vi, 88.

10. Prazer, beleza e felicidade

A consideração geral da doutrina leibniziana da expressão – a partir de 1686 –, assim como a compreensão do sentimento e das suas diferentes dimensões, permitem, por fim, uma análise mais precisa do que Leibniz sugere como a *finalidade* da expressão. Para este efeito, convém recordar novamente uma das suas teses centrais quanto à natureza e à finalidade das substâncias. Segundo o *Discours de métaphysique*:

Uma vez que *toda a natureza, fim, virtude e função das substâncias é apenas exprimir Deus e o universo* (...) não há motivo para duvidar que as substâncias que o exprimem com conhecimento do que fazem, e que são capazes de conhecer grandes verdades a respeito de Deus e do universo, o exprimem incomparavelmente melhor que as naturezas que são brutas e incapazes de conhecer verdades, ou completamente destituídas de sentimento e conhecimento.⁵⁴⁹

Como se observou anteriormente, a natureza das substâncias é exprimir. Segundo esta passagem, a natureza expressiva de cada substância assenta na expressão de Deus e do universo. Para as substâncias capazes de conhecimento intelectual a finalidade da expressão é, acima de tudo, exprimir Deus.

Ainda que a expressão se reporte de igual modo à percepção, ao sentimento e à intelecção, esta passagem releva o papel do conhecimento face à finalidade da expressão. As substâncias capazes de compreensão, os *espíritos*, exprimem mais perfeitamente Deus porque são capazes de *pensar* e *conhecer* verdades a seu respeito. Consequentemente, o *conhecimento intelectual* de Deus constitui o estrato último da expressão. Um estrato ao qual todos os espíritos devem almejar.

⁵⁴⁹ «Car toute la nature, fin, vertu et fonction des substances n'estant que d'exprimer Dieu et l'univers, (...) il n'y a pas lieu de douter, que les substances qui l'expriment avec connoissance de ce qu'elles font, et qui sont capables de connoistre des grandes verités à l'égard de Dieu et de l'univers, ne l'expriment mieux sans comparaison que ces natures qui sont ou brutes et incapables de connoistre des verités, ou tout à fait destituées de sentiment et de connoissance». *Discours de métaphysique*, início de 1686 (?), XXXV, A VI, iv, 1585.

Perante este contexto, qual é o lugar do sentimento? Um primeiro aspeto a ter em conta assenta no estatuto fundacional do sentimento face à inteção. A análise efetuada no capítulo anterior destaca justamente a importância do sentimento face ao desenvolvimento intelectual. Por mais que as ideias estejam já contidas dentro de nós, sem a intervenção do sentimento (nas suas diferentes dimensões) não seria possível *considerá-las* – isto é, reconhecê-las, pensar sobre elas e estabelecer relações entre si – e sem as ideias seria impossível conhecer qualquer verdade. Como Leibniz refere, mesmo os pensamentos abstratos carecem de algo sensível para poderem ser pensados⁵⁵⁰. É, portanto, a partir da expressão sensível que os espíritos podem chegar à expressão intelectual de Deus.

Por outro lado, importa sublinhar que a inteção não extingue o sentimento. Ao conhecer intelectualmente, o sujeito não deixa de sentir. Pelo contrário. Tendo em consideração a dimensão especificamente *emocional* – ou, de acordo com o léxico leibniziano, *afetiva* e *passional* – do sentimento, o conhecimento parece proporcionar uma *intensificação do sentir*, nomeadamente um acréscimo de prazer. Leibniz sublinha-o claramente:

[O] *prazer* daquele que é dotado de inteligência (*intelligentis*) não é outra coisa senão a percepção da beleza, da ordem e da perfeição.⁵⁵¹

Com efeito, parte daquilo que pode ser identificado como a finalidade da expressão encontra-se nesta “percepção da beleza, da ordem e da perfeição”, o que para Leibniz se traduz numa percepção clara, mas confusa, da *harmonia*. *O prazer subjacente à beleza é o prazer da harmonia como ordem e perfeição*.

Note-se, porém, que o prazer em si mesmo não se reduz à *inteção*, nomeadamente à *compreensão intelectual* da harmonia. Como foi referido, esta compreensão intensifica o prazer. Contudo, o prazer em si mesmo é anterior ao conhecimento intelectual da harmonia – ainda que esta já se encontre presente no

⁵⁵⁰ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, versão de 1703 – versão de 1705, I, i, §5, A VI, vi, 77.

⁵⁵¹ «*Voluptas (...) intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis*». *Résumé de métaphysique*, ca.1703, §18, C 535. Sobre este texto, veja-se igualmente a versão preliminar do quinto volume da sexta série da Edição da Academia, cuja datação remete a uma data posterior a setembro de 1698, cf. A VI, v, 268000-268003.

sentimento, seja na confusão de uma percepção que abrange todo o universo (e respetiva harmonia), seja enquanto *ideia inata* ou *disposição*.

Para compreender melhor este ponto importa perceber o modo como Leibniz entende a própria noção de *prazer*. Por um lado, como qualquer outra qualidade sensível, o prazer corresponde a uma noção cuja definição nominal nos é impossível formular⁵⁵². Por outro, tal como sucede em todas as paixões, a ideia que corresponde ao prazer não deriva inteiramente da reflexão⁵⁵³. Tendo em conta a sua dimensão fundamentalmente experiencial, as ideias do prazer ou da dor correspondem a algo que é formado conjuntamente pela reflexão e pela sensibilidade. Como o autor refere a respeito da alegria e da tristeza, nós não sentimos *o que é* a alegria ou a tristeza. O que sentimos é simplesmente a própria alegria ou tristeza em si⁵⁵⁴. O mesmo parece aplicar-se ao prazer e à dor.

Ainda assim, Leibniz oferece do prazer e da dor aquilo que designa como “definição causal”:

[A]inda que o prazer não seja passível de uma definição nominal, como a luz ou o calor, ele pode no entanto ser objeto de uma definição causal, tal como aquelas, e eu creio que, no fundo, *o prazer é um sentimento de perfeição e a dor um sentimento de imperfeição*, desde que seja suficientemente notável para que dele nos possamos aperceber.⁵⁵⁵

Independentemente do conhecimento daquele que sente, o prazer e a dor reportam-se à *perfeição* e ao seu oposto. Ao definir o prazer como um *sentimento de*

⁵⁵² Com efeito, Leibniz refere que o prazer nos é inato como o ser, a unidade ou a percepção (cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, “Préface”, A VI, vi, 51). No entanto, o autor reconhece que «le plaisir ou la douleur paroît consister dans une aide ou dans un empêchement notable. J'avoue que cette définition n'est point nominale, et qu'on n'en peut point donner» (*ibid.*, II, xx, §1, A VI, vi, 162, sublinhado nosso).

⁵⁵³ «Je croirois que la consideration de l'existence vient de la reflexion, celle de la puissance aussi et de l'unité vient de la meme source, et sont d'une tout autre nature que les perceptions du plaisir et de la douleur». *Ibid.*, II, vii, §1, A VI, vi, 129.

⁵⁵⁴ Cf. *ibid.*, I, ii, §1, A VI, vi, 88.

⁵⁵⁵ «[Q]uoyque le plaisir ne puisse point recevoir une definition nominale, non plus que la lumiere, ou la chaleur; il en peut pourtant recevoir une causale, comme elles; et je crois que dans le fonds, *le plaisir est un sentiment de perfection, et la douleur un sentiment d'imperfection*; mais qui soit si notable, qu'on s'en puisse appercevoir». *Ibid.* II, xxi, §42, A VI, vi, 194. Como o autor observa numa outra passagem, «[d]ie Lust ist die Empfindung einer Vollkommenheit». *Abhandlung von der Weisheit*, 1694-1698, DS I, 420.

perfeição – isto é, como um sentimento referente à aperceção de uma perfeição em ‘alguma coisa’ – Leibniz acena desde logo a Deus como fonte de todo o prazer.

Reconhecendo que o conceito leibniziano de *perfeição* tem a sua própria complexidade, não deixa de ser importante referir, em traços muito gerais, o que se encontra compreendido nesta noção. De acordo com Leibniz a perfeição pode ser encontrada no ser absolutamente perfeito, ou seja, no ser que contém todas as perfeições⁵⁵⁶; em cada atributo divino considerado em si mesmo⁵⁵⁷; ou ainda, de modo limitado, como um predicado das coisas que *existem em ato* (e não meramente em potência), participando nas perfeições divinas – daí a definição de perfeição como «grau ou quantidade de realidade ou essência»⁵⁵⁸. No mesmo sentido, a perfeição encontra-se igualmente associada à noção de *harmonia*, enquanto algo que se reporta à *natureza divina*⁵⁵⁹, ou à *harmonia pré-estabelecida*, como parte constitutiva da natureza da *criação*⁵⁶⁰. De resto, são várias as passagens onde Leibniz se refere ao conceito de perfeição relacionando-o com a noção de harmonia⁵⁶¹.

Ora, tendo em conta que todas as substâncias exprimem o universo a partir do seu ponto de vista, universo ao qual Deus outorgou harmonia – sendo, portanto, detentor de um certo grau de perfeição –, segue-se que deverá sempre existir um índice de perfeição em todas as expressões. Consequentemente, na medida em que a perfeição suscita o prazer, e uma vez que a perfeição deverá estar presente de modo mais ou menos confuso em cada expressão, segue-se que cada expressão contém sempre um sentimento maior ou menor de prazer. Perante este raciocínio, parece possível concluir que existe um sentimento permanente de prazer em cada expressão.

⁵⁵⁶ «*Dieu est absolument parfait, la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, où il n'y a point de bornes, c'est à dire en Dieu, la perfection est absolument infinie*». *Monadologie*, 1714, §41, GP VI, 613. Sublinhado nosso.

⁵⁵⁷ «*Perfectionem voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est et absoluta seu quae quicquid exprimit sine ullis limitibus exprimit*». *Quod ens perfectissimum existit*, 18-21 de novembro de 1676 (?), A VI, iii, 578. «*Perfectiones, sive formae simplices, sive qualitates absolutae positivae*». *Ens perfectissimum existit*, novembro de 1676 (?), A VI, iii, 575. Cf. capítulo 3.

⁵⁵⁸ «*[P]erfectionem esse gradum seu quantitatem realitatis seu essentiae*». Carta a Arnold Eckhard, verão de 1677, A II, i, 543.

⁵⁵⁹ Cf. Carta a Magnus Wedderkopf, maio de 1671, A II, i, 186.

⁵⁶⁰ Cf. *Essais de Theodicée*, 1710, “Préface”, GM VI, 27.

⁵⁶¹ Cf., por exemplo, *Abhandlung von der Weisheit*, DS I, 422-423; *De rerum originatione radicali*, 23 de novembro de 1697, GP VII, 304-307; ou *Résumé de métaphysique*, §§11-23, C 534-535, A VI, v, 268001-268003.

Sendo assim, surge então um problema: se existir um sentimento permanente de prazer – mesmo que de intensidade variável – como explicar o sentimento de dor?

Embora Leibniz refira que a dor constitui um sentimento de imperfeição, no rigor da metafísica, só a perfeição parece capaz de exercer uma influência real quer sobre o sentimento de prazer, quer sobre a dor. O próprio autor esclarece que «toda a dor contém algo de desordenado, mas por relação àquele que percebe, pois, de modo absoluto, todas as coisas estão ordenadas»⁵⁶². Neste sentido, a imperfeição que parece fundar o sentimento de dor não é exatamente uma imperfeição, mas antes um menor grau de perfeição. Enquanto tal, a dor constitui algo que se reporta não só à confusão da percepção, como também a uma (*aparente*) desordem particular que em si mesma é necessária à ordem harmoniosa e à perfeição do todo.

A conjugação destes dois aspetos é importante porque, em última análise, concerne unicamente a própria perfeição. Por um lado, a imperfeição apresenta-se como uma percepção confusa – quase obscura – da perfeição. Sublinhe-se que a aperceção de uma desordem envolve sempre alguma perfeição, mesmo que esta não seja suficientemente notável. Por outro, aquilo que aparentemente nos aparece como uma desordem, não deixa de ser algo fundado na harmonia pré-estabelecida – isto é, na ordem e no equilíbrio que Deus outorgou ao universo. A desordem de uma parte justifica-se assim pela perfeição subjacente ao todo.

Bem entendido, Leibniz não nega, por exemplo, que a doença (*Krankheit*), compreendida como uma desordem ao nível do corpo, corresponda a um sentimento de dor ao nível da alma. Porém, essa desordem – assim como a respetiva dor – é parte integrante de uma ordem maior: a ordem harmoniosa do universo. Portanto, o que ao nível do sentimento possa parecer uma imperfeição ou desordenação é apenas uma percepção confusa da perfeição harmoniosa que rege o universo⁵⁶³.

No caso da relação entre doença e dor, a confusão parece ser inexpugnável não só pela imperfeição do sujeito que exprime, mas também pela perfeita relação de correspondência entre o corpo e a alma. Não obstante, Leibniz sustenta que, mesmo

⁵⁶² «[O]mnis dolor continet aliquid inordinati sed respective ad percipientem, cum absolute omnia sint ordinate». *Résumé de métaphysique*, §18, C 535; A VI, v, 268002.

⁵⁶³ *Abhandlung von der Weisheit*, DS I, 422-425.

perante a doença, ‘uma mente esclarecida’ (*ein erleuchteter Verstand*) pode ajudar a mitigar o índice de confusão relativamente à percepção da ordem universal – percepção esta que não só serve de consolo (*Trost*) àquele que sofre, como também é passível de lhe despertar ‘uma grande alegria’ (*eine große Freude*) ao experimentar a fonte principal, o curso e o fim de todas as coisas, assim como a excelência da *suprema natureza* (*höchsten Natur*) – Deus – que compreende tudo em si ⁵⁶⁴.

A percepção mais ou menos confusa da perfeição apresenta-se assim como algo inerente a toda a atividade expressiva. O grau de confusão com que a mesma é apreendida depende em primeiro lugar da própria perfeição do sujeito que exprime – o que, em última análise, ditará a sua capacidade de reconhecimento e compreensão da perfeição. Para um ser capaz de reconhecer e compreender a perfeição, uma percepção muito confusa da perfeição não deixa de ser suscetível de configurar um sentimento de dor. Porém, na medida da sua compreensão, o sujeito que sente a dor – e o sentimento de desordem que lhe subjaz – é capaz de *considerar* a dor que sente, reposicionando-a na ordem geral de todas as coisas. É assim que a dor – que não pode deixar de ser dor dada a correspondência entre os estados do corpo e os estados da alma – se converte em fonte de prazer, uma vez que se reporta à essência das coisas, à harmonia da criação e à perfeição do criador.

Na verdade, ainda que Leibniz sublinhe que o prazer e a dor se colocam ao nível do *sentimento* – dado constituírem percepções suficientemente notáveis para que delas nos possamos *aperceber* –, nem o prazer nem a dor deixam de exercer a sua influência ao nível daquilo que nos é *insensível*, isto é, ao nível da *apetição* e das *pequenas percepções*. O autor parece reconhecê-lo ao referir a existência de *semi-dores* ou de *semi-prazeres* insensíveis, reportando-os primariamente à *inquietação* e ao *desejo*. Nas suas palavras:

[O] Autor infinitamente sábio do nosso ser agiu para nosso bem, quando fez de maneira a que estejamos muitas vezes na ignorância e em percepções confusas (...) Foi também por via desta habilidade que a natureza nos deu *os estímulos do desejo*, como rudimentos ou elementos da dor ou, por assim dizer, *semi-dores*, ou (...) pequenas dores impercetíveis (...) pois, caso contrário, se esta percepção fosse

⁵⁶⁴ *Ibidem*.

muito distinta, seríamos miseráveis sempre que estivéssemos na expectativa do bem: ao passo que a contínua vitória sobre essas semi-dores, que sentimos seguindo o desejo e satisfazendo de algum modo esse apetite ou esse ardor, dá-nos uma quantidade de *semi-prazeres*, cuja continuação e amálgama (...) se tornam por fim um prazer completo e verdadeiro.⁵⁶⁵

Ao referir-se aos “estímulos do desejo”, associando-os a uma “expectativa do bem”, Leibniz não parece estar a referir-se a um bem moral. A sê-lo seria-o somente de um modo muito rudimentar. Com efeito, ao associar este bem à *inquietação* enquanto *desejo pré-intencional*, o autor parece sugerir que o mesmo se reporta ao prazer e à satisfação⁵⁶⁶. Por conseguinte, na sua primitividade o desejo é um impulso ordenado à concretização do prazer.

Enquanto impulso, o desejo é passível de efetivar-se numa *semi-dor* porquanto o prazer desejado não é alcançado⁵⁶⁷. Porém, quando o desejo é satisfeito dá-se um

⁵⁶⁵ «[L]’Auteur infiniment sage de nôtre être l’a fait pour nôtre bien, quand il a fait en sorte que nous soyons souvent dans l’ignorance et dans des perceptions confuses (...) C’est aussi par cette adresse, que la nature nous a donné *des aiguillons du desir*, comme des rudimens ou elemens de la douleur ou pour ainsi dire des *demies douleurs*, ou (...) des petites douleurs inapperceptibles (...) car autrement si cette perception étoit trop distincte, on seroit tousjours miserable en attendant le bien: au lieu que cette continuelle victoire sur ces demies douleurs, qu’on sent en suivant son desir et satisfaisant en quelque façon à cet appetit ou à cette demangeaison, nous donne quantité de *demi-plaisirs*, dont la continuation et l’amas (...) devient enfin un plaisir entier et veritable». *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, II, xx, §6, A VI, vi, 165. Sublinhado nosso.

⁵⁶⁶ Releve-se que para Leibniz existe uma diferença fundamental entre a inquietação e o desejo. De acordo com o autor, a inquietação é anterior ao desejo na medida em que não é dirigida a um objeto particular. Como este observa, «[o]n peut dire que par tout où il y a *desir*, il y aura *inquiétude*; mais le contraire n’est pas tousjours vray, parce que souvent on est en inquiétude sans savoir ce qu’on demande, et alors il n’y a point de desir formé». *Ibid.*, II, xxi, §39, A VI, vi, 192. Sublinhado nosso. Apesar desta distinção, a inquietação não parece deixar de comportar algo como um *desejo pré-intencional*, isto é, um desejo ao prazer ainda que o mesmo não se reporte a nenhum objeto específico. A seguinte passagem parece comprová-lo: «[c]es petites impulsions consistent à se delivrer continuellement des petits empechemens, à quoy nostre nature travaille sans qu’on y pense. C’est en quoy consiste veritablement cette *inquiétude* qu’on sent sans la connoistre, qui nous fait agir dans les passions aussi bien que lorsque nous paroissions les plus tranquilles, car nous ne sommes jamais sans quelque action et mouvement qui ne vient que de ce que la nature travaille tousjours à se mettre mieux à son aise (...) l’amas de ces petits succès continuels de la nature qui se met de plus en plus à son aise, en tendant au bien (...) est déjà un plaisir considerable». *Ibid.*, II, xxi, §36, A VI, vi, 188-189. O colocar-se “à vontade” próprio da natureza, assim como a tendência ao bem – ainda que este bem seja apenas um benefício próprio como a satisfação ou o prazer – demonstram que a inquietação (tal como o desejo, nomeadamente o desejo pré-intencional), é já uma predisposição ao prazer. De resto, como Leibniz refere «l’inquiétude est même dans la joye, car elle rend l’homme éveillé, actif, plein d’esperance pour aller plus loin». *Ibid.*, II, xx, §8, A VI, vi, 166). Consequentemente, dado ser possível equiparar a inquietação ao desejo, e uma vez que o desejo em si mesmo pode ou não ser dirigido a um objeto, na análise que se segue utilizar-se-á apenas a conceção de desejo.

⁵⁶⁷ Na verdade, Leibniz vai ainda mais longe ao sustentar que «dans le desir en luy même il y a plutôt une disposition et préparation à la douleur, que de la douleur même». *Ibid.*, II, xx, §6, A VI, vi, 164.

semi-prazer, cuja natureza impercetível faz com que permaneça no domínio do *insensível* – ou seja, no âmbito do que não é suficientemente notável para que dele nos possamos aperceber. É, portanto, o impulso do desejo orientado ao prazer que parece constituir o fundamento da contínua transição entre percepções⁵⁶⁸.

Ora, esta leitura não deixa de trazer uma nova luz à própria doutrina da expressão. Numa determinada série expressiva uma expressão segue-se sempre a outra, sendo que a causa da mudança assenta na *apetição*. Entendida como um *impulso interno* à passagem de uma expressão à expressão seguinte, a apetição parece ser compatível com a primitividade do desejo pré-intencional, isto é, com o desejo orientado ao prazer⁵⁶⁹.

No que diz respeito aos seres dotados de razão, tendo em consideração que o prazer é definido como “um sentimento de perfeição”, este argumento permite-nos concluir que cada expressão particular se encontra ordenada à sua finalidade própria, a saber, a expressão de Deus e do universo. Neste sentido, o *impulso interno orientado ao prazer* não deixa de ser um *impulso ordenado à perfeição*, perfeição esta que de um modo absoluto se encontra apenas em Deus.

Tal não significa obviamente que cada expressão seja pautada por uma *apercepção* permanente de Deus – ainda que a ideia de Deus esteja presente de modo mais ou menos confuso em cada expressão. O ponto a sublinhar é a operatividade do fim sobre o meio, ou seja, o modo como a expressão de Deus opera sobre a expressão em geral. A nosso ver, esta operatividade efetua-se graças à *predisposição natural* dos espíritos racionais para a expressão da perfeição absoluta⁵⁷⁰.

⁵⁶⁸ Um ponto que Leibniz parece reconhecer ao afirmar que apesar deste impulso se limitar aos rudimentos impercetíveis da dor, o mesmo não deixa de ser importante para servir de estímulo e excitar a vontade, sendo essencial à consecução da *felicidade*. Cf. *ibid.*, II, xxi, §36, A VI, vi, 189.

⁵⁶⁹ Como Leibniz refere «[L]a félicité des creatures (...) ne peut manquer d'estre accompagné d'un desir (...) pour servir d'éguillon, et pour exciter la volonté; comme fait l'appetit (...) Ces appetitions, petites ou grandes, sont ce qui s'appelle dans les écoles *motus primo primi* et ce sont véritablement les premiers pas que la nature nous fait faire, non pas tant vers le bonheur que vers la joye». *Ibidem*. Sobre a noção de apetição cf. secção 7.2. Para uma leitura diversa sobre a relação entre as noções de apetição e inquietação, cf. LEE, S. (2014), p. 123-150.

⁵⁷⁰ Uma *predisposição* que vai além da mera *disposição* para exprimir Deus, a harmonia e a perfeição. Note-se que a disposição se refere somente ao efeito das ideias inatas sobre a expressão. Ao empregar o termo predisposição pretende-se demarcar algo que está para lá da disposição inata, assinalando a tendência natural de cada expressão para exprimir a perfeição absoluta.

Importa destacar que do desejo pré-intencional orientado ao prazer – e à perfeição – não resulta imediatamente um sentimento de prazer ou de dor, mas um *semi-prazer* ou uma *semi-dor* que não são sentidos. Apesar de Leibniz procurar fixar a diferença entre *semi-prazer/semi-dor* e *prazer/dor*, de tal modo que apenas o último par pode ser apercebido, a verdade é que as formas insensíveis do prazer e da dor exercem já uma grande influência sobre o próprio sentir (quer enquanto aperceção, quer como afeção ou paixão).

Tanto o semi-prazer como a semi-dor situam-se no estrato mais elementar da expressão, a saber as *pequenas percepções*. De acordo com Leibniz, as pequenas percepções apresentam-se como expressões insensíveis correspondentes não só ao impacto do universo inteiro no *corpo próprio*, como também à infinidade de movimentos que acontecem no interior do mesmo⁵⁷¹. Enquadrados no âmbito das

⁵⁷¹ «Ces *petites perceptions* sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles, qui forment ce je ne say quoy, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces *impressions que les corps environnans font sur nous, et qui enveloppent l'infini; cette liaison que chaque estre a avec tout le reste de l'univers*. (...) C'est aussi par les *perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préestablie de l'ame et du corps*, et même de toutes les Monades ou substances simples qui supplée à l'influence insoutenable des uns sur les autres, et qui (...) exalte la grandeur des perfections divines au delà de ce qu'on en a jamais conçu. (...) [C]e sont ces petites perceptions qui nous déterminent en bien des rencontres sans qu'on y pense, et qui trompent le vulgaire par l'apparence d'une *indifférence d'équilibre*, comme si nous estions indifférens de tourner par exemple à droite ou à gauche. (...) Ce sont aussi les parties insensibles de nos perceptions sensibles, qui font, qu'il y a un rapport entre ces perceptions des couleurs, des chaleurs, et autres qualités sensibles, et entre les mouvemens dans les corps qui y repondent». *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, "Préface", A VI, vi, 54-56. Sublinhado nosso. Sobre a expressão do corpo próprio, importa realçar que a noção leibniziana de *corpo* não constitui uma estrutura estável, imutável e indivisível. Em si mesmo, o corpo só pode ser considerado como uma *unidade* numa aceção concetual abstrata. Ainda em 1686 Leibniz reporta-se à noção de corpo enquanto *organismo* ou *máquina natural* (cf. *Du rapport general de toutes choses*, abril-outubro de 1686, A VI, iv, 1615; esboço de uma carta a Arnauld, setembro de 1687, A II, ii, 237; ou carta a Arnauld, 9 de outubro de 1687, A II, ii, 259-260), embora estas duas noções apenas ganhem maior relevância nos seus escritos posteriores (cf., por exemplo, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, junho de 1695, GP IV, 477-487, ou carta a Lady Masham, início de maio de 1704, A II, iv, 218-224). De acordo com Leibniz, cada corpo implica uma estrutura infinita de corpos dentro de corpos, cada qual encontrando-se correlacionado a uma substância simples. Este corpo, ao qual Leibniz também se refere como *corpo orgânico* é, portanto, um corpo que se divide infinitamente em outros corpos mais pequenos. Cada corpo orgânico é composto por outros corpos orgânicos, que por sua vez são compostos por outros corpos orgânicos numa composição infinita. E tal como todos os corpos estão unidos a uma alma, também os corpos que compõem cada corpo orgânico estão unidos à sua própria forma substancial, mónada ou substância simples. Apesar da noção de corpo orgânico suscitar diversas questões, o facto é que a mesma permite uma compreensão mais precisa da *confusão* inerente a cada expressão. Embora Leibniz refira que cada alma exprime mais perfeitamente o que ocorre ao corpo que se lhe encontra associado, o índice de *confusão* de cada expressão reporta-se não só à relação deste corpo com todos os outros corpos do universo, como também à relação da alma com tudo o que é interior ao corpo – nomeadamente às expressões das infinitas formas substanciais que entram na composição do *mesmo*. Há, portanto, uma *confusão* indissociável entre aquilo que se reporta a tudo o

pequenas percepções, a semi-dor e o semi-prazer – compreendidos como *pequenos impedimentos* ou *pequenas ajudas* impercetíveis – acabam por configurar o que o autor designa por *determinações insensíveis da alma*. Estas determinações não só influenciam aquilo de que efetivamente nos *apercebemos*, como também regulam o próprio sentimento de prazer e de dor⁵⁷².

Ora, dada a relação entre prazer e perfeição, e considerando que há sempre um índice de perfeição em todas as nossas expressões – seja na perfeição da expressão em si mesma, seja nas coisas que esta expressa –, segue-se que cada expressão deverá conter um grau maior ou menor de prazer. Mesmo quando o prazer é impercetível, existe sempre uma latência do prazer à expressão. De resto, a distinção entre um prazer insensível e o sentimento de prazer é por si só indiciadora de uma *gradação* própria ao prazer. Leibniz parece reconhecer esta gradação ao sustentar que o prazer pode crescer até ao infinito, apontando ainda para a existência de diferentes prazeres⁵⁷³.

Além do prazer insensível, Leibniz reporta-se à *alegria* como um sentimento primário de prazer. Para o autor, «[a] alegria é um *prazer* que a alma sente em si

que é externo ao corpo e aquilo que se reporta ao que lhe é interno. Sobre esta conceção e as diferentes problemáticas que se lhe encontram associadas cf., ANDRAULT, R. (2016); DUCHESNAU, F. (1998); LOOK, B. (2002); NICOLÁS, J. A. (2013b); SMITH, J. E. H. (2011); ou REY, A.-L. (2005).

⁵⁷² «[D]ans le fonds *sans ces demies douleurs il n’y auroit point de plaisir, et il n’y auroit pas moyen de s’apercevoir* (...) Cette consideration des petites aides ou petites delivrances et degagemens imperceptibles de la tendance arretée, dont resulte enfin un plaisir notable, sert aussi à donner quelque connoissance plus distincte de l’idée confuse que nous avons et devons avoir *du plaisir et de la douleur*; tout comme le sentiment de la chaleur ou de la lumiere resulte de quantité de petits mouvemens, qui expriment ceux des objets (...) [C]’est par là que *nous ne sommes jamais indifferens*, lorsque nous paroissions l’estre le plus; par exemple de nous tourner à droite plustost qu’à gauche au bout d’une allée. Car *le parti que nous prenons vient de ces determinations insensibles, melées des actions des objets et de l’interieur du corps, qui nous fait trouver plus à nostre aise dans l’une que dans l’autre maniere de nous remuer*». *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, II, xx, §6, A VI, vi, 165-166. Sublinhado nosso. Numa outra passagem, Leibniz refere ainda que «les petites perceptions insensibles, de quelque perfection ou imperfection, qui sont comme les elemens du plaisir et de la douleur, (...) forment des inclinations et des panchans». *Ibid.*, II, xxi, §42, A VI, vi, 194. A este respeito, veja-se igualmente *ibid.*, II, xxi, §36, A VI, vi, 188.

⁵⁷³ «Je ne say si le plus grand plaisir est possible, je croirois plus tost *qu’il peut croistre à l’infini*, car nous ne savons pas jusqu’où nos connoissances et nos organes peuvent estre portés (...) Je croirois donc que *le bonheur est un plaisir durable*, ce qui ne sauroit avoir lieu sans une *progression continuelle à de nouveaux plaisirs*. Ainsi de deux, dont l’un ira incomparablement plus viste et par de plus grands plaisirs que l’autre, chacun sera heureux en soy même et à part soy, quoyque leur bonheur soit fort inegal. *Le bonheur est donc (pour ainsi dire) un chemin par des plaisirs*». *Ibid.*, II, xxi, §42, A VI, vi, 194. Note-se que a felicidade é referida aqui como um modo do prazer, ainda que não seja o único.

mesma»⁵⁷⁴. Concebido como uma satisfação imediata, o prazer da alegria caracteriza-se por ser efêmero⁵⁷⁵. A alegria reporta-se ao prazer presente, um prazer despojado de qualquer consideração reflexiva sobre o bem, o mal ou o prazer futuro⁵⁷⁶. Como todo o prazer, a alegria reporta-se igualmente à perfeição das coisas, nomeadamente à perfeição das coisas agradáveis, de onde se destacam os prazeres mais acessíveis ao sentir⁵⁷⁷.

Note-se, porém, que apesar de não exigir uma operação ativa do intelecto, o sentimento de alegria nos seres dotados de inteligência encontra-se *enformado* pelas ideias inatas. Apesar das ideias de perfeição, ordem ou beleza não serem apreendidas em si mesmas, todas elas entram de modo confuso na composição do sentimento de alegria. Consubstanciada no primado do sentimento sobre a inteligência, é no registo da alegria que o leibniziano *je ne sais quoi* se evidencia com maior clareza⁵⁷⁸.

No objeto do prazer existe algo que não nos é possível identificar – daí o *je ne sais quoi* – que é justamente a causa da reação que aquele produz em nós. Como foi referido no capítulo oitavo, o problema do *je ne sais quoi* em Leibniz reporta-se às qualidades sensíveis em geral. No caso específico da beleza, este problema torna-se mais pronunciado, uma vez que – dependendo do ponto de vista – parece colocar em causa quer a objetividade da sua predicação, quer a subjetividade da sua percepção.

A beleza é, antes de mais, algo que se predica de alguma coisa. Porém, se a beleza que se reconhece sensivelmente num determinado objeto for redutível a uma definição formal, a mesma parece perder a sua especial autonomia face à inteligência,

⁵⁷⁴ «Die Freude ist eine Lust, so die Seele an ihr selbst empfindet». *Abhandlung von der Weisheit*, DS I, 420.

⁵⁷⁵ «Die gegenwärtige Freude macht nicht glücklich, wenn kein Bestand dabei, und ist vielmehr derjenige unglücklich, der um kurzer Freude willen, in lange Traurigkeit verfällt». *Ibidem*.

⁵⁷⁶ «[V]ers la joye (...) on n'y regarde que le present». *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xxi, §36, A VI, vi, 189.

⁵⁷⁷ «Peutestre que le Latin *Gaudium* approche d'avantage de cette definition de la joye que *Laetitia* qu'on traduit aussi par le mot de joye, mais alors elle me paroist signifier un estat où le plaisir predomine en nous, car pendant la plus profonde tristesse, et au milieu des plus cuisans chagrins on peut prendre quelque plaisir, comme de boire ou d'entendre la Musique, mais le déplaisir predomine; et de même au milieu des plus aigues douleurs, l'esprit peut estre dans la joye, ce qui arrivoit aux martirs». *Ibid.*, II, xx, §7, A VI, vi, 166. De acordo com a própria terminologia que Leibniz aplica aos diferentes graus de prazer, não deixa de ser disputável se o prazer sentido pelos mártires é simplesmente uma alegria, ou se não contém já os rudimentos do que Leibniz define como felicidade.

⁵⁷⁸ Cf., por exemplo, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, A VI, iv, 586; *Discours de métaphysique*, XXIV, A VI, iv, 1567; ou *Abhandlung von der Weisheit*, DS I, 421-422.

sendo despojada da sua validade estética. Por seu turno, se a beleza for irreduzível ao conhecimento intelectual, o belo parece adquirir um estatuto subjetivo que coloca em causa não só a sua inteligibilidade, como também a sua própria validade conceptual⁵⁷⁹. A beleza suscita assim um impasse dificilmente resolúvel, especialmente tendo em conta o modo como Leibniz a compreende.

Em boa verdade, o autor não poderia prever tais dificuldades, uma vez que estas questões surgem de uma definição de estética posterior ao seu tempo. Ainda assim a resposta a este problema não é fácil. Desde logo porque a noção de beleza em Leibniz remete ao estatuto do sensível, à doutrina da expressão, à teoria da definição, à metafísica leibniziana e, em última análise, à própria definição de Deus.

Em linhas gerais, o conceito leibniziano de beleza surge primordialmente associado a Deus. Para Leibniz a beleza parece ser primordialmente um atributo divino⁵⁸⁰. Como atributo divino a beleza constitui em si mesma uma das perfeições de Deus. De resto, como foi analisado no capítulo terceiro, os atributos divinos constituem qualidades simples, isto é, qualidades que não podem ser resolvidas em outras qualidades, correspondendo, portanto, aos primeiros termos simples, cuja característica principal é justamente a sua indefinibilidade. Consequentemente, quer do ponto de vista metafísico, quer do ponto de vista lógico-semântico, a beleza não é suscetível de ser definida.

O carácter indefinível da beleza, no entanto, não lhe é exclusivo. Pelo mesmo motivo que a beleza é indefinível, outros atributos divinos também têm de o ser. Consequentemente, todas as perfeições divinas – por constituírem qualidades simples – são igualmente indefiníveis. No entanto, uma coisa indefinível não é, por esse motivo, inapreensível pelo entendimento. A ideia de *ser* – um atributo que partilhamos de modo limitado com Deus –, é uma ideia indefinível e, contudo, não deixa de ser uma ideia inteligível⁵⁸¹. No mesmo sentido, é possível afirmar que existe uma

⁵⁷⁹ Para uma análise mais detalhada sobre estes dois problemas cf. BROWN, C. (1967); GALEFFI, R. (1972); TOMASI, G. (2002); REY, A.-L. (2005).

⁵⁸⁰ Cf. *Dissertatio de Arte Combinatoria*, 1666, §60, A VI, i, 193.

⁵⁸¹ Cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xvii, §3, A VI, vi, 158.

inteligibilidade própria às perfeições divinas, onde se inclui a beleza, ainda que cada perfeição absoluta – ou cada perfeição na sua simplicidade – seja inefável.

Porém, é igualmente importante frisar que Leibniz considera que a perfeição das coisas agradáveis constitui algo que é sentido pela mente, mas não pelo entendimento⁵⁸². Voltando ao conceito de beleza, isso equivale a dizer que a beleza nas coisas apenas pode ser apreendida pelo sentimento e não pelo intelecto. A afirmação de Leibniz não deixa de ser ambígua. Se, por um lado, a ideia de ser – quer enquanto perfeição divina, quer como algo que nos é inato⁵⁸³ – é uma ideia acessível ao nosso entendimento, por outro, a ideia das outras perfeições, porquanto sejam atribuídas às coisas criadas – e, portanto, se apresentem de modo limitado –, parece apenas poder ser acedida pelo sentimento. Daqui surge naturalmente a seguinte questão: será a ideia de uma perfeição irreconciliável com o seu sentimento?

Leibniz não apresenta uma resposta clara a esta questão. Um dos problemas nela implicados parece encontrar-se no facto de que quando se predica uma perfeição a algo criado, essa perfeição perde o seu carácter positivo e absoluto. Na criação, todas as perfeições são limitadas. As coisas criadas participam dos atributos divinos, mas não da sua infinitude. Com efeito, em cada substância, a beleza que se lhe pode predicar deverá encontrar-se na sua noção completa. É no seio desta noção que se encontra a especificidade dos limites com que a beleza se apresenta, a cada momento, numa determinada substância. Contudo, este facto parece implicar uma alteração na noção de beleza em si mesma. Supondo que fosse possível resolver a noção completa de uma substância – algo que só seria possível a Deus –, será que a beleza apareceria tal como é na sua simplicidade?

Ao constituir um predicado de uma coisa criada, a beleza aparece como uma qualidade dessa coisa. Enquanto qualidade, a mesma é apreendida primariamente sob a forma de qualidade *sensível*. Tal significa que a apreensão primária da beleza, na medida em que se reporta à experiência, comporta sempre um índice de confusão. Em primeiro lugar, a beleza encontra-se entrelaçada com uma série de outros predicados

⁵⁸² «Man merket nich allezeit, worin die Vollkommenheit der angenehmen Dinge beruhe, oder zu was für einer Vollkommenheit sie in uns dienen, unterdessen *wird es doch von unsern Gemüthe, obschon nicht von unsern Verstande, empfunden*». *Abhandlung von der Weisheit*, DS I, 421. Sublinhado nosso.

⁵⁸³ Cf. capítulo anterior.

da coisa expressa que não se conseguem nomear separadamente. Em segundo lugar, conjuntamente com a beleza apercebida há um conjunto de pequenas percepções que tornam confusa a sua aperceção. Por último, a própria aperceção da beleza prende-se ainda com a noção completa do sujeito que a exprime, o que em última análise determina o modo como a beleza que se predica de uma determinada coisa é diversamente expressa por diferentes sujeitos.

Aliada à indefinibilidade da noção de beleza na sua simplicidade, a confusão que inere naturalmente à sua apreensão torna a beleza um *je ne sais quoi*, algo que se reconhece pelo sentimento, mas que não só não nos é possível definir, como também não conseguimos identificar concretamente. Neste sentido, a beleza é de facto algo que existe objetivamente nas coisas, constituindo ao mesmo tempo algo que não se deixa objetivar – permanecendo sempre na dependência do ponto de vista daquele que a exprime (à exceção de Deus).

Sublinhe-se, contudo, que a inefabilidade da beleza ou de qualquer outra perfeição não as destitui do prazer da alegria. Pelo contrário, na medida em que a aperceção de uma perfeição suscita uma maior perfeição em nós⁵⁸⁴, o prazer da alegria é suscetível de se elevar ao prazer da *felicidade*. Se a sensibilidade é o que primariamente possibilita a apreensão da beleza e da perfeição, é quando a sensibilidade se alia à inteligência que ambas se elevam acima das coisas às quais se predicam.

Com efeito, acima da alegria – i.e. do prazer imediato – Leibniz identifica a *felicidade* como o maior prazer que os espíritos – pelo menos na sua existência terrena – podem alcançar. Para o autor,

A felicidade é o estado da alegria permanente. Quem é feliz não sente, por certo, alegria a cada momento, pois às vezes descansa da sua reflexão, e frequentemente também dirige os seus pensamentos a assuntos práticos. Contudo, é suficiente que esteja num *estado* de sentir alegria sempre que queira

⁵⁸⁴ Cf. *Abhandlung von der Weisheit*, DS I, 420.

pensar nela, e que, entretanto, surja dali uma alegria nas suas ações e no seu ser.⁵⁸⁵

A felicidade reporta-se justamente à associação entre a sensibilidade e a reflexão. O prazer da alegria é *reapercebido* quantas vezes se queira, desde que a inteligência seja capaz de se reapresentar a si mesma a fonte de prazer. No entanto, para que tal aconteça é necessário, antes de mais, conhecê-la. Naturalmente, um tal conhecimento não seria possível sem o auxílio da reflexão. De resto, é na própria felicidade que Leibniz situa a finalidade de todo o conhecimento. Em seu entender, a sabedoria constitui muito precisamente a ciência da felicidade⁵⁸⁶.

É pela via da reflexão que cada espírito pode reconhecer o prazer como um sentimento de perfeição. É igualmente por esta via que se torna possível reconhecer que a perfeição das coisas criadas participa da perfeição absoluta assente na causa primeira. Mais do que uma depuração do *je ne sais quoi*, a reflexão necessária a um estado de alegria permanente assenta na compreensão progressiva do autor de todas as coisas.

Justifica-se assim que Leibniz sustente que “o prazer daquele que é dotado de inteligência” não seja outra coisa senão “a percepção da beleza, da ordem e da perfeição”. *Aquele que entende* não se limita a sentir o prazer da alegria. Pela via da reflexão, os seres dotados de inteligência tornam-se capazes de identificar a perfeição como a causa imediata do prazer, reportando-a ao ser detentor de todas as perfeições. Por seu turno, é pelo reconhecimento do ser absolutamente perfeito que cada ser dotado da capacidade de refletir percebe que o autor da criação nos permite comungar na perfeição, ainda que de modo limitado.

Ora, a atribuição de perfeição às coisas criadas não é fruto do acaso. Para Leibniz, a compreensão da natureza divina revela que esta não se encontra sujeita à

⁵⁸⁵ «Die Glückseligkeit ist der Stand einer beständigen Freude. Wer glücklich ist, empfindet zwar seine Freude nicht alle Augenblicke, denn er ruhet bisweilen vom Nachdenken, wendet auch gemeiniglich seine Gedanken auf anständige Geschäfte. Es ist aber genug, daß er in Stand ist, die Freude zu empfinden, so oft er daran denken will, und daß inzwischen daraus eine Freudigkeit in seinem Thun und Wesen entstehet». *Abhandlung von der Weisheit*, DS I, 420. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, xxi, §42, A VI, vi, 194.

⁵⁸⁶ «Weisheit ist nichts anders, als die Wissenschaft der Glückseligkeit, so uns nemlich zur Glückseligkeit zu gelangen lehret». *Abhandlung von der Weisheit*, DS I, 420.

volubilidade do arbítrio – mesmo do arbítrio divino⁵⁸⁷. Segundo o autor, é pela consideração da obra que podemos descobrir o seu autor⁵⁸⁸. Entre criar e não criar, Deus escolhe criar. Mas uma vez tomada a decisão, Deus não poderia criar sem o máximo de perfeição possível. Consequentemente, a beleza, a harmonia e a ordem presentes na criação não são um mero fruto da vontade divina, mas antes um efeito da sua infinita bondade. Negá-lo seria o mesmo que negar o amor de Deus e de toda a sua glória⁵⁸⁹.

A beleza é, portanto, uma manifestação do amor de Deus. De resto, o prazer primeiro é o próprio *deleite* de Deus⁵⁹⁰. Segundo Leibniz, amar é deleitar-se com a felicidade do outro⁵⁹¹. É esse amor absoluto que reveste o mundo de ornamentos capazes de satisfazer plenamente aqueles que os possam compreender⁵⁹².

A reflexão que se associa ao prazer da alegria é a reflexão do ser que reconhece a sua causa e o amor que a mesma irradia⁵⁹³. É este o estrato último da expressão. Na expressão de Deus o sujeito reconhece intelectualmente a sua perfeição, a perfeição da sua obra e a infinitude do seu amor. Um tal reconhecimento é indissociável de um acréscimo de prazer. O sentir intensifica-se em felicidade. Uma felicidade que, por fim, se converte em *amor*⁵⁹⁴.

⁵⁸⁷ Cf. *Discours de métaphysique*, II, A VI, iv, 1532-1533.

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

⁵⁸⁹ *Ibidem*.

⁵⁹⁰ «[O]mnem felicitatem Deo gratam esse» *Confessio philosophi*, outono de 1672 – inverno de 1673, A VI, iii, 117.

⁵⁹¹ «TH. Quem vocas *Deum*? PH. Substantiam omnisciam, et omnipotentem. TH. Quid *Justum* esse? PH. *Justus* est, qui amat omnes. TH. *Amare* autem? PH. Felicitate alterius *delectari*». *Ibid.*, A VI, iii, 116.

⁵⁹² «Sequiturque in universum, Mundum esse Κόσμον, plenum ornatus; seu ita factum ut maxime satisfaciat intelligenti». *Résumé de métaphysique*, §17, C 535, A VI, v, 268002

⁵⁹³ Como Leibniz observa, «die Einigkeit in der Vielheit ist nichts anders, als die Uebereinstimmung, (...) so fließet daraus die Ordnung, von welcher alle Schönheit herkommt (...) Daraus siehet man nun, wie Glückseligkeit, Lust, Liebe, Vollkommenheit, Wesen, Kraft, Freiheit, Uebereinstimmung, Ordnung und Schönheit an einander verbunden, welches von Wenigen recht angesehen wird». *Ibid.*, DS I, 422-423.

⁵⁹⁴ «[I]l n'y a rien de si agreable que d'aimer ce qui est digne d'amour. L'Amour est cette affection qui nous fait trouver du plaisir dans les perfections de ce qu'on aime, et il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ny rien de plus charmant. Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections, ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leur idées. (...) Il s'ensuit manifestement que la veritable pieté, et même la veritable felicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumiere. Cette espece d'amour (...) rapportant tout à Dieu, comme au centre, transporte l'humain au divin». Cf. *Essais de Theodicée*, "Préface", GM VI, 27.

Conclusão

Entre a definição de expressão que Leibniz apresenta em 1677 e a significação que lhe atribui a partir de 1686-1687, dá-se uma diferença fundamental. De uma conceção referente ao fundamento da verdade e à relação de correspondência entre a expressão e a coisa expressa, o autor transita para uma conceção que se reporta particularmente à natureza da substância, denotando a especificidade da sua relação ao universo, às outras substâncias e, em última análise, a Deus.

Não obstante, o modo como Leibniz fixa o significado da expressão na década de 1680 não constitui exatamente uma cisão com a sua conceção anterior. A definição de expressão que Leibniz apresenta a Arnauld revela que a mesma continua a ser pensada no quadro geral da representação, realçando, uma vez mais, o acesso indireto do sujeito ao objeto da expressão. No entanto, na sua associação à conceção de *forma*, a expressão adquire um alcance que não se encontra presente na sua primeira formalização conceptual.

A reabilitação do conceito de forma substancial apresenta-se como um passo decisivo nesta transição⁵⁹⁵. Encontrando na forma uma via de resposta ao problema do movimento, Leibniz não pode escusar-se a uma determinação precisa da sua natureza. Apresentando-a desde logo como o fundamento da realidade corporal, Leibniz caracteriza a forma como algo imperecível, individual e indivisível. Algo como uma alma ou semelhante a esta. Contudo, estas características não bastam para conferir à forma um estatuto fundacional por relação à realidade corporal. É necessário ainda compreender de que modo é que a forma se encontra unida a um corpo. É preciso explicar qual a relação entre os dois.

Para Leibniz a resposta a estas questões encontra-se precisamente na noção de expressão. A expressão não designa somente o *modus operandi* da forma, mas também a sua essência. O mesmo será dizer que tudo aquilo que uma forma é na sua individualidade, toda a sua atividade, tudo o que lhe é interno e todas as suas relações com o que lhe é externo pertencem primordialmente ao domínio da expressão. A

⁵⁹⁵ Cf. cap. 6.

expressão só se dá por relação a uma forma e a forma caracteriza-se pelas suas expressões. As duas noções tornam-se indissociáveis.

A inteligibilidade própria à expressão espelha assim a originalidade de um pensamento que se deixa guiar pela via da clareza, orientando-se pelas ‘hipóteses mais simples’ – ainda que as suas consequências impliquem complexidades de diversas ordens⁵⁹⁶. A hipótese mais simples é a *hipótese dos acordos*, ou melhor, *a hipótese da harmonia pré-estabelecida*. Na simplicidade desta hipótese, Leibniz resolve de uma só vez tanto o problema da união entre a alma e o corpo, como o problema da individualidade.

De acordo com a mesma, entre o corpo e a alma existe uma perfeita correspondência, sem que tal implique uma eficácia causal. Uma vez que cada estado da alma corresponde a um estado do corpo, e dado que este corpo recebe a impressão de todos os outros corpos do universo, é por relação à situação deste corpo face aos demais que cada forma expressa o universo segundo o seu ponto de vista individual.

Note-se, porém, que a simplicidade desta hipótese, assente na afinidade de cada coisa com todas as outras, decorre do decreto divino. A harmonia outorgada por Deus à criação não só constitui uma prova da sua existência, como também do seu amor. De resto, é por relação a Deus que Leibniz estabelece uma finalidade própria à expressão, a saber, a ordenação da mesma ao universo e a Deus.

Para os espíritos criados, as únicas criaturas que concentram em si as três ‘espécies’ de expressão – a percepção, o sentimento e o conhecimento intelectual – esta finalidade passa por exprimir Deus com um maior grau de perfeição. Dado que o conhecimento constitui a espécie da expressão suscetível de um maior grau de perfeição, a finalidade da expressão para os espíritos criados parece residir num conhecimento mais perfeito de Deus. No entanto, este conhecimento parece originar uma *intensificação* do próprio sentimento. Compreender o modo como a finalidade da expressão opera sobre os seres dotados de razão implica, portanto, uma análise particular da relação entre o sentimento e a intelecção.

⁵⁹⁶ Cf. cap. 7.

Um primeiro aspeto a ter em conta diz respeito à primariedade do sentimento face à intelecção por relação ao conhecimento⁵⁹⁷. Da indistinção da percepção, a distinção surge pela via do sentimento concebido como *apercepção*. É pela via do sentimento que o sujeito se apreende a si como sentiente, apreendendo concomitantemente um resto que permanece indistinto face ao sentimento de si. Desta *apercepção* primordial seguem-se outras distinções. O mundo aparece gradualmente como fonte de variedade. Ainda que a *apercepção* de cada coisa individual se dê nos seres racionais já enformada pelas ideias, o sujeito não acede imediatamente às ideias pela mera *apercepção*.

O conhecimento primário é assim o conhecimento da experiência, o conhecimento derivado da sensibilidade. O sujeito nada conheceria se a sua atividade cognitiva não fosse primeiramente estimulada pelo sentir. Em contrapartida, as ideias inatas e a atenção que dedica a um determinado objeto expresso permitem ao sujeito passar do sentimento à intelecção. Contudo, surge aqui uma questão fundamental: será que o conhecimento intelectual suprime o sentimento⁵⁹⁸?

Apesar da importância do sentimento face à constituição do conhecimento nos seres dotados de intelecção, a consideração da onisciência divina parece demonstrar que, para um intelecto perfeito, o sentimento é dispensável. No entanto, considerando a dimensão especificamente emocional do sentimento, tal não parece ser o caso. Sentimentos como a alegria, a dor ou o prazer não podem ser conhecidos sob a forma de um conceito, mas apenas através da experiência sensível.

Na verdade, toda a experiência individual das paixões parece requerer um conhecimento experienciado. Mesmo para a onisciência divina. Não é certo que Leibniz tenha alguma vez ponderado especificamente esta questão, mas as consequências decorrentes da sua definição de conhecimento não parecem implicar uma irreduzibilidade total do sentimento face à intelecção.

De resto, o que a presente exposição permite destacar é justamente a importância que Leibniz concede à sensibilidade, pelo menos no que respeita a doutrina da expressão. Para o autor, o sentimento não se extingue face ao

⁵⁹⁷ Cf. cap. 9.

⁵⁹⁸ Cf. cap. 8.

conhecimento intelectual. Pelo contrário. Dado que o prazer constitui um sentimento de perfeição, e tendo em conta que o conhecimento comporta um acréscimo de perfeição, o conhecimento parece implicar uma *intensificação do prazer*⁵⁹⁹.

A este respeito não deixa de ser notável o estatuto singular que Leibniz atribui ao prazer. Embora seja intensificado pela intelecção, o prazer não só é anterior ao conhecimento, como também parece potenciar a própria atividade intelectual nos seres racionais. Ao reportar-se aos “estímulos do desejo”, Leibniz permite uma leitura da própria apetição como um *impulso ordenado ao prazer* – o que em si mesmo não deixa de equivaler a um *impulso ordenado à perfeição*.

Com efeito, esta hipótese parece ser reforçada pela própria consideração da finalidade da expressão. Uma vez que o fim da atividade expressiva se encontra na expressão da perfeição absoluta, o impulso que funda o dinamismo expressivo constitui já uma ordenação do meio ao fim. Enquanto tal, a expressão de Deus opera sobre cada expressão particular em virtude da *predisposição natural* dos espíritos para a expressão do *ser perfeitíssimo*.

Do ponto de vista da própria gradação do prazer, este impulso primário ordenado ao prazer e à perfeição opera a partir das pequenas perceções. Efetuando-se em *semi-prazeres* ou *semi-dores* insensíveis, os estímulos do desejo dão origem às *determinações insensíveis* da alma – determinações estas que, por sua vez, influenciam a aperceção e regulam o próprio sentimento de prazer e de dor.

Na continuidade entre as perceções insensíveis e o registo do sentimento, o prazer revela-se primeiramente como *alegria*. O sentimento de alegria caracteriza-se precisamente pela sua condição não-reflexiva. A perfeição que entra neste sentimento não é alvo de uma atenção ou consideração particular. O que causa o sentimento de prazer não é ainda identificado como beleza, harmonia ou ordem. Na afirmação de que a perfeição das coisas agradáveis é sentida pela mente, mas não pelo entendimento, Leibniz parece reconhecer que no prazer destituído de reflexão a perfeição que o causa não se deixa identificar enquanto tal.

⁵⁹⁹ Cf. cap. 10.

No entanto, a aperceção de uma perfeição imprime no próprio sujeito uma maior perfeição. Daí a importância que Leibniz concede à aperceção das coisas agradáveis. O exercício do prazer é também um exercício de *autoaperfeiçoamento*. Aliado à razão, este exercício permite que o prazer se eleve à felicidade – evitando a degeneração decorrente do abuso irrefletido das coisas que nos agradam.

Se a sensibilidade possibilita um primeiro acesso à perfeição, a reflexão sobre aquilo que é sentido permite o *reconhecimento* do prazer como um sentimento de perfeição, e da perfeição como algo que se reporta à beleza, à harmonia e à ordem. Será pela reflexão que o sujeito poderá finalmente reconhecer que o prazer da perfeição não é simplesmente o prazer das coisas agradáveis, mas o prazer das coisas que participam de algum modo nos atributos divinos. É neste reconhecimento que o sujeito gradualmente se aproxima da causa primeira de todo o prazer, compreendendo que o mundo tal como lhe aparece é fruto da bondade suprema de um amor infinito.

Um tal reconhecimento não poderia deixar de ser acompanhado por uma intensificação do prazer. Note-se, contudo, que um prazer cuja fonte não seja exclusivamente sensível não deixa de ser um sentimento. O prazer da reflexão sobre a beleza e a harmonia é o prazer que sustenta a felicidade. Como Leibniz refere, não é certo que exista um prazer maior do que a felicidade. Mas para aquele que entende a natureza da criação, «o triunfo da verdadeira razão esclarecida (...) é ao mesmo tempo o triunfo da fé e do amor»⁶⁰⁰.

⁶⁰⁰ «[L]e triomphe de la véritable raison éclairée (...) est en même temps le triomphe de la foy et de l'amour». *Essais de Theodicée*, 1710, "Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison", §45, GP VI, 76.

CONCLUSÃO GERAL

A investigação em torno do pensamento leibniziano constitui sempre um desafio. A dimensão da sua obra é o primeiro obstáculo que se apresenta a qualquer investigador. Para além disso o modo como o autor revisita, modifica e refina cada um dos seus conceitos reveste a sua análise de uma especial complexidade. No entanto, talvez seja essa mesma complexidade o que torna a sua obra tão apelativa. Leibniz obriga-nos a reconsiderar continuamente os argumentos que nos apresenta, exigindo um esforço constante de reorganização e reconstrução da nossa própria reflexão face à dinâmica inerente a um pensamento que se repensa permanentemente.

O estudo do conceito leibniziano de expressão não é novo. Embora o reconhecimento da sua importância tenha sido tardio – comparativamente aos séculos de comentário à filosofia leibniziana –, as três últimas décadas do século passado foram particularmente ricas no estudo do mesmo. Exemplo disso são as investigações de Michelangelo Ghio⁶⁰¹ e Massimo Mugnai⁶⁰², ou a conhecida polémica entre Mark Kulstad⁶⁰³ e Chris Swoyer⁶⁰⁴ sobre o carácter funcional ou estrutural da expressão em Leibniz. No horizonte da produção em língua portuguesa, merece ainda destaque a leitura de Adelino Cardoso⁶⁰⁵ sobre o aspeto programático e sistemático deste conceito na dinâmica interna da filosofia leibniziana, bem como a interrogação de Fernando Gil sobre as aporias da expressão «*more leibnitiano*»⁶⁰⁶.

Em continuidade com as investigações referidas, os anos recentes têm demonstrado um renovado interesse da comunidade científica pelo tema da *expressão*. Refiram-se, a título de exemplo, os trabalhos de Valérie Debuiche⁶⁰⁷, ou

⁶⁰¹ GHIO, M. (1979).

⁶⁰² MUGNAI, M. (1976).

⁶⁰³ KULSTAD, M. (1977).

⁶⁰⁴ SWOYER, C. (1995).

⁶⁰⁵ CARDOSO, A. (1992).

⁶⁰⁶ GIL, F. (1998), “Expressão e pré-compreensão”, págs. 157-169.

⁶⁰⁷ DEBUICHE, V. (2021).

Laura Herrera Castillo⁶⁰⁸, que retomam este tema explorando a sua contextualização no âmbito dos avanços realizados por Leibniz nos domínios da matemática e da geometria.

Por relação a cada um destes significativos contributos para a compreensão da doutrina leibniziana da expressão, acreditamos que esta investigação possa também contribuir para uma nova perspetiva sobre a mesma. Por um lado, pela visão histórica que apresenta sobre a noção de expressão anterior a 1677. Por outro, pelo destaque dado à sua dimensão estética.

Bem entendido, a procura de uma estética no seio da obra leibniziana não é algo de inédito. Diferentes autores já o fizeram, como por exemplo, Andrea Luppi⁶⁰⁹ e Patrice Bailhache⁶¹⁰, cujas investigações procuram destacar o carácter central da música numa interpretação estética do pensamento leibniziano; Anne-Lise Rey⁶¹¹, Clifford Brown⁶¹² ou Frederick Beiser⁶¹³, cujos trabalhos visam sobretudo a contextualização histórica de uma possível estética leibniziana; Carlos Portales⁶¹⁴, cuja investigação assenta no estudo da metafísica do belo; ou ainda Gabriele Tomasi⁶¹⁵ cujo trabalho sobre a conceção leibniziana de beleza é provavelmente o mais abrangente escrito até esta data.

Porém, no contexto das múltiplas e variadas interpretações da filosofia de Leibniz, a estética, para além de aparecer apenas de modo pontual, é geralmente considerada como uma dimensão meramente secundária do pensamento leibniziano. Seja porque se considera que ela não desempenha aí um papel fundamental, seja porque se entende que constitui apenas um antecedente remoto das teorias consideradas legitimamente estéticas – que apenas surgirão mais tarde –, é comum observar que diversos intérpretes de Leibniz desvalorizam o papel central que a estética parece ocupar no quadro geral do seu pensamento.

⁶⁰⁸ CASTILLO, L. H. (2015).

⁶⁰⁹ LUPPI, A. (1989).

⁶¹⁰ BAILHACHE, P. (1992).

⁶¹¹ REY, A.-L. (2005).

⁶¹² BROWN, C. (1967).

⁶¹³ BEISER, F. (2009).

⁶¹⁴ PORTALES, C. (2009).

⁶¹⁵ TOMASI, G. (2002).

Ainda que esta investigação não tenha por objetivo analisar a dimensão estética do pensamento leibniziano considerado no seu todo, o que aqui se apresenta não deixa de ser útil para esse fim. De resto, dada a relevância da sensibilidade no seio da doutrina da expressão – assim como o modo segundo o qual Leibniz articula o conceito de sensível com as noções de *prazer*, *perfeição* e *beleza* –, uma potencial investigação em torno de uma estética leibniziana dificilmente a poderá deixar de parte.

Sobre este aspeto, o relevo dado à dimensão estética da doutrina leibniziana da expressão apresenta-se como um dos contributos que esta investigação acrescenta à literatura especializada sobre o tema. A sua singularidade revela-se quer do lado da interpretação do conceito leibniziano de expressão – por salientar o seu carácter estético –, quer do lado da interpretação de uma estética leibniziana – por se aplicar concretamente ao conceito de expressão, nele procurando destacar o carácter fundacional das noções de *prazer*, *perfeição* e *sensibilidade*.

Embora seja claro que o conhecimento intelectual ocupa em Leibniz uma posição privilegiada, é importante não esquecer que a *continuidade* é uma das marcas mais distintas do seu modo de pensar. Ainda que exista certamente um modo racional de aproximação ao todo, as substâncias racionais – naturalmente imperfeitas – mais do que conhecer a harmonia, sentem-na. A estrutura harmoniosa do todo, ainda que confusamente conhecida, deixa-se desvelar pelo sentimento. O prazer é o nome mais adequado para designar a sua apreensão. Apresentando-se primariamente como uma fulguração da harmonia, a beleza em Leibniz exhibe-se, em última análise, como um índice de aproximação à verdade. Uma verdade que primariamente se deixa iluminar pelo sentimento.

É neste sentido que podemos considerar que existe efetivamente em Leibniz uma teoria estética. Reportando-se não só à sensibilidade, como à intelecção e à própria organização originária do universo, a ideia de uma estética leibniziana parece justificar-se verdadeiramente como uma das entradas no seu pensamento. Incentivar o aparecimento de novos estudos sobre esta temática é, de resto, o verdadeiro contributo que gostaríamos de acrescentar à investigação em torno do pensamento filosófico de G. W. Leibniz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

a) *Edições dos manuscritos originais por ordem cronológica de publicação*

LEIBNIZ, G. W. (1768). *Opera Omnia. Nunc primum collecta, in classes distribute, praefationibus & indicibus exornata*. L. Dutens (Ed.). 6 vols. Genebra: De Tournes (reimp. Hildesheim: Olms, 1989).

___ (1838-1840). *Leibniz's deutsche Schriften*. G. E. Guhrauer (Ed.). 2 vols. Berlim: Verlag von Veit und Comp. (reimp. Hildesheim: Olms, 1966).

___ (1839-1840). *Opera philosophica, quae extant Latina, Gallica, Germanica omnia*. J. E. Erdmann (Ed.). Berlim: Eichler (reimp. Aalen: Scientia Verlag, 1959).

___ (1849-63). *Leibnizens mathematische Schriften*. C. I. Gerhardt (Ed.). 7 vols. Berlim: Halle. (reimp. Hildesheim: Olms, 1961).

___ (1854). *Lettres et Opuscules inédits de Leibniz*. L. A. Foucher de Careil (Ed.). Paris: Ladgrange (reimp. Hildesheim: Olms, 1975).

___ (1857). *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz*. L. A. Foucher de Careil (Ed.). Paris: Auguste Durand (reimp. Hildesheim: Olms, 1971).

___ (1875-1890). *Die philosophischen Schriften*. C. I. Gerhardt (Ed.) 7 vols. Berlim (reimp. Hildesheim: Olms, 1965).

___ (1903). *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*. L. Couturat (Ed.). Paris: Félix Alcan (reimp. Hildesheim: Olms, 1961).

___ (1923 e segs.). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt (Leipzig, 1938 e segs.; Berlim, desde 1950).

- ___ (1948). *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque de Hanovre*. G. Grua (Ed.). 2 vols. Paris: Presses Universitaires de France.
- ___ (1978). *Opuscules philosophiques choisis*. P. Schrecker (Ed.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

b) Outras Edições

- LEIBNIZ, G. W. (1951). *Leibniz Selections*. Philip P. Wiener (Ed.). Nova Iorque: Charles Scribner's Sons.
- ___ (1981). *L'Être et la relation avec 35 lettres de Leibniz au R. P. Des Bosses*. C. Frémont (Ed. e Trad.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- ___ (1989a). *La naissance du calcul différentiel: 26 articles des «Acta Eruditorum»*. M. Parmentier (Ed. e Trad.). Paris: Vrin.
- ___ (1989b). *Philosophical Essays*. Roger Ariew e Daniel Garber (Ed. e Trad.). Indianapolis: Hackett.
- ___ (1989c). *Philosophical Papers and Letters*. Leroy E. Loemker (Ed. e Trad.). 2ª edição. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers (1ª edição publicada em 1956).
- ___ (1992). *De Summa Rerum. Metaphysical Papers, 1675-1676*. G. H. R. Parkinson (Trad.). New Haven e Londres: Yale University Press.
- ___ (1993a). *Correspondance avec Thomasius (1663-1712)*. R. Bodéüs (Trad.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- ___ (1993b). *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. Adelino Cardoso (Trad.). Lisboa: Colibri.
- ___ (1994). *G. W. Leibniz. La réforme de la dynamique: De corporum concursu (1678) et autres textes inédits*. M. Fichant (Ed. e Trad.). Paris: Vrin.
- ___ (1995a). *Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophical Writings*. G. H. R. Parkinson (Ed. e Trad.) e Mary Morris (Trad.). Londres: J. M. Dent (1ª edição publicada em 1973).

- ___ (1995b). *La Caractéristique Géométrique*. J. Echeverría (Ed.) e M. Parmentier (Trad.). Paris: Vrin.
- ___ (1995c). *L'estime des apparences: 21 manuscrits de Leibniz sur les probabilités, la théorie des jeux, l'espérance de vie*. M. Parmentier (Ed. e Trad.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- ___ (1998a). *Leibniz: Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. Georges Le Roy (Ed.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- ___ (1998b). *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Jean-Baptiste Rauzy (Ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- ___ (2000). *G. W. Leibniz and Samuel Clarke. Correspondence*. Roger Ariew (Ed.). Indianapolis: Hackett.
- ___ (2001). *The Labyrinth of the Continuum. Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*. Richard T. W. Arthur (Ed. e Trad.). New Haven e Londres: Yale University Press.
- ___ (2003). *Gottfried Wilhelm Leibniz: Escritos Filosóficos*. Ezequiel de Olaso (Ed.). Madrid: A. Machado Libros.
- ___ (2004a). *Confessio Philosophi. La profession de foi du philosophe*. Y. Belaval (Trad.). 3ª Edição. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (1ª edição publicada em 1970).
- ___ (2004b). *La quadrature arithmétique du cercle, de l'ellipse et de l'hyperbole*. M. Parmentier (Trad.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- ___ (2006). *The shorter Leibniz texts*. Lloyd Strickland (Ed. e Trad.). Londres: Continuum.
- ___ (2007a e segs.). *Obras filosóficas y científicas*. Sociedad Española Leibniz (Ed.). Granada: Editorial Comares.
- ___ (2007b). *The Leibniz – Des Bosses Correspondence*. Brandon C. Look e Donald Rutherford (Ed. e Trad.). New Haven e Londres: Yale University Press.

- ____ (2011). *Leibniz and the two Sophies: The Philosophical Correspondence*. Lloyd Strickland (Ed. e Trad.). Toronto: Iter Inc. & Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- ____ (2013). *The Leibniz – De Volder Correspondence: with selections from the correspondence between Leibniz and Johann Bernoulli*. Paul Lodge (Ed. e Trad.). New Haven e Londres: Yale University Press.
- ____ (2017). *Monadologia*. Adelino Cardoso (Trad.). Lisboa: Colibri.

c) *Outras Fontes*

- ANSELMO (1940-1961). *Opera Omnia*. F. S. Schmitt (Ed.). 6 vols. Edimburgo: Thomas Nelson & Sons.
- ____ (1998). *Anselm of Canterbury. The Major Works*. B. Davies e G. R. Evans (Eds.). Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press.
- ARISTÓTELES (1970). *Organon*. Jules Tricot (Trad.). 5 vols. Paris: Vrin.
- ____ (1984). *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Jonathan Barnes (Ed.). 2 vols. New Jersey: Princeton University Press.
- ____ (1993). *Aristotle Posterior Analytics*. Jonathan Barnes (Trad.). 2ª Edição. Oxford: Oxford University Press (reimp. Oxford: Oxford University Press 2003).
- ARNAULD, A. e NICOLE, P. (1662). *La logique, ou l'Art de penser*. Paris: Jean Guignart, Charles Savreux e Jean de Launay.
- DESCARTES, R. (1897-1913). *Oeuvres de Descartes*. Charles Adam e Paul Tannery (Eds.). 13 vols. Paris: Léopold Cerf.
- ESPINOSA, B. (1925). *Spinoza Opera*. Carl Gebhart (Ed.). 4 vols. Heidelberg: Carl Winters.
- ____ (2002). *Spinoza. Complete Works*. Samuel Shirley (Trad.). Indianapolis: Hackett.
- GALILEU (1890-1909). *Le Opere di Galileo Galilei. Edizione Nazionale*. Antonio Favaro (Ed.) 20 vols. Florença: G. Barbèra.

- HOBBS, T. (1839-1845a). *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia*. W. Molesworth (Ed.). 5 vols. Londres: Joannem Bohn (vols. I-III) e Longman Brown Green e Longman (vols. IV-V).
- ____ (1839-1845b). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. W. Molesworth (Ed.). 11 vols. Londres: John Bohn (vols. I-VI; VIII-IX) e Longman Brown Green e Longman (vols. VI; X-XI).
- NIZOLIUS, M. (1670). *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos, libri IV*. G. W. Leibniz (Ed.). Frankfurt: Hermannum à Sande (1ª edição, Parma: Septimum Viottum, 1553).

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

a) Estudos sobre Leibniz

- ADAMS, R. M. (1994). *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- AGUADO, J., et al. (1994). *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*. Quintín Racionero e Concha Roldán (Ed.). Madrid: Editorial Complutense.
- ANDRAULT, R. (2016). "Passion, action et union de l'âme et du corps. Leibniz face à ses lecteurs cartésiens". In Wenchao Li, et al. (Eds.), *"Für unser Glück oder das Glück anderer": X. Internationaler Leibniz-Kongress, Vorträge*. Vol. I. Hildesheim: Olms, págs. 197-209.
- ANGELELLI, I. (1965). "Leibniz's Misunderstanding of Nizolius Notion of Multitudo". *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 6 (4). Duke University Press, págs. 319-322.
- ANTOGNAZZA, M. R. (2009). *Leibniz. An Intellectual Biography*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- ____ (2015). "The hypercategorematic infinite". *The Leibniz Review*, 25. Leibniz Society of North America, págs. 5-30.

- ____ (2018). "Leibniz". In, Graham Oppy (Ed.), *Ontological Arguments*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 75-98.
- ____ (2022). "Pure Positivity in Leibniz". In, Francesco Ademollo, Fabrizio Amerini e Vincenzo De Risi (Eds.), *Thinking and Calculating. Essays in Logic, Its History and Its Philosophical Applications in Honour of Massimo Mugnai*. Cham: Springer, págs. 271-283.
- ARTHUR, T. W. (2014). *Leibniz*. Malden: Polity Press.
- ____ (2015). "The Relativity of Motion as a Motivation for Leibnizian Substantial Forms". In Adrian Nita (Ed.), *Leibniz's Metaphysics and Adoption of Substantial Forms. Between Continuity and Transformation*. Dordrecht: Springer, págs. 143-160.
- BAILHACHE, P. (1992). *Leibniz et la théorie de la Musique*. Paris: Klincksieck.
- BEELEY, P. (1996). "Kontinuität und Mechanismus: zur Philosophie des jungen Leibniz in ihren ideengeschichtlichen Kontext". *Studia Leibnitiana, Supplementa* 30. Estugarda: Franz Steiner Verlag.
- BELAVAL, Y. (1960). *Leibniz, critique de Descartes*. Paris: Gallimard.
- ____ (1976). *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*. Paris: Gallimard.
- BROWN, C. (1967). "Leibniz and Aesthetic". *Philosophy and Phenomenological Research*, 28 (1). International Phenomenological Society, Philosophy and Phenomenological Research e Wiley, págs. 70–80.
- BROWN, G. (1987). "Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz". *The Philosophical Review*, 96 (2). Duke University Press, págs. 173-203.
- BROWN, S. (1995). "The Seventeenth Century Intellectual Background". In Nicholas Jolley (Ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARDOSO, A. (1992). *Leibniz Segundo a Expressão*. Lisboa: Colibri.
- ____ (2005). *O Trabalho da mediação no pensamento leibniziano*. Lisboa: Colibri.
- ____ (2016). "La filosofía leibniziana de la subjectividad". *Éndoxa*, 38. UNED, págs. 239-253.

- CARRAUD, V. (2002). *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France.
- CASSIRER, E. (1902). *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg: Elwert.
- COUTURAT, L. (1901). *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris: Alcan (reimp. Hildesheim: Olms, 1985).
- DASCAL, M. (1977). "Caractères et pensée dans les notes parisiennes de Leibniz". *Les Études Philosophiques*, 4. Presses Universitaires de France, págs. 387-398.
- ____ (1978). *La sémiologie de Leibniz*. Paris : Aubier.
- ____ (1987). *Leibniz. Language, Signs and Thought*. Amesterdão e Filadélfia: John Benjamins Publishing Company.
- DELEUZE, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- ____ (1988). *Le Pli. Leibniz et le Baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DEBUICHE, V. (2009). "La notion d'expression et ses origines mathématiques". *Studia Leibnitiana* 41 (1). Franz Steiner Verlag, págs. 88-117.
- ____ (2013). "Perspective in Leibniz's invention of Characteristica Geometrica: The problem of Desargues' influence". *Historia Mathematica* 40 (1). International Union of the History and Philosophy of Science, págs. 359-385.
- ____ (2021). *Leibniz et l'expression*. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence.
- DI BELLA, S. (2002). "Leibniz on causation: efficiency, explanation and conceptual dependence". *Quaestio*, 2 (1). Brepols e Pagina, págs. 411-447.
- ____ (2005). *The Science of the Individual. Leibniz's Ontology of Individual Substance*. Dordrecht: Springer.
- ____ (2006). "Le *De affectibus* leibnizien: de la dynamique des passions à la constitution de la substance individuelle". In Pierre-François Moreau (Ed.), *Les passions à l'âge classique*, vol. II. Paris: Presses Universitaires de France, págs. 193-208.

- ____ (2015). "Hylomorphism (even) without matter? Transtemporal sameness and the rehabilitation of substantial form in Leibniz's theory of substance". In Adrian Nita (Ed.), *Leibniz's Metaphysics and Adoption of Substantial Forms. Between Continuity and Transformation*. Dordrecht: Springer, págs. 43-58.
- DI RISI, V. (2007). *Geometry and Monadology. Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*. Basilea: Birkhäuser.
- DUCHESNAU, F. (1998). *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*. Paris: Vrin.
- ESQUISABEL, O. M. (2016). "Perspectivism, Expression and Logic in Leibniz. A Foundational Essay". In Wenchao Li, et al. (Eds.), *"Für unser Glück oder das Glück anderer": X. Internationaler Leibniz-Kongress, Vorträge*. Vol. III. Hildesheim: Olms, págs. 73-87.
- FAZIO, R. (2017). "Leibniz y la noción de sustancia corpórea en el período medio (1677-1695)". *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (1). Ediciones Complutense, págs. 105-125.
- FICHANT, M. (1998). *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ____ (2016). "Idéalité de la monade et réalité de la «Monadologie»: sur un lieu commun de l'interprétation". *Les Études Philosophiques*, 4. Presses Universitaires de France, págs. 515-536.
- FERRO, N. (2001). *A confusão das coisas e o ponto de vista leibniziano*. Lisboa: INCM.
- GALEFFI, R. (1972). "L'actualité de Leibniz en Esthétique". *Studia Leibnitiana, Supplementa* 14. Estugarda: Franz Steiner Verlag, págs. 217-228.
- GARBER, M. (1982). "Motion and Metaphysics in the Young Leibniz". In Michael Hooker (Ed.), *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*. Manchester: Manchester University Press, págs. 160-184.
- ____ (1997). "Leibniz on Form and Matter". *Early Science and Medicine*, 2 (3). Brill, págs. 326-352.
- ____ (2009). *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Nova Iorque: Oxford University Press.

- GAUDEMAR, M. (1994). *Leibniz. De la puissance au sujet*. Paris: Vrin.
- GHIO, M. (1979). *Il concetto di espressione in Leibniz e nella tradizione platonico-cristiana*. Turim: Filosofia.
- GLOWIENKA, E. W. (2016). "Leibniz's Metaphysics of Harmony". *Studia Leibnitiana – Sonderhefte* 49. Estugarda: Franz Steiner Verlag.
- GOODIN, S. (1999). "Locke and Leibniz and the Debate over Species". In Rocco Gennaro e Charles Huenemann (Eds.), *New Essays on the Rationalists*. Oxford: Oxford University Press, págs. 163-176.
- GUEROULT, M. (1967). *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*. Paris: Aubier-Montaigne.
- HARTZ, G. A. (1992). "Leibniz's Phenomenalisms". *The Philosophical Review*, 101 (3). Duke University Press, págs. 511-549.
- ____ (2007). *Leibniz's Final System. Monads Matter and Animals*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- HERRERA CASTILLO, L. (2012). "La expresión como función. Sobre el carácter funcional del concepto de expresión en G. W. Leibniz". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 51 (129-131). Departamento de Filosofia da Faculdade Central de Ciências e Letras, págs. 263-271.
- ____ (2013). "El concepto leibniziano matemático de función en 1673". *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias* 32 (1). Centro de História da Cultura, págs. 127-144.
- ____ (2015). *Curvas y espejos. El carácter funcional de la actividad monádica en G. W. Leibniz*. Granada: Editorial Comares.
- ____ (2016). "G. W. Leibniz y el surgimiento de la perspectiva". *Dissertatio*, vol. suplementar (3). Universidade Federal de Pelotas, págs. 109-149.
- HÜBENER, W. (1977). "Ist Thomas Hobbes Ultranominalist gewesen?" *Studia Leibnitiana*, 9 (1). Franz Steiner Verlag, págs. 77-100.
- ISHIGURO, H. (1972). *Leibniz' Philosophy of Logic and Language*. Londres: Duckworth.
- KNECHT, H. (1981). *La Logique chez Leibniz. Essai sur le rationalisme baroque*. Lausana: L'Age d'Homme.

- KULSTAD, M. (1977). "Leibniz's Conception of Expression". *Studia Leibnitiana*, 9 (1). Franz Steiner Verlag, págs. 55-76.
- ____ (1991). *Leibniz on Apperception, Consciousness and Reflection*. Munique: Philosophia Verlag.
- LÆRKE, M. (2008). *Leibniz lecteur de Spinoza: La genèse d'une opposition complexe*. Paris: Honoré Champion.
- LEDUC, C. (2006-2007). "Le commentaire leibnizien du «De veris principiis» de Nizolius". *Studia Leibnitiana*, 38-39 (1). Franz Steiner Verlag, págs. 89-108.
- ____ (2009). *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*. Montréal e Paris: Les Presses de l'Université de Montréal e Vrin.
- ____ (2010). "Leibniz and Sensible Qualities". *British Journal for the History of Philosophy*, 18 (5). Routledge, págs. 797-819.
- ____ (2017). "L'objection leibnizienne au conventionnalisme de Hobbes". In Éric Marquer et Paul Rateau (Eds.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*. Montreal: Les Presses de l'Université de Montréal e Vrin, págs. 35-52.
- LEE, S. (2014). "Toward a New Reading of Leibnizian Appetites: Appetites as Uneasiness". *Res Philosophica*, 91 (1). Universidade de Saint Louis, págs. 123-150.
- LEINKAUF, T. (2012). "L'esthétique de Leibniz? Quelques remarques sur le complexe «théorie de la connaissance et théorie du beau»" (Charlotte Morel Trad.). In Charlotte Morel (Ed.), *Esthétique et logique*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, págs. 25-50.
- LISSY, A. (2016). *Kausalität und Teologie bei G. W. Leibniz*. Estugarda: Franz Steiner Verlag.
- LOOK, B. (2002). "On Monadic Domination in Leibniz's Metaphysics". *British Journal for the History of Philosophy*, 10 (3). Routledge, págs. 379-399.
- LOPTSON, P. e ARTHUR, T. W. (2006). "Leibniz's Body Realism: Two Interpretations". *The Leibniz Review*, 16. Leibniz Society of North America, págs. 1-44.

- LUPPI, A. (1989). *Lo Specchio dell'armonia universale. Estetica e musica in Leibniz*. Milão: Franco Angeli.
- MAHNKE, D. (1926). *Neue Einblicke in die Entdeckungsgeschichte der höheren Analysis*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften e De Gruyter.
- MARE, L. e ARIEW, R. (2015). "The Individual in Leibniz's Philosophy, 1663-1686". In Adrian Nita (Ed.), *Leibniz's Metaphysics and Adoption of Substantial Forms. Between Continuity and Transformation*. Dordrecht: Springer, págs. 11-25.
- MARTIN, G. (1966). *Leibniz. Logique et métaphysique*. M. Réginer (Trad.) Paris: Beauchesne.
- MCRAE, R. (1976). *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*. Toronto: University of Toronto Press.
- MEIER-OESER, S. (2017). "Leibniz's Concept of Harmony between Soul and Body". *Studia Leibnitiana* 51 (1). Franz Steiner Verlag, págs. 69-82.
- MENDONÇA, M. (1999). *A doutrina das modalidades na filosofia de G. W. Leibniz*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- ____ (2012). "O reino das «causas eficientes» e o «reino das causas finais» em Leibniz". *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica* 51. Universidade de Costa Rica, págs. 469-477.
- ____ (2013). "O estatuto da causa final em Leibniz". *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias* 32 (1). Centro de História da Cultura, págs. 145-166.
- MERCER, C. (1990). "The Seventeenth-Century Debate between the Moderns and the Aristotelians: Leibniz and Philosophia Reformata". *Studia Leibnitiana, Supplementa* 27. Estugarda: Franz Steiner Verlag, págs. 18-29.
- ____ (2004). *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MUGNAI, M. (1976). *Astrazione e Realtà. Saggio su Leibniz*. Milan: Feltrinelli.
- ____ (1992). "Leibniz' Theory of Relations". *Studia Leibnitiana, Supplementa* 28. Estugarda: Franz Steiner Verlag, págs. 1-168.

- NACHTOMY, O. (2019). *Living Mirrors: Infinity, Unity, and Life in Leibniz's Philosophy*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- NICOLÁS, J. A. (2013a). "Armonía como orden: el meta-principio último de la metafísica leibniziana". *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, 32 (1). Centro de História da Cultura, págs. 15-28.
- ____ (2013b). "Gnoseología del perspectivismo corporal en Leibniz". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40. Universidad Pontificia de Salamanca, págs. 135-150.
- ____ (2016) "Perspective as mediation between interpretations". In, Juan Antonio Nicolás, José M. Gómez Delgado e Miguel Escribano Cabeza (Eds.), *Leibniz and Hermeneutics*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, págs. 17-32.
- NORMORE, C. G. (2022). "Leibniz among the Nominalists". In, Francesco Ademollo, Fabrizio Amerini e Vincenzo De Risi (Eds.), *Thinking and Calculating. Essays in Logic, Its History and Its Philosophical Applications in Honour of Massimo Mugnai*. Cham: Springer, págs. 341-352.
- OLESTI VILA, J. (2001). "Els drets del sensible. Estudi leibnizià". *Enrahonar* 32/33. Universitat Autònoma de Barcelona, págs. 169-190.
- OLIVERI, L. (2021). "Imaginative Animals. Leibniz's Logic of Imagination". *Studia Leibnitiana – Sonderhefte* 57. Estugarda: Franz Steiner Verlag.
- ORIO DE MIGUEL, B. (2011). *Leibniz. Crítica de la razón simbólica*. Granada: Editorial Comares.
- PARKINSON, G. H. R. (1982). "The 'Intellectualization of Appearances': Aspects of Leibniz's Theory of Sensation and Thought". In Michael Hooker (Ed.), *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*. Manchester: Manchester University Press, págs. 3-20.
- PASINI, E. (1996). *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*. Milão: Franco Angeli.
- PHEMISTER, P. (2005). *Leibniz and the Natural World. Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy*. Dordrecht: Springer.
- PICON, M. (2011). "Le fondement des propositions de raison dans les écrits de Mayence". In Herbert Breger, Jürgen Herbst e Sven Erdner (Eds.), *"Natur und*

- Subjekt*": IX. Internationaler Leibniz-Kongress, Vorträge. Vol. III. Hannover: Leibniz Gesellschaft, págs. 831-840.
- ____ (2017). "Leibniz, Hobbes et les principes des sciences". In Éric Marquer et Paul Rateau (Eds.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*. Montreal: Les Presses de l'Université de Montréal e Vrin, págs. 53-74.
- POMBO, O. (1987). *Leibniz and the Problem of a universal language*. Münster: Nodus Publikationen Münster.
- PORTALES, C. (2016). "Variety and Simplicity in Leibniz's Aesthetics". In Wenchao Li, et al. (Eds.), *"Für unser Glück oder das Glück anderer": X. Internationaler Leibniz-Kongress, Vorträge*. Vol. V. Hildesheim: Olms, págs. 257-272.
- ____ (2019). *Leibniz's Aesthetics. The Metaphysics of Beauty*. Edimburgo: Universidade de Edimburgo.
- RATEAU, P. (2004). "Art et fiction chez Leibniz". *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 18 (1), págs. 117-148.
- ____ (2008). *La question du mal chez Leibniz*. Paris: Honoré Champion.
- ____ (2015). *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*. Paris: Classiques Garnier.
- ____ (2016). "Les preuves leibniziennes de l'existence de Dieu: La «voie» du mouvement". *Les Études Philosophiques*, 3. Presses Universitaires de France, págs. 357-386.
- RAUZY, J.-B. (2001). *La doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques*. Paris: Vrin.
- RAWLS, J. (2000). "Leibniz I: His Metaphysical Perfectionism". In Barbara Herman (Ed.), *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, págs. 105-122.
- REY, A.-L. (2005). "Gottfried Wilhelm Leibniz". In Jean-François Goubet e Gérard Raulet (Eds.), *Aux sources de l'esthétique. Les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, págs. 11-55.

- ____ (2011). "Action, Perception, Organisation". In Justin E. H. Smith e Ohad Nachtomy (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*. Dordrecht: Springer, págs. 157-173.
- ROBINET, A., et al. (2005). *Leibniz et les Puissances du Langage*. Dominique Berlioz e Frédéric Nef (Ed.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- RODRÍGUEZ HURTADO, R. (2021). *La doctrina perspectivista de G. W. Leibniz*. Granada: Editorial Comares.
- ROINILA, M. (2015). "Affects and Activity in Leibniz's *De affectibus*". In Adrian Nita (Ed.), *Leibniz's Metaphysics and Adoption of Substantial Forms. Between Continuity and Transformation*. Dordrecht: Springer, págs. 73-88.
- RUSSELL, B. (1900). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUTHERFORD, D. (1990). "Phenomenalism and the Reality of Body in Leibniz's Later Philosophy". *Studia Leibnitiana* 21 (1). Franz Steiner Verlag, págs. 11-28.
- ____ (1992). "Leibniz's Principle of Intelligibility". *History of Philosophy Quarterly*, 9 (1). University of Illinois Press, págs. 35-49.
- ____ (1995). *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ (2017). "Universal Harmony and the Unity of a World ". *Studia Leibnitiana* 51 (1). Franz Steiner Verlag, págs. 99-115.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M. (2016). "El perspectivismo en los Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano de Leibniz". *Dissertatio*, 43 (Volume Suplementar 3). Universidade Federal de Pelotas, págs. 86-108.
- SERRES, M. (1968). *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- SCHEPERS, H. (2003). "*De Affectibus*. Leibniz an der Schwelle zur Monadologie. Seine Vorarbeiten zur logischen Aufbau der möglichen Welten". *Studia Leibnitiana* 35 (2). Franz Steiner Verlag, págs. 133-161.

- SMITH, J. E. H. (2011). *Divine machines : Leibniz and the sciences of life*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- SWOYER, C. (1995). "Leibnizian expression". *The Journal of the History of Philosophy*, 33 (1). American Philosophical Association, págs. 65-99.
- TOMASI, G. (2002). *La bellezza e la fabbrica del mondo. Estetica e Metafisica in G. W. Leibniz*. Pisa: Edizioni ETS.

b) Outras Obras

- BECK, L. W. (1969). *Early German Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- BEISER, F. (2009). *Diotima's Children. German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*. Oxford: Oxford University Press.
- BUCHENAU, S. (2013). *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment. The art of invention and the invention of art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CASSIRER, E. (1932) *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Mohr.
- ____ (1961). *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1ª edição publicada em 1916).
- CHARRAK, A. (2001). *Raison et perception. Fonder l'harmonie au XVIII^e siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- COLLI, G. (1969). *Filosofia dell'espressione*. Milão: Adelphi.
- CROCE, B. (1990a). *Breviario di estetica. Aesthetica in nuce*. Milão: Adelphi (1ª edição publicada em 1912).
- ____ (1990b). *Estetica: come scienza dell'espressione e linguistica generale, teoria e storia*. Milão: Adelphi (1ª edição publicada em 1901).
- DE LIBERA, A. (1996). *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil.

- FESER, E. (2014). *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*. Heusenstamm: Editiones Scholasticae.
- FERRARIS, M. (2001). "Estetica sperimentale". In Maurizio Ferraris e Pietro Kobau (Eds.), *L'altra estetica*. Turim: Einaudi, págs. 5-107.
- GIL, F. (1984). *Mimésis e Negação*. Lisboa: INCM.
- ____ (1998). *Modos da Evidência*. Lisboa: INCM.
- ____ (2005). *Acentos*. Lisboa: INCM.
- GUYER, P. (2005). *Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ (2014). *A History of Modern Aesthetics*. Vol. I: "The Eighteenth Century". Cambridge: Cambridge University Press.
- KOBAU, P. (1994). "La fondazione dell'estetica filosofica". *Pratica filosofica*, vol. 6. Milão: CUEM, págs. 127-173.
- ____ (2001). "Estetica e logica". In Maurizio Ferraris e Pietro Kobau (Eds.), *L'altra estetica*. Turim: Einaudi, págs. 209-226.
- MIGNINI, F. (1981). *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane.
- PASNAU, R. (2004). "Form, Substance, and Mechanism". *The Philosophical Review*, 113 (1). Duke University Press, págs. 31-88.
- ____ (2012). "Mind and Hylomorphism". In John Marenbon (Ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Nova Iorque: Oxford University Press, págs. 486-504.
- SOTO BRUNA, M. J. (1994). *Expresión. Esbozo para la historia de una idea*. Pamplona: EUNSA.
- TORMEY, A. (1971). *The Concept of Expression: A Study in Philosophical Psychology and Aesthetics*. New Jersey: Princeton University Press.
- WARD, T. M. (2021). "Form". In Richard Cross e J. T. Paasch (Eds.), *The Routledge Companion to Medieval Philosophy*. Nova Iorque: Taylor & Francis, págs. 86-95.