

Quase-nada/quase-tudo: notas sobre a noção de substância como totalidade

Resumo

O artigo pretende ser uma análise do texto de Leibniz intitulado *Double infinité chez Pascal et Monade*. Tenta mostrar-se que a descrição da mónada/substância como um “quase-nada/quase-tudo”, tal como se diz no texto, só se torna perceptível se a mónada for apresentada sob três condições: 1) a mónada tem de ser o sistema geral e total dos fenómenos; 2) esse sistema geral dos fenómenos tem de ser uma substância e 3) a mónada tem de ser esse sistema num ponto de vista. Para isso, recorre-se, tal como Leibniz expressamente o faz, à noção teológica de perichoresis, como conceito que permite agregar estes 3 aspectos.

Palavras-chave: mónada, perichoresis, fenómeno, ponto de vista, substância, sistema.

Résumé

Cet article prétend analyser le texte de Leibniz *Double infinité chez Pascal et Monade*. On essayera de montrer que la description de la monade/substance comme un “presque néant/presque tout” que Leibniz y donne, ne peut être comprise que sous trois conditions: 1) que la monade soit le système général complet des phénomènes; 2) que ce système soit une substance; et 3) qu’elle le soit sous un point de vue. Pour cela, comme le fait expressément Leibniz, on aura recours au concept théologique de perichoresis, qui permet d’intégrer les trois aspects mentionnés.

Mots-clés: monade, perichoresis, phénomène, point de vue, substance, système.

¹ Universidade Nova de Lisboa.

É bem conhecida a capacidade que Leibniz possui de concentrar em poucas frases ou páginas uma multiplicidade de determinações. De facto, o gosto por sentenças, por fórmulas, e por fórmulas anormalmente densas e sobredeterminadas, é uma característica muito própria do estilo, da escrita e do próprio desenvolvimento do pensamento de Leibniz: a sua escrita “simboliza” o seu pensamento – o máximo no mínimo. Um desses casos é o texto célebre intitulado *Double infinité chez Pascal et Monade*.² Trata-se, como se sabe, de um esboço, talvez de uma carta, sem forma definitiva, com bastantes correções, emendas e repetições.³ Apesar disso, a precisão e a nitidez das formulações são evidentes. Leibniz alude aí (pouco mais faz que aludir) a uma grande variedade de teses do seu “sistema”, todas elas, de modo mais ou menos directo, relacionadas com a noção de infinito e com a “pluralidade” de formas de infinitude, por assim dizer, que se compreendem e implicam umas nas outras. Neste estudo pretende apenas fazer-se algum comentário breve a uma dessas teses, sem tocar, aliás, a não ser tangencialmente, no problema dos infinitos – a identificação da substância como “quase nada” e “quase tudo”. A expressão que Leibniz utiliza, referindo-se ao “único verdadeiro ente”,⁴ diz: “le premier *presque-Neant* en montant du rien aux choses [...], comme il est aussi le dernier *presque-tout*, en descendant de la multitude des choses vers le rien”.⁵ Quase-nada/quase-tudo: mais do que o nada (mas pouco mais), menor do que a totalidade (mas pouco menos).

Aparentemente, a identificação da natureza da substância a que Leibniz procede aqui, do único acontecimento que merece propriamente ser chamado substância, nada acrescenta àquela que Pascal levou a cabo relativamente ao “homem”. De facto, no texto de Pascal a que Leibniz se refere (*Disproportion de l’homme*), Pascal diz: “car enfin qu’est-ce que l’homme dans la nature? Un néant à l’égard de l’infini, un tout à l’égard du néant, un milieu entre rien et tout”⁶. É certo que há uma extraordinária diferença de tonalidades entre o texto de Pascal e o de Leibniz: este é triunfante, por assim dizer, maravilhado pelo espectáculo

2 Grua II: 553-55. O título não é de Leibniz, mas do editor.

3 Veja-se o estudo do texto, das passagens de Pascal transcritas e sublinhadas e a reprodução do manuscrito em E. Naërt, “Double infinité chez Pascal et Monade”.

4 “Seul vray Estre, seule maniere de vray Estre” (Grua: 554).

5 *Ibidem*: 554-55.

6 Pascal, *Pensées* 199 (in: *Oeuvres complètes*). Leibniz cita a chamada edição de Port-Royal; sobre o texto que Leibniz reproduz, cf. o artigo citado de Naërt. Deve ter-se em conta que o duplo infinito a que Leibniz mais imediatamente se refere é o da extensão espacial: o infinitamente pequeno e o infinitamente grande. Para efeitos da exposição que segue, o duplo infinito a considerar será o “abstracto”: o nada e o tudo.

que expõe, o do sujeito-substância, enquanto que o de Pascal é precisamente o oposto. O que em Leibniz produz fascínio e admiração, produz em Pascal isto: “egalement incapable de voir le néant d’où il est tiré et l’infini où il est englouti. Que fera-t-il donc sinon d’apercevoir quelque apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin”.⁷ Há, assim, um flagrante contraste entre a apercepção das coisas, do próprio estado de coisas que parece idêntico nos dois casos, em Pascal e em Leibniz: o que no primeiro é sinal e fenómeno de desorientação, de perda, de se estar condenado a não perceber senão *quelque apparence du milieu des choses*, é, em Leibniz, precisamente o contrário. Mas, apesar disso, apesar de se tratar de pontos de vista situados na vida de modos bem contrários, o estado de coisas apurado parece ser, como se disse, o mesmo: quase-nada/quase-tudo corresponde apenas à dupla infinitude de Pascal. E a infinitude própria da mónada corresponderia, mais precisamente, a algo de infinitamente mais complicado e extraordinário: a uma “infinité d’infinités infiniment repliqué”.⁸ Ora, ainda que haja alguma verdade neste modo de compreender o texto, aquilo para que aqui se pretende apontar é que a identificação da mónada-substância como quase-nada/quase-tudo corresponde a uma compreensão das coisas diferente da de Pascal, possui outro contexto e, sobretudo, corresponde a outros fenómenos, a uma outra descrição; possui, portanto, um conteúdo fenomenológico diferente.⁹

Dizer que a substância é um quase-nada não parece levantar grandes problemas¹⁰ de identificação, pela simples razão de que, segundo Leibniz, ela é simples. Como qualquer leitor de Leibniz sabe, é precisamente dizendo isso que a *Monadologia* abre. Por ser a coisa mais simples, não tem antecedentes, não é produto de qualquer composição, e, assim, não tendo partes, “segue-se” imediatamente ao nada¹¹. Neste sentido, todo o ente, precisamente enquanto que é um ente, é um quase-nada, pois não pode ter precedentes: nada precede o que é, o ser. A

7 *Ibid.*

8 Grua: 554.

9 Deixar-se-á completamente de lado qualquer tentativa de identificação do estado de coisas, dos fenómenos, que o texto de Pascal pretende indicar.

10 Encontra-se em Charles de Bovelles, no *De nihilo*, entre muitas outras ideias interessantes e curiosas, a de que todo o universo é um quase-nada, *pene nichil*: Bovelles, *Le livre du néant*, VII: 96. O *De nihilo* foi terminado em 1509. Desconheço qualquer eventual relação com Pascal e/ou Leibniz.

11 O que não significa que não tenha requisitos, condições de possibilidade ou que não corresponda à execução de um possível (que, nesse sentido, lhe é anterior). Em qualquer dos casos, a relação com os seus requisitos ou com as suas condições de possibilidade *não pode ser* de composição, segundo Leibniz.

situação complicar-se-ia bastante, como é evidente, se o ente enquanto ente fosse pensado como composto. Neste caso, não poderia ser composto por entes, o que seria um contra-senso, mas não seria o primeiro quase-nada “subindo” do não ser, porque seria derivado de momentos presumivelmente mais simples e mais elementares. Mas Leibniz sempre insistiu em que a mónada é uma *substância simples*, quer dizer, sem partes. Assim sendo, a identificação da mónada como quase-nada corresponde apenas à sua simplicidade, o que, pelo menos aparentemente e do ponto de vista do comentário dos textos de Leibniz, é pacífico. 12

A fórmula “quase-tudo” é, no entanto, mais intrigante. De facto, ou a mónada é um todo – isto é, um ente completo, ao qual nada lhe falta para ser o que é, como Leibniz repete – ou então, por outro lado, está *muito longe* de ser um todo e muito menos *tudo*. Na verdade, cada mónada é apenas um ente singular, apenas um, no seio de uma totalidade de infinitos outros, de tal modo que ela está, por isso, a uma infinita distância de ser tudo. Esse é, aliás, um dos sentidos do texto de Pascal: estamos a uma infinita distância (isto é, a essa distância não corresponde nenhuma determinação fixada e clara) de dois infinitos que nos cercam, postos num incerto e vago “milieu des choses”. Ora não se percebe como é que um ente perdido entre dois infinitos é um “quase-tudo”. Ou é um tudo, pelo simples facto de ser completo, ou então dista infinitamente de o ser. Que significa aqui o “quase” e a que “tudo” se refere a expressão? A maneira mais fácil e tentadora de interpretar o “quase tudo” seria a de incluir a mónada na totalidade das substâncias. Parece ser isso, aliás, o que Leibniz faz: “il est aussi le dernier *presque-tout*, en descendant de la multitude des choses vers le rien”. Ou seja, neste modo de interpretar a natureza da totalidade da mónada esta estaria, de alguma forma, relacionada e dependente da sua inclusão na multidão incontável das coisas. Dito de outro modo, a mónada não seria *em si mesma* uma quase-totalidade, o que é uma outra maneira de dizer que tal seria para ela uma denominação extrínseca. Quer dizer, a mónada não seria quase-tudo como é quase-nada, porque neste caso é-o em si mesma – simples.

O problema exige, todavia, uma análise mais pormenorizada. Exige, sobretudo, o recurso aos fenómenos, a *descrições*, pois é impossível doutra forma perceber os textos de Leibniz: ficariam indicações de algo a que não temos acesso, hipóteses incontroláveis – ficção científica¹³. Ou seja, para poder ter sentido, a expressão

12 Não se tentará aqui a exposição dos motivos que levam Leibniz a pensar a substância como simples; dar-se-á o assunto por pressuposto, ainda que muito haveria a dizer. Mais adiante tentar-se-á, todavia, mostrar que essa característica da mónada não só não é óbvia como é verdadeiramente paradoxal.

13 Veja-se, num sentido completamente oposto, uma interpretação de Leibniz em que se defende que os seus textos são radicalmente não descritivos e hipotéticos: G. Hartz, *Leibniz's final system: monads*,

quase-tudo (e, evidentemente, também a de quase-nada) deve ser passível de descrição fenomenológica – ou então não passará de uma “tese proferida por Leibniz”, mais ou menos curiosa.

I.

Leibniz diz com frequência que cada mónada é como um mundo à parte: “chaque substance est comme un monde à part”.¹⁴ Tal proposição parece poder significar, entre muitos outros aspectos e numa versão muito abreviada e sumária, qualquer coisa como isto: aquilo a que temos acesso, o espectáculo a que assistimos – e de que, de alguma forma estranha, fazemos parte e em que estamos comprometidos –, o conjunto das coisas com que estamos em contacto, é um *sistema de fenómenos*, isto é, um âmbito de coisas que aparecem, que se dão a ver, que se notificam. Trata-se do reconhecimento de um estado de coisas que, por agora, se pretende totalmente inocente e inofensivo, porque diz: aquilo com que nos relacionamos e com que estamos em contacto (seja o que for, inclusivamente nós próprios) tem por estrutura intrínseca *poder estar em contacto* e, além disso, dar-se efectivamente dessa forma. Quer dizer: trata-se de algo evidente, no sentido mais básico do termo, no sentido em que vemos coisas, tocamos nelas, podemos pensar e falar sobre elas, etc. É deste ponto de vista que a proposição é “inofensiva”. É certo que nós temos também uma *tese* segundo a qual “isto com que estamos em contacto” é totalmente independente e indiferente a esse contacto,¹⁵ mas trata-se precisamente de uma *tese*, que tem duas características, pelo menos: ela própria é um *fenómeno* (isto é, nós temos de facto essa tese, pensamos assim, vivemos e organizamos a nossa vida toda com base nela, não estamos em condições de a

matter and animals. Não é possível discutir aqui esta interpretação nem as pretensões, que se assumem na obra, de ser a *única* tentativa de solução para as dificuldades dos textos de Leibniz (cf., por exemplo, as páginas 21 e 197). O que parece claro é que, se os textos pretendem ser meramente “teorias hipotéticas sobre...”, então não se ultrapassa, de facto, a ficção científica.

14 O texto é célebre, e continua: “independant de tout autre chose hors de Dieu” (*Discours de métaphysique*, 14, in: A VI.IV: 1550).

15 O estado de coisas que aqui se pretende indicar não pode receber senão uma expressão sumária, tosca e quase infantil. Para se ser rigoroso, haveria que acrescentar uma infinidade de aspectos, introduzir muitas mais determinações e proceder a descrições complexas. Assim, só para dar um exemplo, há coisas que nós pensamos que dependem de facto do acesso que temos a elas, que estão presas e suspensas dele: as ilusões, as miragens, os sonhos, etc. Quer dizer: sobre estas coisas não cai a tese que aqui se indica, mas a tese geral sobre o mundo real é evidentemente a que se disse: o contacto que temos com as coisas é insignificante para a *realidade* das “próprias coisas”.

expulsar, pelo menos com facilidade e sem perder aquilo que chamamos sanidade mental) e, por outro lado, é uma tese que, por motivos óbvios, não corresponde a nenhum fenómeno para lá dela, porque nós não podemos ter fenómeno das coisas independentemente do seu acontecimento como fenómeno, isto é, no acto de transcenderem a sua aparição: não podemos ter acesso às coisas enquanto as coisas são independentes desse acesso.

Os fenómenos com que nos relacionamos estão constituídos de uma maneira determinada e obedecem a um sem-número de regras. Por agora interessa apenas indicar alguns aspectos óbvios – são vários, numa dupla forma de variedade: há sempre mais do que um e há uma variação na apresentação. Quer dizer, os fenómenos não possuem todos a mesma estrutura e a mesma forma (vemos e ouvimos, etc.), são indefinidamente analisáveis (isto é, não temos ao dispor fenómenos simples), todos eles apresentam uma multiplicidade, pelo menos no espaço e/ou no tempo, e estão constituídos narrativamente. Em resumo: entre os vários aspectos que configuram a apresentação das coisas que temos disponível encontram-se estes: são vários, variam e têm “profundidade”. Ou, como se indicou, o mundo está constituído como uma pluralidade (com várias formas de pluralidade) em forma narrativa, como uma história com muitas personagens. Além disso, e isto constitui igualmente um dos momentos fundamentais da apresentação das coisas a que assistimos, os fenómenos não estão dados “em farrapos” ou “remendos”, como se estivessem soltos e ocorressem de modo avulso. Pelo contrário: eles são-nos dados solidariamente, numa continuidade, quer quanto à pluralidade exposta na simultaneidade, quer quanto à variação na sucessão.¹⁶ Noutros termos, o mundo é-nos dado em forma de “corrente da vida”. Tudo isto requeriria evidentemente uma análise pormenorizada para deixar de ser trivial, mas aqui é preciso contentar-se com algumas indicações breves.

Há, todavia, dois pontos que devem ser vincados com um pouco mais de insistência. Um, de cariz mais geral, corresponde ao facto de a descrição do que aparece como *sistema de fenómenos* chocar, e chocar profundamente, com a compreensão habitual que temos das coisas. De facto, a tese segundo a qual nos encontramos com entes independentes do encontro não é por nós habitualmente considerada como um *fenómeno* nem como uma *tese*, mas sim como correspon-

16 Como é óbvio, isto teria de ser provado. De facto, nós admitimos fenómenos avulsos e farrapos de aparição, isto é, admitimos *cortes* na sucessão dos fenómenos. Seria necessário provar a afirmação leibniziana de que não há *saltos* na história da percepção, mas sim continuidade, mas isso é impossível neste espaço; pressupõe-se aqui a afirmação leibniziana da continuidade perceptiva, afirmação que fica, portanto, em forma de *tese à espera de confirmação*.

dendo a uma *evidência adequada*, completa. Nós não pensamos que pensamos que as coisas são independentes do nosso pensar nelas, de transcenderem a aparição em que estão de facto constituídas. Pelo contrário, nós temos isso como óbvio, trivial, como evidência absoluta sem margens de dúvida, como se o registo da indiferença ao ser dado fosse algo tão absolutamente dado como tudo aquilo que eventualmente o é; como se fosse, por assim dizer, uma marca indelével e ofuscante da aparição das coisas. Por isso, a redução aos fenómenos é, apesar da sua pretensão de inocência, uma *violência* que se exerce sobre o nosso ponto de vista, algo que contraria ostensivamente a orientação natural.

O segundo ponto a ter em conta deriva do anterior. Habitualmente tendemos a pensar que a novidade perceptiva a que assistimos, o encontro e o reconhecimento de coisas novas, diferentes, etc., tem uma justificação óptica “fora de nós”. Se passamos a ver uma coisa que antes não víamos é porque, naturalmente, ela lá estava, “lá fora”, à espera de ser vista. Ora, do ponto de vista fenomenológico, o ser “fora de nós” é uma determinação imanente à percepção. Este aspecto, apesar de banal, merece algum comentário, pois por vezes pode tender-se a interpretar as proposições de Leibniz como se estivesse a dizer que não temos acesso ao que está “fora de nós”, sem determinar que se entende por *fora* e por *nós*, isto é, como se não fosse precisamente isso que está em causa – que significa *fora* e de que *eu* se trata. Por um lado, é evidente que percebemos coisas fora de nós, isto é, no espaço. Leibniz não pode certamente negar tal facto, porque é evidente. O nosso ponto de vista está constituído, entre outros aspectos, por *regiões*, e “fora” e “dentro” são regiões daquilo que percebemos. Há um âmbito do que está “fora”, âmbito que pertence ao que chamamos *espaço*. Por outro lado, é igualmente claro que, tomado de um modo extremo, é impossível perceber algo que esteja radicalmente fora da percepção, isto é, para além do alcance ou âmbito com o qual em cada caso estamos em contacto: neste sentido, a palavra “fora” perde sentido,¹⁷ porque pretender algo fora da percepção é precisamente *não perceber*. O que significa que o sujeito percebe realmente coisas que estão fora dele, coisa que faz com facilidade, mas isso não tem nada a ver, do ponto de vista fenomenológico, com algum tipo de percepção do que, em si mesmo e enquanto tal, “transcende”, escapa e é “exterior” à percepção. Não é possível analisar este ponto com rigor, mas importa chamar a atenção para o facto de que a oposição “dentro/fora” pertence ao âmbito da percepção e que, assim sendo, a proposição “Leibniz afirmava

17 Pelo menos perde um sentido *próximo*, que é aquele que está relacionado com o espaço. Pode ser que haja outros sentidos de “fora”; de qualquer forma, levantarão dificuldades descritivas, o que não significa que sejam impossíveis, mas este assunto é complexo demais para poder ser considerado aqui.

que não temos acesso ao que está fora de nós” ou é uma trivialidade¹⁸ ou não pode ter sentido (porque, evidentemente, *temos*). Ora, a partir do momento em que se reconhece que a oposição “fora/dentro” pertence à percepção, a variedade com que em cada caso nos encontramos, bem como a sua variação, passa a ser considerada como variedade e variação *na e da percepção*, como uma modificação interna da vida perceptiva. E tal acontecimento é totalmente mudo quanto à existência de algo “em si”. Quer dizer, o facto de nos encontrarmos com coisas diferentes significa somente que a percepção varia numa sucessão. E não significa mais, do ponto de vista dos fenómenos (significa muito mais quanto às teses que classificam e categorizam os fenómenos, mas isso é outro assunto).

Tudo isto, como se sabe, não constitui especial novidade, mas parece ser necessário recordá-lo aqui, porque normalmente não é focado quando se trata de interpretar as afirmações de Leibniz sobre a inexistência de portas e janelas na mónada ou sobre a característica de cada substância ser um mundo à parte. Na verdade, normalmente estas afirmações tendem a ser consideradas como *teses* de natureza metafísica, como proposições que se referem a estados de coisas escondidos, incertos, meramente possíveis, que não pretendem mesmo, aliás, corresponder a fenómenos. Ora, parece ser precisamente o contrário que se passa. Dizer que a mónada não tem portas nem janelas não pode nem deve ser interpretado na pressuposição de uma multiplicidade de mónadas constituídas de tal forma que nenhuma delas tem acesso a qualquer outra, pois isso é reconhecer *in actu* o que expressamente se nega, uma espécie de contradição performativa. Não tem, de facto, sentido interpretar a noção de “mundo à parte” entendendo-o (ao mundo) incluído imediatamente num “sistema de mundos à parte uns dos outros” – com isso exclui-se justamente a determinação “à parte”. O que Leibniz parece querer indicar é, como se disse, apenas isto: há apenas fenómenos. E isso não é uma tese, no sentido usual do termo – pretende ser uma descrição daquilo a que assistimos. Se os fenómenos são ou não são mais do que fenómenos, isso terá de ser elucidado (a ser possível) de *outra* forma: não é algo a que possamos assistir. Assim, o alcance da proposição não é (ou não é originalmente) metafísico, mas sim fenomenológico – pretende apenas modificar a *forma de compreensão* disto a que temos acesso e não diminuir ou restringir o âmbito ou o alcance do acesso que temos às coisas. Ou seja, a afirmação da mónada como mundo à parte tem, em primeiro lugar e fundamentalmente, o propósito de alterar um

18 Não é uma trivialidade apenas porque a *tese* atrás referida se interpõe continuamente na nossa percepção das coisas e nos diz que vemos coisas que são indiferentes à visão. Nesse sentido, é tudo menos uma trivialidade, como se disse.

modo de pensar, e de o alterar de forma radical. Mas não o faz por “retirar coisas” do espectáculo a que se assiste, mas sim distinguindo *fenómenos* de *teses* que os categorizam e de que não possuímos evidência adequada, pelo menos imediatamente. Assim, pretende não afirmar *mais* do que é dado a *ver* (mas também não afirmar *menos*). Neste sentido, é óbvio que a mónada é um mundo à parte (“We live, as we dream – alone”¹⁹), ainda que seja igualmente óbvio que a mónada *não pensa* que é um mundo à parte. Desta forma, e para o dizer de um modo mais ou menos provocativo, a escandalosa fórmula de Leibniz sobre as portas e janelas terá sentido quando corresponder, antes de mais, ao reconhecimento de uma banalidade – não podemos ver nem “entes a ver”, enquanto videntes, nem coisas enquanto não vistas: só podemos ver fenómenos. E isto parece ser realmente inocente, tão inocente que, por si só, não diz nada acerca da realidade “em si” das coisas que vemos, isto é, não *decide* sobre a validade da tese que afirma a pluralidade de “mundos à parte”. A tese, todavia, não é inocente, como já se teve oportunidade de indicar, somente devido à natural inclinação que temos de tomar como evidência o correlato de *assumpções* de natureza metafísica sobre a realidade apresentada. Em resumo: as “teses” das portas e janelas e a do mundo à parte devem ser consideradas como descrições, para poderem ter sentido.

Deste conjunto de indicações mais ou menos óbvias decorre, porém, uma muito menos óbvia e que contraria, uma vez mais, de modo radical o nosso ponto de vista. E que se pode enunciar de modo breve da seguinte forma: tudo o que há são fenómenos e não há *mais nada* para além fenómenos.²⁰ À partida pareceria que nada se teria acrescentado ao estado das coisas até aqui apurado e, todavia, não é assim. De facto, o reconhecimento de que apenas temos acesso a fenómenos permite ainda pensar que o *sujeito* dos fenómenos – precisamente *isso* ou *aquele* que tem acesso – é qualquer coisa *além* dos fenómenos, mais radical,

19 Joseph Conrad, *Heart of darkness* (1902): 57. Será a proposição, por aparecer num romance, uma mera metáfora?

20 A afirmação merece, naturalmente, alguns reparos imediatos: o primeiro é que se está a deixar de lado um momento fundamental do que assistimos, aquele que corresponde ao que Leibniz chama *apetição*: a tendência para novos fenómenos. Assim, seria necessário expor a estrutura *radicalmente una* da *apetição* e da *percepção*, o que não é possível neste espaço. Segundo: é perfeitamente possível que haja muito mais “coisas” que fenómenos a que temos ou podemos ter acesso, só que isso sai fora de qualquer investigação que se possa fazer, como é óbvio. Trata-se de falar daquilo com que estamos em contacto e não de tudo o mais que possa existir e com o qual não estamos ou não podemos estar em contacto. Finalmente, não está em causa (longe disso, no ponto de vista de Leibniz!) negar a existência tanto de substâncias como da causa das substâncias, como se verá na continuação: o alcance da proposição refere-se apenas ao mundo tal como se nos apresenta, deixando de lado, por agora, a causa da existência do “seul [...] [ente] qui merite d'estre appellé un Estre”.

mais consistente e verdadeiro do que eles, menos fugaz. Quer dizer, o sujeito das apresentações do mundo seria algo que jaz ou que está *sob* elas, tal como, por exemplo, de algum modo nos pensamos nos sonhos: o sonho é o que aparece, o que se constitui em fenómeno, mas o sujeito dos sonhos *existe* e é real “nele mesmo”, aquém das aparições inconsistentes que se lhe oferecem, da variedade sonhada. Ora, importa fazer notar antes de mais que não há fundamento fenomenológico para essa “localização” do sujeito. É claro, assim, que o que chamamos “corpo próprio” é igualmente um fenómeno, ainda que dotado de particularidades muito peculiares, tanto fenomenológica como metafisicamente. E tudo o que temos como *nosso*, como *próprio*, é igualmente fenómeno: percepções, desejos, recordações, etc. Usufruímos, é certo, de um acesso a nós mesmos, de uma forma determinada de presença de si, acesso e presença originais e únicos, mas esse acesso a si *parece* corresponder ao facto de *haver fenómenos no reconhecimento disso mesmo*, na forma como eles se dão. Quer dizer, ser um *eu* e *haver consciência dos fenómenos* com a estrutura em que estão constituídos parece possuir o mesmo conteúdo fenomenológico. Pelo menos, não parece haver nas análises e descrições de Leibniz nada que faça pensar o contrário. ²¹ Ora *haver consciência dos fenómenos* é, do ponto de vista da consciência, a forma da ocorrência deles, quer dizer, é o mesmo que dizer, sem mais, que *há fenómenos*:²² um fenómeno que não seja originalmente *meu* não é fenómeno e um fenómeno *enquanto fenómeno* é originalmente meu. Não sabemos que possa ser um *eu* desligado do acontecimento dos fenómenos e não temos consciência disso (do *eu*) como de algo “desligado” ou acrescentado ao que aparece.

Este assunto requereria, também ele, um conjunto de análises pormenorizadas, tanto mais que é essencial para a compreensão que Leibniz tem do que se passa, por um lado, e, por outro, porque, como se disse, altera e perturba fortemente a compreensão que temos de nós próprios. Para aqui basta dizer que as determinações que se pretenderam indicar parecem ser aquelas que estão na base da descrição da mónada como *espelho*, tão frequente em Leibniz.²³ Há normalmente

21 Não é, no entanto, claro que esta seja a tese constante de Leibniz, ainda que seja a mais comum, parece. O “eu” não é uma coisa independente do seu ser *sujeito de fenómenos* e ser sujeito de fenómenos corresponde ao modo próprio como os fenómenos ocorrem: *numa unidade narrativa que é consciente de si*. Também isto deveria ser mostrado, no caso de ser possível (pois é, diga-se, bastante duvidoso) e haveria que mostrar, com textos, que esta é, de facto, a tese de Leibniz.

22 Evidentemente, acresce o problema do inconsciente. Em qualquer dos casos, é sabido que as determinações do inconsciente são, segundo Leibniz, da natureza dos fenómenos: pequenas *percepções*, *percepções* insensíveis, etc. O inconsciente-insensível não é trans-fenomenico.

23 Por exemplo, neste mesmo texto que se comenta: “un miroir vivant exprimant tout l’univers infini” (Grua II: 553 e 554).

alguma tendência para interpretar a metáfora do espelho remetendo-a para a tese da entr'expressão, para o facto de haver na mónada um reflexo de todas as outras, etc. Isso significaria, em última análise, que a mónada só seria espelho de um ponto de vista transcendente. Ora, Leibniz afirma repetidas vezes que a mónada é espelho e espelho vivo e diz expressamente que essa é a melhor maneira de descrever o que se passa no pensamento: “Il n'y a rien de plus approchant de la pensée parmy les choses visibles, que l'image qui est dans un miroir”.²⁴ A mente tem, portanto, natureza de espelho. Com isso, Leibniz parece querer dar a entender que a mónada, o sujeito, *é* (não no sentido em que “também é”, mas no sentido em que essa é a sua essência intrínseca) *âmbito de exposição*, horizonte de aparição. O espelho, enquanto tal, não é nada para além de sujeito de representações. Um espelho puro, um espelho vivo, como diz Leibniz, não tem suporte físico, não possui determinações não especulares, opacas, “em si”, mas, pelo contrário, é a própria apresentação no acto de se apresentar, viva, sem mais nada para além dela. Há algo de equívoco na ideia de que a mónada-sujeito é o que torna consistentes e reais as aparições, aquilo que surge, o teatro do mundo, porque esta interpretação tende a deslizar insensivelmente para a instauração de um sujeito-coisa *aquém* das representações, mais real que elas. A metáfora do espelho, do espelho vivo, de algo cuja *vida é ser espelho*, pretende precisamente evitar esse deslizamento insensível. Leibniz parece querer dizer que o espectáculo a que assistimos é, precisamente e só, espectáculo, puro teatro sem bastidores, representação, fenómeno em acto – e que isso, precisamente isso, *é a substância*. Quer dizer, o que é consistente e real é a Percepção, o próprio acontecimento da percepção (da única Percepção, portanto), e o sujeito que percebe não é um X dotado de certas propriedades que “faz” uma coisa de que se distingue – que seria perceber. O sujeito possui *natureza representativa*,²⁵ como diz Leibniz; ele *é* a apresentação das coisas. Parece ser justamente isso o que Leibniz quer dizer quando afirma que a mónada é uma *ideia viva*²⁶: ela não possui ideia das coisas, mas *é* a própria ideia das coisas. Dito de modo breve e simples: a percepção é substância e vice-versa.

Tudo o que até aqui se indicou, apesar de ser significativo para a compreensão leibniziana do sujeito-substância, não diz ainda quase nada sobre a identidade

24 Carta a Bayle (sem data; Gerhardt sugere, para os dois rascunhos da carta, 5 de dezembro de 1702), in: GP 3: 68.

25 Cf., por exemplo, *Système nouveau...* (GP 4: 484). A determinação é relativamente comum. Aparece igualmente no §60 da *Monadologia*, por exemplo (GP 6: 617).

26 Cf. este texto especialmente claro: “Animam esse ideam vivam seu substantialem, rectius tamen esse substantiam ideantem” (carta a De Volder de 23 de junho de 1699, in GP 2: 184-85).

da mónada como quase-tudo: é algo de meramente preliminar, ainda que necessário. É certo, no entanto, que a partir do momento em que se reconhece que a mónada é um mundo à parte, se reconhece também, nesse instante, que ela é uma totalidade, porque é fechada e todo o fechamento é pensado em forma de completude. Mas isso está ainda muito longe de apontar para a estrutura da mónada como quase-tudo e deixa por explicar, uma vez mais, o problema do *quase*: como fechada, a mónada não é quase tudo, mas, pelo contrário, um todo acabado e completo.

Para aceder a uma tentativa de compreensão do problema pode ser útil começar por indicar como pensamos nós habitualmente o estatuto da multiplicidade que se nos apresenta. Em geral, parece poder dizer-se que pensamos a multiplicidade como real, não apenas no sentido em que há, de facto, uma multiplicidade (isso é uma evidência), mas sim no sentido em que as partes dessa pluralidade se acrescentam realmente umas às outras. A multiplicidade está constituída por *agregação* real, por soma de momentos discretos e, em última análise, irreduzíveis. Isto não parece levantar grandes dificuldades. Assim, a realidade da multiplicidade dada deriva toda da realidade das partes e o todo a que assistimos é um composto real, um conjunto, de consistência e realidade derivadas e segundas, como se disse. De modo mais simples, as partes são anteriores e condições reais do todo. Na verdade, parece ser próprio do nosso modo de compreender as totalidades considerá-las como conjuntos ou *compostos reais*.

Isto que se passa com a pluralidade e com os seus constituintes ocorre também com a identidade das partes. De facto, cada momento da multiplicidade, cada parte, tem a sua própria identidade, algo que, por assim dizer, lhe é exclusivo, não no sentido em que não é passível de muitos – porque é, pensamos as identidades como “tipos”, como universais –, mas porque, como qualquer identidade determinada, *exclui* contrários. As identidades são, senão simples, pelo menos homogêneas, o que não implica que não possam incluir uma multiplicidade, porque parece que podem, mas sim porque definem o ente quanto à sua natureza e definem-no de tal modo que ele é “só ele”, passe a expressão; isto é, distingue-se e não se confunde com os outros. Pode ser mais ou menos difícil determinar a identidade de um ente qualquer, mas isso não nega que seja função da identidade estabelecer limites definidos. Assim sendo, tal como os entes considerados numericamente, também as identidades se acrescentam umas às outras, se diferenciam, portanto, realmente entre si. Tudo isto é, uma vez mais, banal. Não diz mais do que a conhecida tese de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*.

Apesar de se tratar de uma exposição muito geral e grosseira, parece ser mais ou menos assim que pensamos tanto a pluralidade numérica dos entes como a variedade e a determinação das essências.

É igualmente uma banalidade vincar o facto de Aristóteles ter introduzido alguma perturbação neste modelo – em que a identidade pertence, por assim dizer, às coisas e está como que compreendida e encerrada nelas – quando indicou que a *posição* de uma qualquer coisa deriva de um concurso de outras posições, sem as quais a primeira não é possível. Esta descrição – a de que qualquer identidade que reconhecemos decorre de uma pluralidade de outras instâncias – foi levada ao extremo por Leibniz com a noção, que vem do período de juventude, de *requisito*. Um requisito “est quo non posito res non est”.²⁷ Ora, é igualmente sabido que Leibniz, também desde muito cedo, estabeleceu uma relação entre a noção de requisito e a noção de *suficiência* quanto à realidade de uma coisa – enquanto não forem dados *todos os requisitos*, a identidade do ente está apresentada e constituída de modo insuficiente, isto é, incompleta: não é ainda uma identidade que *pode ser*, não é executável na existência, possui como que espaços em branco, zonas de nada e de não ser. Torna-se impossível analisar aqui a relação que Leibniz diz existir entre a noção de requisito e o princípio de razão suficiente. Interessa apenas indicar o seguinte: os requisitos de uma identidade são *momentos imanes* dela, na medida em que a *identidade*, o próprio ente, é o que é por eles. Por isso Leibniz diz que “requisita nihil aliud sunt quam termini quorum notiones componunt notionem quam de re habemus”.²⁸ É difícil pensar requisitos que não sejam momentos constitutivos da identidade/noção de qualquer coisa, pois isso seria o mesmo que dizer que uma determinada identidade depende de certas instâncias, mas de tal modo que ela é, em si mesma, possível sem elas, o que é uma contradição – isso é precisamente não ter essas instâncias como requisitos. Assim, os requisitos são momentos de *suficiência intrínseca* da posição de qualquer coisa, da identidade de qualquer coisa.

Ora nada disto parece alterar ou acrescentar o que quer que seja à compreensão aristotélica da causalidade. E, todavia, altera totalmente o aspecto das coisas, o que se tornará imediatamente visível se se quiser apontar *todos* os requisitos que são suficientes para dar conta da noção do que quer que seja. Basta pensar, por exemplo, que não é suficiente dizer que uma dada identidade tem tais requisitos para dar razão dela, a não ser que os requisitos não tenham, eles próprio, requisitos e estejam adequadamente expostos. De outra forma a identificação é manifestamente insuficiente porque a indeterminação dos requisitos redundando na indeterminação (ainda que menos aparente) daquilo que é pressuposto possuir

27 *Demonstratio propositionum primarum* (A VI.II: 483). Sobre a história e o sentido da noção de requisito, cf. Adams 1994: 115-23 e Di Bella 2005: 77 e ss.

28 *Elementa calculi* (A VI.IV: 196).

identidade por eles. Um exemplo qualquer é suficiente: não se expõe a identidade de ninguém dizendo quem são seus pais a não ser que a identidade dos pais esteja igualmente dada e exposta, pois de outro modo oferecem-se como requisitos da identidade de uma coisa momentos indeterminados, incógnitas ou variáveis – nomes, afinal –, o que é o mesmo que não dizer nada, com a aparência, é certo, de ter dito alguma coisa, de ter distraído a indeterminação. A identidade teria, neste caso, requisitos que não passariam de símbolos cegos e vazios: ela remete para qualquer coisa que deveria ser dada e não o é, a não ser, como se disse, simbolicamente. A análise do exemplo poderia continuar até à *vertigem*. Não são necessárias nem muita agudeza nem muitas análises para chegar à conclusão que *todas* as identidades que reconhecemos têm requisitos e que esses requisitos são, por sua vez, novas identidades que têm outros requisitos, e assim sucessivamente até perder de vista. Não sabemos “bem” o que é um requisito sem requisitos, a não ser dizendo que terá de ser uma determinação incompósita, simples, imediata e homoganeamente ela mesma. É fácil de perceber, assim, que a árvore genealógica das coisas é extraordinariamente complexa, e que se ramifica numa nova árvore genealógica *em cada ponto de cada árvore*, num processo indefinido e iterativo de difusão e de ramificação. E, como se disse, enquanto não estiverem presentes *todos* os requisitos de *todos* os requisitos isso implicará a presença de zonas de indeterminação, de vazio na identidade de cada coisa, isto é, ela ainda não compreende *em si mesma* o que é suficiente para ser precisamente o que é. Importa aqui vincar com clareza o que se disse já, que os requisitos são momentos imanentes da identidade de algo, não são apenas condições extrínsecas ou determinações acrescentadas, mas sim determinações *próprias*: a coisa é como que o resultado dos seus requisitos, é precisamente isso que ela é, e não outra coisa para além deles, livre deles. Isso significa, então, em primeiro lugar que cada coisa (ela mesma) *se estende a perder de vista*, como se disse. Significa, também, em segundo lugar, que o nosso ponto de vista é extraordinariamente benevolente e notavelmente pouco exigente no modo como lida com as identidades com que está em contacto. Normalmente lidamos com as coisas como se estivéssemos em presença de identidades compactas e completas, plenas, totalmente dadas, coisas que não se escondem e recusam. Mas, na verdade, vendo com atenção, o que temos das coisas é como que uma superfície suportada por um sem número de determinações meramente aparentes – *nomes* que *fazem as vezes* dos requisitos a dar, a haver –, puramente simbólicas, portanto, num processo de fuga de símbolos para símbolos, que habitualmente resolvemos sem especiais dificuldades dizendo “etc.” ou “assim por diante”, sem medir o que de facto está em causa nessa remissão sempre para mais longe. Quer dizer, o nosso ponto de vista não aguenta o

concreto; é realidade demais para ele: satisfaz-se com uma “vista de olhos” vaga e descuidada, displicente, tomando como insignificantes as enormes zonas em branco e de espaços vazios. E tudo se passa como se, na verdade, estivéssemos diante de coisas *suficientemente* apresentadas. Mas, provavelmente, não poderia ser de outro modo, se queremos sobreviver tranquilamente no meio das coisas.

Há ainda um outro aspecto que mais não é do que o anterior levado ao extremo, que é este: é fácil de perceber que não é possível “parar” a remissão de requisitos para requisitos. Basta, uma vez mais, um exemplo simples, que faça as vezes das descrições que se omitem quase por completo: a análise da proposição “Leibniz nasceu em 1646” requer, para dar conta suficiente da identidade *dessa* determinação de Leibniz, a exposição da *totalidade das coisas que há*.²⁹ E isso para cada determinação. Quer dizer, tanto quanto parece, a “ramificação” dos requisitos de cada determinação de cada identidade é não pode ser parada num qualquer momento dado, e só termina com a inclusão da totalidade das coisas. O que significa, por paradoxal que isso possa parecer, que a árvore genealógica de cada coisa (isto é, de cada determinação de cada identidade) inclui a totalidade, de tal forma que tudo concorre e é necessário para a constituição do mais pequeno pormenor. Tendo em conta que os requisitos são imanentes à identidade das coisas, a tese de Leibniz, tão bem conhecida, corresponde apenas a uma rápida e fácil análise: “omnis substantia singularis in perfecta notione sua involvit totum universum”.³⁰

Esta tese é, por assim dizer, uma banalidade leibniziana, constantemente repetida e glosada. Todavia, a tese em causa é de tal forma contrária ao nosso modo de pensar e de considerar o que se passa que requer um pouco mais de consideração e de análise.

A dificuldade da ideia de Leibniz consiste, pelo menos, nisto: quando se afirma que uma coisa inclui ou compreende em si todas as coisas, o leitor tende, normalmente, a manter a tese da pluralidade das coisas considerada como *composto real*, isto é, como conjunto ou resultado de agregação: a coisa inclui em si todas as outras coisas, de que presumivelmente se distingue – de outra forma a

29 “Ut si dico *Petrus abnegat*, intelligendo de certo tempore, utique praesupponitur etiam illius temporis natura, quae utique involvit et omnia in illo tempore existentia” (*Generales inquisitiones*, in: A VI.IV: 763).

30 *Principia logico-metaphysica*, in: A VI.IV: 1646 (o texto recebia, na edição de Couturat, o título de *Primae veritates*, pelo qual é mais conhecido). As ocorrências são, como se sabe, muitas. Veja-se, por exemplo, esta especialmente clara da correspondência com De Volder de 6 de julho de 1701: “Mea certe opinione nihil est in universitate creaturarum, quod ad perfectum suum conceptum non indigeat alterius cujuscunque rei in rerum universitate conceptu, cum unaquaeque res influat in aliam quamcunque” (GP 2: 226).

noção de “inclusão de todas as outras” perderia, parece, sentido: é preciso que haja outras para poderem ser incluídas numa. Uma coisa, de facto, só pode conter todas as coisas *num modo metafórico* de “conter”, isto é, precisamente mantendo a exterioridade e a diferença entre as coisas. O problema é que Leibniz fala exacta e repetidamente em *conter e compreender* e, no nosso modo habitual de entender o acto da compreensão, não se elimina a radical alteridade. Ora a tese de Leibniz luta precisamente com este obstáculo. Leibniz está a tentar indicar que cada coisa tem, como requisito da sua própria identidade particular e singular, todas as coisas, e que o mesmo se passa com todas as outras coisas. Mas, assim sendo, isso implica a eliminação da alteridade “todas as outras coisas”, pelo menos da alteridade *radical*, pois os requisitos são momentos imanentes de constituição da identidade. A tese de Leibniz, na sua banalidade, implica uma exigência ao ponto de vista que parece não estarmos em condições de levar a cabo – exige pensar que a alteridade é condição de suficiência da identidade (e não o contrário!). É óbvio que isso confunde totalmente a compreensão que temos normalmente de identidade e alteridade. É muito fácil dizer que cada coisa tem como condição de si todas as coisas, mas que se pensa quando se diz isso? Que é *conter*? Não pode ser, evidentemente, ao modo da localização espacial – estar lá “dentro”, por exemplo. A tese da compreensão universal de tudo em tudo não é uma “tese de Leibniz”, no sentido escolar do termo. É algo que exige uma revisão radical da noção de *diferença*. Ela é tudo menos uma banalidade. Quando Leibniz remete para o texto de Hipócrates, segundo o qual todas as coisas conspiram, o célebre *sympnoia panta*,³¹ pode estar a dizer, e por vezes diz mesmo, que uma alteração numa coisa qualquer produz uma alteração respectiva em todas as outras coisas. Mas esse é o sentido fraco da expressão. O sentido forte, que Leibniz igualmente repete um sem número de vezes, é mesmo o da mútua implicação de tudo em tudo. Aquilo, assim, que se requer pensar é a noção de *compreensão*. Importa, todavia, não esquecer, antes de prosseguir a análise, que a noção de compreensão não corresponde a algo como uma “ideia genial”, mas sim ao desenvolvimento analítico do que já está em causa na (“inocente”) noção aristotélica de causa.

Poderá ser útil, seguindo a tendência mais recente do comentário, recorrer a textos de juventude. Há já bastante tempo que se sabe que, no período de Leipzig,

31 A dizer verdade, parece que a expressão, tal como Leibniz (e a tradição) a diz não se encontra nos textos atribuídos a Hipócrates, mas sim uma semelhante no *De alimento*, 23: “*sympnoia mia, sympathya panta*”. O parágrafo completo está traduzido assim por Littré: “confluence unique, conspiracy unique, tout en sympathie; toutes les parties en l'ensemble, toutes les parties de chaque partie en particulier, pour la fonction”. Cf. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, IX: 107.

Leibniz leu algumas obras do actualmente desconhecido Bisterfeld. Entre outros aspectos interessantes, Bisterfeld vincou um conceito que produziu certamente a admiração e a aprovação do jovem Leibniz – o conceito de *immetatio*. *Immetatio* é umas das possibilidades de tradução latina do termo grego *perichoresis*.³² O conceito de *perichoresis* é significativo no pensamento de Leibniz, como se sabe. O comentário detecta o facto, discute a real importância do conceito e a influência de Bisterfeld no pensamento de Leibniz,³³ tece algumas considerações interessantes,³⁴ e passa à tese seguinte. Mas não parece despropositado tentar perceber que é que significa, de facto, a *perichoresis*, a que ideia corresponde. Não é (uma vez mais!) possível neste espaço dar mais do que algumas referências que poderão eventualmente ser úteis para encaminhar a análise do ponto de vista de Leibniz relativa à noção de mónada.

Perichoresis é um termo técnico de teologia, de origem estóica, e que terá sido introduzido no contexto teológico por Gregório de Nissa. Foi originalmente aplicado ao âmbito da cristologia, ao problema da *communicatio idiomatum* (que não interessa para aqui) e passou depois, com João Damasceno, para a teologia trinitária.³⁵ É neste horizonte que a tradição enfrenta o conceito e parece ser daqui também que Bisterfeld o recebe. A função do conceito é a de, de algum modo, “descrever” a mútua presença das Pessoas Divinas, o “facto” de cada Uma estar em cada Uma, de tal forma que todas são Uma só essência, numericamente considerada. O mistério é evidentemente um mistério, mas pode ser enunciado, por mais que a sua enunciação se torne difícil de conceptualizar. O núcleo do enunciado é: há uma única identidade, do ponto de vista numérico e não somente do específico, e há uma pluralidade de “sujeitos” que, por isso (porque só há uma

32 A versão latina da Migne traduz *perichoresis* de várias maneiras, consoante as ocorrências: *circumincessio*, *circummetatio*, *commetatio*, *immetatio*, *permetatio*. Cf., sobre este assunto e para o que segue, Wolfson 1976. A indicação sobre as várias formas de tradução latina encontra-se na página 420, nota 10.

33 Não há acordo sobre a importância da influência. Por exemplo, D. Rutherford atribui muito mais peso a Bisterfeld do que C. Mercer. Veja-se: Rutherford 1995: 36-40 e Mercer 2001: 211, nota 11. Esta discussão é muito pouco proveitosa e significativa. O que parece claro é que, do ponto de vista conceptual, Rutherford parece ter claramente razão: o conceito de *perichoresis* é essencial no pensamento de Leibniz e o facto de Leibniz ter deixado de citar Bisterfeld é irrelevante. Para a literatura sobre o assunto, cf. nota seguinte. Cf. ainda, sobre a influência de Bisterfeld em Leibniz, Loemker 1972: 143-44, 190-93 e 241.

34 Veja-se, por exemplo, Antognazza, M.R., “*Immetatio* and *emperichoresis*: the theological roots of harmony in Bisterfeld and Leibniz.”. In: Brown, S. (ed) 1999: 41-64. A análise do conceito de *perichoresis* não é, todavia, suficiente. O artigo contém indicações sobre a bibliografia secundária relativa ao assunto.

35 A ocorrência relevante é *De fide orthodoxa*, I.VIII.11b.

identidade), são uns nos outros, cada um em cada um. Tomás de Aquino, que não utiliza o termo, nem na sua tradução latina,³⁶ mas que não dispensa o conceito, apressa-se a dizer que *não há modelo natural* para tal forma de presença, pelo menos a aceitar o elenco dos oito modos de “estar em” que Aristóteles identificou.³⁷ Dito de forma breve: a teologia trinitária requer que haja uma distinção entre Pessoas e uma identidade numericamente única. O termo *perichoresis*, que pode significar interpenetração,³⁸ tenta conjugar estes dois factores, o que faz vincando que as Pessoas não podem ser, por assim dizer, “exteriores” umas às outras, ainda que se distingam realmente entre si.

Ora é difícil saber a que pensamentos e conceitos correspondia o entusiasmo que a leitura de Bisterfeld provocou no jovem Leibniz. Mas sabemos que o velho Leibniz se manteve fiel ao conceito de *perichoresis*, utilizando-o, curiosamente, em referência àqueles entes – os do mundo finito – que, segundo Tomás de Aquino, *não admitem tal tipo de presença*, de interpenetração: “nimis verum est nullam esse partem naturae, quae a nobis perfecte comprehendere possit, idque ipsa rerum *perichoresis* probat”.³⁹ Não se trata já do mistério supra-racional da Trindade divina. A *perichoresis* é universal – todas as coisas estão em todas as coisas e, perdoe-se a insistência, o modelo deste “estar em”, desta forma de algo se compreender em não é o de Aristóteles, mas o que é próprio do mais insondável mistério do Cristianismo. Na linguagem de Leibniz isto quer dizer, como se viu, que a identidade de cada coisa “passa” ou está mediada pela identidade de todas as outras. Tal enunciado só pode, na verdade, significar: só há realmente *uma* identidade; essa única identidade *não exclui* a multiplicidade, ainda que a multiplicidade não possa ser real, porque a realidade de cada momento dela é a mesma da de qualquer outro. Não se pretende dizer, como é óbvio, que a multiplicidade é ilusória, algo de meramente aparente, no sentido coloquial do termo: a multiplicidade é uma evidência. Mas não é real no sentido em que a sua verdade e realidade, a de cada momento da multiplicidade, é *numericamente uma só*, a saber, a totalidade, como único real, pois os requisitos de todas as coisas são sempre os mesmos: tudo.

36 De facto, pertence mais à tradição franciscana. S. Boaventura utiliza o termo *circumincessio* em *In sent*, I, d. 19, p. 1, q. 4.

37 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 42, a. 5, ad 1. A referência a Aristóteles é a *Physica*, IV.III.210a14 e ss.

38 Os significados de *perichoresis* que se encontram em Lampe (1968: 1077-78) são: no seu sentido mais geral: “cyclical movement, recurrence”; em cristologia: “reciprocity” e “interpenetration”; em teologia trinitária: “interpenetration”. Veja-se, na mesma entrada, as referências aos textos correspondentes.

39 Carta a Des Bosses de 7 de novembro de 1710 (GP 2: 412). Cf. também GP 3: 34 (“harmonia mirifica et *perichoresis* omnium”; [sem data]) e Grua II: 475.

Isto é precisamente uma forma de *perichoresis*. É fácil de perceber que Leibniz tenta assim uma inversão absoluta na compreensão da relação entre unidade e multiplicidade. A partir do momento em que a identidade de cada “parte” está imanentemente constituída por remissão à identidade de todas as “outras” deixa de ser possível pensar o que quer que seja sem pensar, pensando nisso, em tudo, quer dizer, deixa de ser possível pensar o múltiplo como *composto real*, visto que o múltiplo é condição necessária e prévia de cada momento seu. O múltiplo não pode, pois, estar constituído por agregação, não pode ser o resultado da soma dos momentos discretos, pois é requisito de cada coisa. O que significa, não que o todo seja *mais* do que a soma das partes, mas que não é, rigorosamente, fruto de uma soma. Para falar com correcção, o que está em causa é, como se disse, uma inversão na relação todo-partes, de tal forma que agora o *todo* é *anterior* e *mais original* que as “suas” partes. Assim, não estamos em presença de um todo sintético, resultado de uma síntese, ou de um composto real, mas, para utilizar a terminologia kantiana, de um *todo analítico* ou *composto ideal*:⁴⁰ a posição da totalidade é o sentido e a realidade de cada parte. O que significa, não que a totalidade seja uma instância para além das partes, mas sim que todas as partes estão constituídas por mediação de todas as partes. O conceito central é, pois, o de *mediação*, o facto de tudo ser *por outro*, que, por isso, perde a dimensão de radicalmente outro sem que, todavia, se anule totalmente a alteridade, pois isso implicaria anular imediatamente a mediação. A este acontecimento corresponde, no ponto de vista de Leibniz, a ocorrência do *sistema*, no sentido técnico do termo.⁴¹ Um sistema não é um todo “arranjado e composto” de uma determinada forma, mais ou menos bem organizado, em que as partes se conjugam “harmonicamente” entre si. Um sistema é um acontecimento de uma multiplicidade constituída por mediação universal, de tal modo que cada termo da multiplicidade é origem do significado de qualquer outro e é termo que recebe significado de todos os outros. É claro que isto é uma revolução, uma espécie de alteração constitucional do regime que vigora habitualmente no nosso ponto de vista. Na compreensão leibniziana, a relação entre uno e múltiplo modifica-se radicalmente. De facto, a solução leibniziana para este venerável problema metafísico é muito simples: *o verdadeira e realmente uno é o múltiplo*; só o múltiplo, na medida em que está sistematicamente constituído numa unidade, merece o nome de ente.

40 Para a noção de *totum analyticum*, cf. *Reflexões*, 3789; para *compositum ideale*, cf. *ibid.* 5305, 5306, 5316.

41 E não no sentido em que Leibniz fala, por exemplo, de “mon systême”. Na utilização que Leibniz faz do termo ele é praticamente equivalente a hipótese. No sentido usual, no séc. XVII, “le mot équivaut à ‘dispositif’ ou ‘mécanisme’, qui désigne un moyen ou une machinerie expliquant un fonctionnement”. C. Frémont 2003: 7, nota 2. Este sentido mantém-se também em português.

Como se sabe, Leibniz não utiliza as expressões de composto ideal nem de todo analítico. Ele fala, como se insistirá mais tarde, em harmonia, que é, de facto, sistema. Mas parece claro que, apesar da terminologia, Leibniz pensou a substância como uma totalidade sistemática. Na verdade, é isso mesmo que diz quando, com uma candura filosófica notável, repete que a mónada é simples e compreende uma multiplicidade. Em geral, e uma vez mais, parece que o comentário não se sente desconfortável com tal afirmação, não reconhece nela especial dificuldade: é mais uma banalidade leibniziana. Mas a tese é, na verdade, naturalmente impensável: o múltiplo não deve poder ser simples, precisamente porque é múltiplo. É certo que Leibniz afirma com desenvoltura que a mónada é simples porque não tem partes, o que significa que não pode ser dividida. Mas isso é apenas um modo de fazer passar por fácil a apresentação de um estado de coisas que resiste à conceptualização, pois o que Leibniz está a dizer é que a multiplicidade é, enquanto tal e na sua exposição diversificada, um acontecimento simples.⁴² Ora, “não o deveria ser”, pois o que parece próprio do múltiplo é a possibilidade de desmembramento em ocorrências mais primárias, em elementos. Mas Leibniz diz o contrário: o elementar (o simples) é o múltiplo. Isto é propriamente um sistema e se Leibniz o afirma como se fosse uma vulgaridade na primeira linha da *Monadologia*, isso não altera em nada a estranheza da coisa. É certo, todavia, que o próprio Leibniz parece dar-se conta da dificuldade da situação (parece, por vezes, ser dos poucos a dar-se conta) e inventa metáforas, mais ou menos felizes, para exemplificar como é que uma multiplicidade pode estar reduzida e concentrada numa unidade, como no caso do ponto onde convergem e de onde surge uma multiplicidade de linhas:

mais les unités, quoyqu’elles soyent indivisibles et sans parties, ne laissent pas de représenter les multitudes, à peu près comme toutes les lignes de la circonference se reunissent dans le centre. C’est dans cette reunion que consiste la nature admirable du sentiment; c’est ce qui fait aussi que chaque ame est comme un monde à part.⁴³

Mas trata-se obviamente de uma metáfora para um acontecimento admirável para o qual não possuímos modelo conceptual disponível.

42 Veja-se numa carta a De Volder de 21 de janeiro de 1704, em que diz que a substância não contém partes *formaliter* mas sim *eminenter* (GP 2: 263).

43 Carta à Eleitora Sophie de 4 de novembro de 1696 (GP 7: 542). Cf. também, por exemplo, *ibid.*: 555. O contexto da discussão é tanto monádico como monadológico. Por agora, importa apenas vincar o primeiro aspecto.

Ficará agora talvez mais claro que a caracterização da mónada como quase-tudo não é inocente. A mónada é quase-nada, como se disse, porque é simples, mas o simples é a totalidade. Assim, o que Leibniz diz é que *a totalidade é quase-nada*, imediatamente o primeiro a haver, a primeira excepção ao nada. “A seguir” ao nada é logo tudo. Parece ser isto o que implica dizer que a mónada é simples e que, ao mesmo tempo, inclui em si o conceito de todas as coisas. Quer dizer: a mónada é a totalidade e a totalidade não tem requisitos.⁴⁴

Leibniz tenta dar conta destas formulações realmente paradoxais mediante afirmações que, de tantas vezes repetidas, perdem toda a sua força expressiva. Assim, por exemplo, afirma que a substância é um *ente completo*. Ora um ente completo só pode ser, pelos motivos indicados, o todo. Os textos são claros: “*substantia seu Ens completum mihi est illud solum quod involvit omnia, seu ad cuius perfectam intelligentiam nullius alterius opus est intellectu*”.⁴⁵ É substância o que é completo, isto é, só o mundo pode ser substância. A mónada é um mundo à parte (o mundo é evidentemente à parte), no sentido mais rigoroso do termo, porque a mónada é a totalidade e só a totalidade pode ser substância, por ser completa. Aplica-se, assim, à mónada, com a sua pluralidade, o que S. Agostinho dizia da Trindade, por muito estranho que possa parecer: “*ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et omnia in omnibus et unica omnia*”.⁴⁶

Aristóteles analisara já a possibilidade – que remete, como se sabe, para Anaxágoras – de tudo estar em tudo. E concluiu que, se assim fosse, nada existiria verdadeiramente.⁴⁷ Quer dizer, Aristóteles aponta como traço fundamental de noção de *determinação* a delimitação, o facto de ter de possuir significados

44 Para além de Deus, como se indicará a seguir.

45 A VI.III: 399. Texto de juventude, que se repete, com algumas restrições importantes, na maturidade, por exemplo, na correspondência com De Volder de 20 de junho de 1703, onde se pode ler: “*Sed in ipsa substantia quae per se completa est cuntaque involvit [...]*” (GP 2: 252). Ou, num texto ainda anterior ao *Discurso de metafísica*: “*omne subjectum ultimum esse Ens completum, et involvere totam rerum naturam, hoc est ita ut ab ipso perfecte intellecto [...] concludi possit quatenam possibilis existant*” (*De cogitationum analysi*, in: A VI.IV: 2770). A restrição é importante, porque a substância não pode ser pensada absolutamente *per se*, pois requer que seja tida em consideração a sua dependência de Deus, mas esta dependência não diminui a sua completude natural.

46 S. Agostinho, *De Trinitate*, IV.10.12. Há evidentemente diferenças, e diferenças radicais, entre a *perichoresis* divina e a sistematicidade da mónada: no primeiro caso, a imanência de umas Pessoas nas Outras é total, havendo apenas a diferença de oposição relativa e nada mais, em absoluto, o que não é o caso da multiplicidade da mónada, como é óbvio. Mas não interessa aqui analisar este assunto. Há versões anteriores e não teológicas do estado de coisas a que Leibniz se refere, por exemplo, nas *Eneadas* de Plotino: cf. *Eneadas*, V, 8, 4 e particularmente 9. Este último texto é especialmente claro. Veja-se ainda Marco Aurélio, *Meditationes*, VI, XXXVIII.

47 Cf. *Metaphysica*, Γ, 1007b19 e ss.

definidos – este e não aquele, ou vários mas não todos –, pois de outra forma o resultado seria o indistinto, o indeterminado, na medida em que se poderia afirmar qualquer coisa e o seu contrário de qualquer coisa. Dito de outra forma, Aristóteles indica que a noção de determinação se conjuga mal com a de síntese ou de mediação por contrários. Ora é precisamente isso que Leibniz pretende exprimir. E o resultado da mediação universal não só não é o indeterminado como, pelo contrário, a completa e total determinação, a identidade perfeita e acabada. Ou seja, as análises de Leibniz como que obrigam a aceitar que o nosso ponto de vista pensa *ao invés das* coisas, por caminhos que não se identificam.

II.

A compreensão da substância como totalidade deixa, ainda, por explicar em que sentido a mónada é quase-tudo. Na verdade, pelo que até agora se expôs, a mónada não parece ser um *quase*, mas alcançar e atingir em si mesmo o todo. Assim sendo, pareceria que conviria continuar a considerar a substância como uma totalidade restrita, apenas uma parte das coisas, e dar um sentido mais óbvio ao “quase”. Não é, como se viu, possível, tendo em conta os dados do problema, pensar um para além do que é dado. Será, pois, necessário encontrar outra via de acesso que exponha, ou pelo menos torne possível, a consideração da substância como *quase*.

Em que sentido se poderá, então, dizer que a mónada não é tudo? Não, parece, no sentido em que haja mais coisas que as coisas que há (que são todas as apresentadas e as que, não o sendo, o poderiam ser no mundo), mas sim no sentido em que a mónada não esgota em caso algum *todo o tudo que é*. Parece ser precisamente esse o motivo porque Leibniz nunca diz que a mónada é o mundo, mas sim que é *como um* mundo, ou um mundo *en raccourci*, “un petit monde”. É certo que a noção de *petit monde* se poderia inscrever sem mais problemas na compreensão do homem como microcosmos no macrocosmos e integrar, assim, uma tradição respeitável. Mas não parece ser esse o fenómeno a que Leibniz alude. “Pequeno mundo” parece querer dizer um mundo que, na sua própria existência, se oferece como não esgotando tudo o que em si mesmo está realmente exposto. A formulação talvez seja demasiado abstracta, mas o fenómeno é óbvio: a exposição da sala, por exemplo, que neste momento eu tenho é evidentemente uma “pequena exposição”, tendo em conta as possibilidades de apresentação da sala, mas isso não tem nada a ver, como é óbvio, com o tamanho da sala. A sala pode ser pequena relativamente a outras, mas também pode ser pequena (e infinitamente pequena) num sentido completamente diferente, que se refere à exposição, à apresentação

em fenómeno da sala. Se por sala se entende o fenómeno, a pequenez refere-se ao fenómeno. E isso significa, não que haja fenómenos pequenos, mas que em cada caso se vê a sala de um modo que inclui e anuncia, nesse mesmo modo, a multiplicidade indefinida de modos de a ver. Neste sentido, o fenómeno da sala que em cada caso se possui é extraordinariamente reduzido, não porque outros sujeitos pudessem ver mais coisas, mas porque pode haver uma multiplicidade de perspectivas diferentes da mesma sala, de tal forma que essa variação pode até ser tomada como a apresentação de *outras* coisas ainda não vistas: quer dizer, uma mera variação de perspectiva pode ser tomada como variação de conteúdo apresentado, como Leibniz diz na *Monadologia*: “et comme une même ville regardée de differens cotés paroist tout autre”.⁴⁸ Em cada caso é a própria sala que está presente, que se notifica, a totalidade da sala. Mas em caso nenhum eu estou em condições de possuir em fenómeno distinto e simultaneamente todas as possibilidades de exposição que reconheço em mim como possíveis. É neste sentido que Leibniz fala repetidamente da perspectiva sobre a *mesma* cidade. A metáfora pode, todavia, produzir alguns equívocos que conviria evitar.

O primeiro é o seguinte: a metáfora da cidade em perspectiva pretende evitar uma forma de pensar a restrição do ponto de vista que em cada caso está presente, que é a de julgar que a perspectiva exclui, por ser perspectiva, o acesso a algumas, eventualmente muitas, posições do mundo. Leibniz é muito claro em indicar que a restrição não pode ser entendida desse modo, o que repete constantemente, desde os textos de Paris, pelo menos, até à *Monadologia*, onde a formulação é precisa, exacta e perfeita, como é costume. Referindo-se à mónada, diz que “rien ne la sauroit borner à ne représenter qu’une partie des choses [...]. Ce n’est pas dans l’objet, mais dans la modification de la connoissance de l’objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusement à l’infini, au tout”.⁴⁹ Assim, a restrição não é objectiva, não diz respeito a conteúdos, mas sim ao modo de posse, de retenção desses conteúdos, de todos, que pode variar. A mónada chega a tudo, mas não da mesma maneira. Assim, possuir em perspectiva não é possuir em parte, mas possuir *tudo* de um *modo*. É a cidade que está sob um ponto de vista e isso não significa apenas um bairro, ainda que se entre na cidade por um bairro, isto é, ainda que seja necessário que se aceda explicitamente apenas a uma zona da totalidade. Tudo isto é sabido e não é necessário insistir mais.

O segundo aspecto, igualmente essencial, diz respeito ao facto de a mónada possuir, em si mesma e pelas seus próprios recursos, notícia de ser somente

48 *Mon*, 57 (GP 6: 616).

49 *Mon*, 60 (GP 6: 617).

uma das muitas perspectivas possíveis. E esta notícia não corresponde apenas, nem corresponde fundamentalmente, à possibilidade que em cada caso o sujeito reconhece de alterar a *sua* perspectiva, de produzir variações no *seu* acesso às coisas, de tal forma que pode ter o mesmo de outra forma. De facto, a notícia de outras perspectivas inclui determinações e sentidos que excedem a possibilidade de variação interna do ponto de vista, porque nenhuma variação interna do apresentado, objectivamente considerado, pode produzir por si mesma o sentido de “modo de apresentação”. Este ponto é central e decisivo na análise leibniziana da percepção, da substância e do seu modo de considerar a arquitectura das coisas. Importa, por isso, considerá-lo com um pouco de atenção.

O que parece estar em causa é o facto de não se produzir reconhecimento de si como estando deposto *numa* perspectiva de uma sala, por exemplo, pelo reconhecimento, que é interno a cada apresentação, de que o conteúdo fenoménico pode variar. De facto, seria possível pensar uma variação no apresentado que não fosse pensada como variação de perspectiva – bastaria, por exemplo, que tal variação fosse tomada como correspondendo ao próprio conteúdo fenoménico. Nós temos, aliás, variações de perspectiva que não se reconhecem imediatamente como tais, a não ser por informação do “exterior” à própria variação, devido ao facto de a alteração em causa (que é de perspectiva) ser “brutal” e produzir aparência de descontinuidade. É o que se passa na observação ao microscópio. Na verdade, tendo em conta o apresentado, o sujeito poderia perfeitamente pensar estar em presença de uma outra coisa e não perante uma variação de perspectiva do mesmo conteúdo, visto agora “de mais perto”, “com mais pormenor”. Há até tendência para não pensar a observação ao microscópio como “aproximação”, mas sim como a introdução num mundo novo, como se se tratasse do desdobramento de um objecto *noutro*. Assim, o que é observado ao microscópio não diz que se trata do *mesmo* objecto observado à vista desarmada. Ora não é isso que se passa na observação de uma sala: o sujeito reconhece imediatamente aquilo que se apresenta como possuindo outros lados, outros ângulos possíveis de exposição, e outros lados com o mesmo estatuto de visibilidade e realidade que aquele que está em cada caso virado para mim, apesar de serem cegos. Este assunto requeriria descrições apropriadas, entre outros motivos porque nós não classificamos todas as variações da apresentação da mesma forma: há variações categorizadas como de perspectiva e outras como sendo próprias do objecto. Não é necessário proceder aqui a essas descrições. Basta considerar que nós temos e vivemos o nosso ponto de vista como sendo *uma* perspectiva, e que isso é *originalmente* assim, ou seja, não está constituído por derivação ou dedução a partir de algum sentido mais original. Imediatamente consideramos a aparição que temos como

uma de muitas do mesmo. E essa restrição alarga-se, como é evidente, à totalidade do campo perceptivo no tempo e no espaço. Acresce ainda que haveria que mostrar que as perspectivas a que não temos habitualmente acesso, que não estão efectivamente constituídas, não têm todas o mesmo estatuto, nem todas estão igualmente fechadas para nós. Na verdade, nós temos, pressupomos ter, algum acesso à sala vista de outro ângulo, enquanto que, por exemplo, o que aconteceu nela há vinte anos é irrecuperável. Mas este é outro assunto. O único que importa vincar é que a restrição do ponto de vista pressupõe a *sua ultrapassagem*, a sua transcendência na possibilidade. O que implica que o *outro possível*, por muito afastado ou fechado que esteja para mim, seja determinante do *meu* ponto de vista, pois é por ele, pela totalidade pressuposta de todos eles, que o meu ponto de vista é *um* ponto de vista concreto, *este* por oposição a todos os outros. Quer dizer, na medida em que faz parte da compreensão que tenho de mim mesmo e do correlativo mundo que me aparece – isto é, na medida em que faz parte da minha apresentação das coisas – a sua determinação como “vistas particulares”, *privadas*, como diz Leibniz, da totalidade, nessa mesma medida o sistema total de pontos de vista possíveis está dado, compreendido como possível, pelo menos *em tese*, no meu. E diz-se *em tese* porque, como é óbvio, é claro que o meu ponto de vista, que *realmente* se vive e se pensa como apenas um, apenas pressupõe os outros como *possíveis*, ainda que necessariamente tenha de os pressupor como tais. Ou seja, é perfeitamente possível que o que se tem como perspectiva no seio de outras seja afinal a única possibilidade executada (uma espécie de absoluto por ausência de correspondentes relativos), quer dizer, que *nada de real* corresponda ao seu ser em perspectiva, a não ser uma pressuposição em forma de tese. Isso implica que a uma tese que configura originalmente o nosso ponto de vista pode nada corresponder, o que é um absurdo, mas é possível. A este estado de coisas Leibniz chama por vezes *ficção metafísica*:⁵⁰ um absurdo não contraditório, uma possibilidade que tornaria incompreensível o estado de coisas em que nos encontramos, mas cujo contrário não é contraditório, pois a existência de uma perspectiva requer necessariamente o sentido de *outras perspectivas possíveis*, mas não a existência real delas. É possível que apenas exista um ponto de vista, mas é absurdo, porque o que existe é *um ponto de vista*. Como diz Leibniz com graça, “monades non existunt solitariae. Sunt Monades, non Monachae”.⁵¹ A noção de “cidade” perderia todo o sentido se a sua *realidade* fosse apenas uma vista “dela”.

50 Cf., por exemplo, GP 1: 383, GP 2: 14, 57 e 516, GP 4: 519, 530 e 578, etc.

51 Grua I: 395.

Talvez seja oportuno vincar mais este aspecto, a saber, o conteúdo fenomenológico da metáfora da “cidade”, da própria cidade em si mesma. De facto, a expressão “vista da cidade” pressupõe uma duplicidade de elementos: um, *formal*, a vista, e o outro, material, o seu conteúdo intencional. E esta relação nem sempre é clara. Pelo que ficou dito, a cidade não pode ser pensada como uma posição onticamente transcendente à vista que se tem dela, como se fosse algo constituído num “em si” de valor ôntico. Isto é, não se pode pensar a cidade e, depois, a visão dela. Leibniz afastou essa possibilidade pela compreensão da mónada como percepção. Por outro lado, o nosso ponto de vista reconhece claramente um *em si* da cidade, um *em si* de natureza fenomenológica. E isso significa que nós reconhecemos haver em nós percepção de algo restringindo, quer dizer, de algo que transcende e excede o modo em que é dado: só assim há percepção da cidade. Não consideramos normalmente o percebido como sonho, como qualquer coisa que se esgota na percepção, mas sim como tendo acesso a algo que nos ultrapassa. Pensamos as coisas, como se disse, como se fossem indiferentes à percepção que temos delas. Também isso é *um dado* da nossa percepção. Ora, na medida em que se exclui a transcendência da cidade “fora” da percepção, o *em si* fenomenológico terá de possuir outra estrutura. Ou, dito de modo mais preciso, é preciso que o conteúdo da percepção privada adquira o estatuto de *em si*, de algo não privado, justamente. Isso só é possível se o próprio conteúdo da percepção estiver originalmente constituído *sob regras de transformação de apresentação* tais que determinam a permanência da identidade na variação dessa mesma apresentação. Se assim for, o conteúdo apresentado na nossa percepção será vivido como estado constituído de tal forma que permanecerá *o mesmo de outro modo*, sendo o de “outro modo” o que corresponde à sua transformação sob regras de variação do mesmo apresentado, por exemplo, as do espaço. Nesse sentido, o conteúdo da minha percepção transcende fenomenologicamente a minha percepção privada, por essa razão: ele será *o mesmo* noutra exposição, de tal modo que não se esgota na minha. E isso mesmo significa perceber-se como uma perspectiva.

O que implica várias coisas. A primeira é que a noção formal de perspectiva não é algo independente do conteúdo intencional, mas pertence, pelo contrário, à própria determinação do conteúdo, na medida em que ele está considerado como estando sob regras de transformação que não afectam a sua identidade essencial. Metaforicamente, a perspectiva sobre a cidade é uma determinação do sentido da própria cidade tal como está apresentada. A segunda conclusão é que não é necessário que haja uma cidade fora de todos os pontos de vista, dado que o conteúdo idêntico em todos eles é uma formalidade abstracta: o *mesmo de todas as perspectivas* é sempre dado numa perspectiva e esse *mesmo* é o sentido que

corresponde ao facto de qualquer perspectiva incluir a possibilidade de qualquer outra, transformando-se nela, mediante determinadas regras (da esquerda para a direita, por exemplo). A terceira conclusão é que toda a percepção é vivida como exposição privada de algo público *comum*, como gosta de dizer Leibniz. Ou seja, o mundo a que eu tenho acesso é tão privado como público, pois é um público em forma privada, mas de tal forma que a noção de privado é tão parasitária da de público como o inverso. De facto, mundo público em forma privada é *apenas* mundo em ponto de vista. E, finalmente, esta tese da cidade em ponto de vista implica algo que é o aspecto para aqui decisivo, que todas as perspectivas exteriores à minha estão indicadas em mim, o que é um modo de dizer que, de algum modo, se exprime o mesmo que todos, isto é, se exprimem todos os outros. Na verdade, sendo o público, o *mesmo* de todos, idêntico ao sistema de pontos de vista possíveis, ter acesso ao *mesmo de todos* é exprimir todos os outros pontos de vista possíveis. O que corresponde à tese segundo a qual cada ponto de vista exprime todos os outros.⁵²

Parece claro que se está em presença de uma nova forma de *perichoresis*, ainda que de estrutura diferente da anterior. Cada ponto de vista inclui em si uma remissão interna para todos os outros, de tal forma que é o sistema de perspectivas possíveis que, de modo original, me constitui como uma perspectiva. Também aqui o sistema total é anterior às suas partes, pois o sistema total de perspectivas não é o *resultado* de cada uma delas originalmente constituída como tal que, depois, por acrescento, constitui o todo, mas, pelo contrário, cada perspectiva é originalmente isso mesmo pelo todo. De outra forma, como se disse, nunca se constituiria como perspectiva. Quer dizer, o sistema é anterior aos seus sujeitos e é precisamente por isso que há um sistema de sujeitos. Se assim não fosse, não poderia haver perspectivas sobre o mesmo; quando muito haveria uma pluralidade de posições absolutas e desencontradas: “chaque substance individuelle exprime

52 A tese é fenomenologicamente relativamente simples: cada ponto de vista é um ponto de vista porque inclui em si, como possíveis, todos os outros, isto é, o que se representaria em todos os outros. O que significa: cada determinação de uma apresentação em mim corresponde a um sistema de outras determinações da mesma identidade nas apresentações de todos os outros pontos de vista, que é o modo como, de facto, nós pensamos: o que eu vejo do lado esquerdo corresponderá a outro fenómeno quando visto do lado direito. Não parece levantar especiais dificuldades. Por falta de redução às descrições, o comentário tem achado a tese estranha e pergunta-se: se todos os pontos de vista não fazem mais do que exprimir todos os pontos de vista, o resultado é um sistema de espelhos que se reflectem sem conteúdo. E, depois, dos modos mais variados possíveis, tenta resolver-se a dificuldade. Veja-se o reflexo deste tipo de interpretações e mais uma tentativa de solução em B. Mates 1986: 78–ss.

la resolution que Dieu a prise à l'égard de tout l'univers",⁵³ "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".⁵⁴ A diferença relativamente à forma de *perichoresis* anteriormente indicada decorre do facto de, neste caso, o sistema total ser meramente possível, não implicar a existência de qualquer outro ponto de vista para além do meu.

Torna-se agora mais fácil perceber em que sentido a mónada é *quase-tudo*: a totalidade está presente em forma de *quase*, não porque não seja a totalidade, mas porque há infinitas modalidades possíveis da mesma totalidade. Este aspecto introduz imediatamente o último problema derivado da noção de quase-tudo que se pretende indicar aqui. Leibniz foi levado pela análise da própria estrutura dos fenómenos ao seguinte problema: o sujeito é uma totalidade restrita, no modo de restrição que fica por estudar com pormenor. Qualquer outro ponto de vista possível é igualmente uma totalidade, a mesma, e igualmente restrita. Ora, isso implica evidentemente que tenha de haver infinitos sujeitos com a mesma identidade – a da totalidade. Este problema é uma variação da noção de sistema. Na mónada a multiplicidade dada é uma só identidade. O problema agora em causa corresponde ao facto de essa única identidade sofrer uma variação infinita, de tal modo que há infinitos sujeitos, que constituem uma totalidade, todos com a mesma identidade, a da própria totalidade que eles mesmos constituem. Em resumo: a multiplicidade dada é uma só identidade e uma só substância; essa identidade, (a dessa substância, portanto) está constituída, por sua vez, numa multiplicidade de substâncias. E prescinde-se do infinito, porque a formulação é suficiente para dar conta da complexidade do fenómeno. Trata-se, como é fácil de ver, de uma dupla complicação: como é que a multiplicidade pode constituir uma só identidade real e como é que uma só identidade pode constituir uma multiplicidade real. E esta dupla complicação deriva toda do simples fenómeno de haver uma *multiplicidade em aspecto*, que é algo "muito fácil" de acontecer. Tendo em conta que já se referiu a primeira formulação do sistema, é preciso agora dar alguma indicação sobre a segunda, a variação de uma identidade numa pluralidade de sujeitos. E tenha-se em conta também, o que não deixa de ser interessante, o princípio da identidade dos indiscerníveis.

Leibniz ocupou-se com este assunto desde muito cedo e tentou de várias maneiras estudar a possibilidade de haver uma só identidade sob diversas formas. Vingou a metáfora da cidade. Nos escritos de Paris, Leibniz concebe a diferença

53 Carta a Arnauld de 21-31 de outubro de 1686 (GP 2: 70).

54 Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687 (GP 2: 115).

de instanciações da mesma identidade como uma diferença não radical, mas simplesmente de modo.⁵⁵ Independentemente da tensão, que é mais ou menos interessante, de uma eventual tendência ou influência de Spinoza nesta altura, o que é facto é que de uma diferença débil entre pontos de vista, como a do período de Paris, Leibniz evolui para uma diferença entre substâncias ou sujeitos: a cada vista/modo do tempo de Paris corresponde, no *Discurso de metafísica*, uma substância, como se diz tão exactamente no texto célebre: “car Dieu tournant pour ainsi dire de tous costés et de toutes les façons le systeme general des phenomenes [...], et regardant toutes les faces du monde de toutes les manieres possibles [...], 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”.⁵⁶ A diferença de substâncias constitui-se como variação de uma identidade única, de um sistema geral.

55 Leibniz diz tudo o que até aqui se pretendeu dizer assim: “Res omnes non ut substantias [o editor acrescenta em nota que sobre “substantias”, Leibniz escreveu “radicaliter”] sed modos distingui, facile demonstrari potest, ex eo quod quae radicaliter distincta sunt, eorum unum sine altero perfecte intelligi potest, id est omnia requisita unius intelligi possunt, quin omnia requisita alterius intelligantur. At vero ipso non est in rebus, quia enim Ultima ratio rerum unica est, quae sola continet aggregatum omnium requisitorum, omnium rerum, manifestum est, omnium rerum requisita esse eadem; adeoque et essentiam, posito essentiam esse aggregatum omnium requisitorum primorum, omnium rerum essentia eadem, ac res non differunt nisi modo, quemadmodum Urbs spectata ex summo loco differt a spectata a campo. Si ea tantum realiter differunt, quae possunt separari seu quorum alterum perfecte sine altero intelligi potest, sequitur nihil realiter ab altero differre, sed omnia esse unum [...]. Omnium rerum ultima ratio eadem. Ultima ratio est aggregatum requisitorum sufficientium. Aggregatum requisitorum sufficientium est Essentiam. Ergo omnium eadem est essentia”. *Quod ens perfectissimum sit possibile* (A VI.III: 573). C. Mercer (*op. cit.*: 455, nota 219) passa totalmente ao lado do que está em questão neste fantástico texto, com um comentário irrelevante, como se a questão decisiva fosse a eventual influência de Spinoza. Veja-se também leitura semelhante, que volta a passar ao lado da noção de sistema, em Di Bella, *op. cit.*: 75. A questão fundamental é a da sistematicidade que, é um facto, luta com a dificuldade de pensar a possibilidade de vários exemplares da mesma identidade sistemática/totalidade (isto é, a variação da totalidade em indivíduos). Ora, tanto Mercer com Di Bella não reconhecem a presença da noção de sistema e apenas se preocupam com o eventual monismo da substância. Mas esse problema, quer dizer a eventual ameaça spinozista, que é real e historicamente bem fundado, é derivado da existência do sistema e só por ele faz sentido. A questão, por isso, não é a de Spinoza, ainda que seja a propósito de Spinoza que o problema se pode ter posto. Pode ser certo, como diz Di Bella de seguida (p. 76), que “at the end of 1676, Leibniz still does not have a clear concept of substance”, mas já dispunha da intuição do sistema, que a noção de substância da maturidade não só não substitui como consagra. F. Piro (1990) enquadra igualmente este texto no mesmo horizonte, mas a sua análise do fenómeno é bem mais interessante e orienta-se já para a problemática especificamente leibniziana: “al contrario di quanto avviene in Spinoza, il ‘modo’ è inteso da Leibniz come un microcosmo o una totalità intensiva” (p. 199).

56 *DM*, 14 (A VI.IV: 1549-1550).

O que está em causa na identificação do sujeito-mónada como totalidade em aspecto, variação do sistema total,⁵⁷ deve ser cuidadosamente diferenciado de possibilidades alternativas. Assim, em primeiro lugar e de modo mais óbvio, identidade em ponto de vista não corresponde sem mais a finitude. É, de facto, perfeitamente possível pensar um ponto de vista finito, com vários tipos de restrição, sem que isso implique uma sistematicidade, como a que é própria da finitude da mónada. A noção leibniziana de “vista”, ou de *l'endroit*, compreende a sistematicidade, e a finitude que lhe corresponde está dependente dela.

Por outro lado, a particularidade ou peculiaridade da “perspectiva total” diferencia-se também, e profundamente, da totalidade pensada a modo de um *puzzle*. Um *puzzle* é um conjunto real em que a identidade das partes é diferente em cada uma delas. Cada parte contribui para a constituição de um todo, que as ultrapassa e que não é anunciado em nenhuma delas. Isto significa que a identidade do todo está realmente fora das partes, transcende-as. O que Leibniz pretende indicar, se se quiser manter a metáfora do *puzzle*, seria algo assim como todas as peças possuírem a mesma identidade, todas serem diferentes por variação dessa identidade, todas incluírem uma multiplicidade, que seria sempre a mesma, e todas incluírem todas as outras. E, note-se bem, de tal forma que a passagem de momento para momento da totalidade, mantendo sempre, no fundo, a presença do mesmo, *nunca ser repetição*, excluir qualquer tipo de monotonia, ser uma novidade sempre diferente na presença do idêntico. Há permanência do mesmo sem repetição (o que corresponderia à dupla presença da mesma perspectiva, desperdício absurdo). Este aspecto dever ser sublinhado porque há interpretações da noção leibniziana de sistema (as mais comuns, aliás) em que o todo, o completo, é a razão das partes, *como se* a justificação de cada momento do sistema o transcendesse realmente. Ora, isso é certamente assim. Mas convém não esquecer que o que transcende a mónada se dá na própria mónada (como sentido), em cada uma delas, de tal forma que o sistema *transcende e não transcende* cada uma das suas partes – é, aliás, precisamente por isso que ele é um sistema. É certo que Leibniz hesita entre *dois modos* de compreender a relação todo-partes no interior do sistema. Ele tanto pode dizer que o todo excede o sentido de cada parte, que, por isso, se perde nele,⁵⁸ no todo, como pode dizer, pelo contrário

57 “Lorsqu'on dit que chaque Monade, Ame, Esprit, a receu une loy particuliere, il faut adjouter qu'elle n'est qu'une variation de la loy generale qui regle l'univers”. *Extrait du Dictionnaire de M. Bayle [...]* avec mes remarques (GP 4: 553-54).

58 Apenas um exemplo, porque é muito comum: “le merveilleux universel fait cesser et absorbe, pour ainsi dire, le merveilleux particulier, puisqu'il en rend raison” (*Réponse aux réflexions ...*, in: GP 4:

e em sentido totalmente inverso, que o todo está constituído tomando como referência cada parte⁵⁹. E pode até, num terceiro momento, dizer que ambas as situações se verificam.⁶⁰ Mas estas aparentes hesitações de Leibniz correspondem ao facto de a natureza do sistema não ser conceptualizável por um ponto de vista abstracto, como o nosso, que pensa a relação todo-partes de modo inverso ao do sistema. Num sistema é tão certo que o todo justifica as partes como que o todo está constituído tomando como referência cada parte, quer dizer, que cada uma é o centro do todo. Em última análise, cada parte *é e não é* o centro do todo.⁶¹ E mesmo o todo que a transcende, quando tal parte é, por assim dizer, periférica, está igualmente nela como sentido, de tal modo que a posição de cada parte recolhe o sentido do todo.

É precisamente neste sentido que o quase-nada é o quase-tudo. Cada mónada é um fragmento, um pequeno fragmento no seio de infinitos outros. Mas é um fragmento total, porque a sua identidade é a do sistema total de todas as mónadas-sujeitos, porque todas estão reflectidas em cada uma. E de certo modo não há mais no sistema total que em cada sujeito, ainda que, por outro lado, haja infinitamente mais no todo que em cada uma das suas partes: a diferença não impede a identidade nem esta aquela – a diferença realiza a identidade. Assim, a mónada não é tudo, mas *quase*. O *quase* do *quase-tudo* é, por isso, exacto e

557); ou: “Nous ne sommes donc pas nés pour nous memes, mais pour le bien de la société, comme les parties sont pour le tout” (*Discours sur la générosité*, in: FC: 171).

59 “On m’objecta qu’il [Deus] faisoit ce qu’il trouvoit bon pour luy même, mais non pas peut estre pour nous. Je répondis qu’il ne seroit gueres parfait ny habile, s’il ne rendoit tout bon encor pour ses ouvrages, et que je croyois que sans cela elles ne sçauroient estre bonnes pour luy, ou ce qui est la meme chose, ne le seroient pas assez. Car ce qui seroit encor bon pour eux, seroit mieux parlant absolument” (*Sur la bonté des ouvrages de Dieu*, in: A VI.IV: 1514).

60 “Ce qui me paroist le plus beau dans cette consideration est que ce principe de perfection au lieu de se borner seulement au general, descend aussi dans le particulier des choses et des phenomenes, et qu’il en est à peu pres comme dans la Methode de *Formis Optimis* [...]. Car ce meilleur de ces formes ou figures ne s’y trouve pas seulement dans le tout, mais encor dans chaque partie, et même il ne seroit pas d’assez dans le tout [...]. C’est ainsi que les moindres parties de l’univers sont réglées suivant l’ordre de la plus grande perfection, autrement le tout ne le seroit pas” (*Tentamen anagogicum*, in: GP 7: 272-73. O itálico é meu).

61 É precisamente isso que Leibniz diz: um sistema é uma multiplicidade de posições em que todas são centro de todas. Isso, no nosso ponto de vista, produz confusão e desorientação: “c’est à peu près comme lorsqu’on jette dans l’eau plusieurs pierres à la fois, dont chacune fait des cercles qui se croisent sans se détruire, mais quand le nombre des pierres est trop grand, les yeux s’y confondent”. Carta à Rainha Sophie Charlotte [sem data]. In: GP 6: 516. Este estado de coisas está descrito com exactidão por M. Serres (1982: 389): “*Le je comprend en lui le monde qui le comprend comme élément*”, de tal modo que na mónada se realizam “*les deux modèles ptolémaïque et copernicien de l’univers*” (itálico do original).

tem por função apontar para a tensão que é própria da noção de sistema entre tudo e o quase-tudo.⁶² Quase significa ao mesmo tempo que a mónada realiza a compreensão do sistema total e que está a infinita distância de ser o sistema total.

Como se sabe, Leibniz levou a cabo uma análise pormenorizada deste estado de coisas e retirou as conclusões pertinentes, numa análise que não podemos seguir aqui. Fica, por exemplo, por determinar por que é que este é o melhor dos mundos possíveis, por que não basta ser sistema para ser o melhor: pode bem haver sistemas piores do que o existente.⁶³ Há, todavia, um aspecto da noção de sistema

62 Veja-se o *De rerum originatione radicali* (GP 7: 306-307), onde esta tensão está expressa de modo muito claro. Não é possível discutir as várias possibilidades de análise que esta tensão contém. Importa, de qualquer modo, vincar que o todo não justifica as partes ao modo de um terceiro transcendente, de tal modo que essa justificação é exterior e estranha a cada parte. Isso destruiria a noção de sistema e de mónada. Por outro lado, é impossível discutir aqui a noção de *singularidade* tal como se acha na obra já citada de C. Frémont. Em qualquer dos casos, o contexto aí em causa é o da *justificação* ou *determinação* de um todo (o *melhor*) devido a uma parte (que possui um estatuto paradoxal, porque é a excepção que permite a perfeição do todo), e esse parece ser um contexto particular (na maior parte dos casos o da *moral*, motivo pelo qual Frémont tende a pensar que só o todo é optimizado – por exemplo, “la notion d’*optimum* concerne la totalité, non la partie” (Frémont, *op. cit.*: 175; e *passim*). Mas do ponto de vista metafísico não é claro que haja partes privilegiadas: todas são centrais (de entre os *espíritos*, porque estes parecem claramente privilegiados no sistema, mas não é possível aqui desenvolver essa ideia). Não parece também igualmente claro que a noção de harmonia (sistema) exija *analiticamente* a noção de singularidade (*ibid.*: 34 nota 49: “l’harmonie universelle passe par des points singuliers paradoxaux”; cf. também a definição de singular na p. 210, nota 57). É possível, mas será *esta* harmonia, a do *melhor* dos mundos possíveis, quer dizer, será uma sobredeterminação da sistematicidade da mónada. Cf. ainda, da mesma autora, “Complication et singularité” (Frémont 1991). Veja-se a nota seguinte.

63 O melhor sistema, o mais perfeito, será, antes de mais, aquele que contiver *mais* determinação em *menos* “volume”, como diz Leibniz. Obviamente é o actual: toda a determinação em cada um e uma infinidade de sujeitos a repetir a mesma determinação – isto é precisamente o modo mais perfeito de ter *mais* em *menos*: “Ex pluribus modis possibilibus ille est perfectior, secundum quem efficitur, ut plus realitatis existat in dato volumine sive receptaculo” (*Elementa verae pietatis*, in: A VI.IV: 1359). Seria também interessante mostrar que isto só é possível se as identidades em causa forem de natureza representativa (só assim o mesmo mundo se multiplica infinitamente), o que “fecha” o “sistema de Leibniz”, identificando percepção, expressão e sistema. O melhor sistema é, em segundo lugar, o mais pleno, isto é, um sistema completo em que não há zonas por preencher, vazias, de tal forma que se conjugam perfeitamente a variação e a continuidade (“je crois que toutes les choses, que la parfaite harmonie de l’univers pouvoit recevoir, y sont”. *NE*, 3.6.12, GP 5: 286). Mostrado isto, ficaria ainda por determinar qual o papel (e a eventual *necessidade*) da *dissonância*, da excepção, da aparente descontinuidade, na constituição do *melhor*, considerado moralmente (ou esteticamente). Quer dizer, haveria que estudar o significado dos *monstros*, que são formas extremas de singularidades (sobre a presença dos monstros no sistema geral da harmonia, a sua relação com o mal metafísico e a sua natureza ao mesmo tempo *aparente* e *necessária*, cf., por exemplo, *Essais de Théodicée* (GP 6: 261-62) e as breves indicações de Ch. Wolfe, em “The materialist denial of monsters”. In: Wolfe, Ch. (ed.) 2005: 197-99); sobre a impossibilidade total de uma irregularidade absoluta, cf. *DM*, 6. Por último, e relacionado com este último aspecto, seria interessante estudar se *melhor* significa sempre

que não pode ficar sem ser indicado, porque é central, e é que o sistema *não existe*. É certo que, no período de juventude, concretamente em Paris, Leibniz parece ter tido alguma hesitação quanto a este aspecto. Parece, de facto, que a noção de sistema como que inclui a tentativa de pensar a sua execução numa unidade real, isto é, tende a deslizar para a versão spinozista das coisas, o que o próprio Leibniz reconhece num texto conhecido: Spinoza “auroit raison, s’il n’y avoit point de monades”.⁶⁴ Mas é inequívoco que, a partir do período da maturidade (e também em muitos textos já em Paris) Leibniz é claro. O sistema dos sistemas, o todo dos fragmentos totais, é meramente ideal e em si mesmo corresponde apenas àquilo que Leibniz chama no *Discurso de metafísica* “le systeme general des phenomenes”.⁶⁵ Deus não realiza esse sistema (se realizasse teria o aspecto de uma pintura cubista: todas as perspectivas expostas numa única apresentação, num “plano só”). Realiza identidades sistemáticas dele. Só há *quase-todos*. O todo é irreal. A realidade do sistema transcende as identidades sistemáticas e confunde-se, por isso, com a razão de ser de cada uma delas, razão ontologicamente transcendente, isto é, com Deus. O que Deus faz é “repetir” infinitamente essa ideia sistemática, de modos sempre diferentes, mas mantendo a sistematicidade. Mas não realiza a própria ideia numa coisa: a ideia ficará apenas como objecto de contemplação do sistema total realizado das partes-totais. Em resumo: *a exposição distinta, total, exacta e sistemática de todas as coisas não existe em si*, mas somente em Deus como a razão da produção de cada perspectiva *disso*.⁶⁶

o mesmo, pois poderia haver definições de *melhor* que fossem incompatíveis (nada parece exigir que o *melhor* esteticamente, por exemplo, o seja também moralmente e ambos metafisicamente; seria necessário, portanto, recorrer a uma certa doutrina dos transcendentais).

64 Carta a Bourget de dezembro de 1714 (GP 3: 575).

65 É precisamente isso que está em causa no DM, 14, em parte citado acima.

66 Os textos são conhecidos. Por exemplo: “Quae ergo ultima ratio voluntatis divinae? intellectus divinus. Deus enim vult quae optima item harmonicota intelligit eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito. Quae ergo intellectus divini? harmonia rerum. Quae harmonia rerum? nihil” (carta a Magnus Wedderkopf [segundo os editores, de maio de 1671], in: A II.I: 186). É algo comum: cf. também, por exemplo, *De arcanis sublimium vel de summa rerum* (A VI.III: 472): “recte expensis rebus, proprincipio statu, Harmoniam rerum”. Por outro lado, a identificação de Deus com a harmonia das coisas (que Leibniz faz explicitamente, pelo menos na juventude: cf. carta ao Duque Johan Friedrich, in: A II.I: 265: “Ratio ultima rerum seu Harmonia Universalis, id est Deus”; os editores do texto datam a carta de outubro de 1671) levanta problemas óbvios, na medida em que assim se tende para um certo necessitarismo. Leibniz indica noutros textos que há outras harmonias possíveis (e também desharmonias). Veja-se ainda, sobre Deus como, ao mesmo tempo *Ultima ratio rerum* e *Harmonia Universalis* (o que pode não ser absolutamente idêntico, no caso da *Harmonia Universalis* se referir apenas a *esta, a actualmente realizada*), carta a Conring de 8 de fevereiro de 1671 (A II.I: 130). O assunto é, todavia, mais complexo, pois parece possível

O nome que Leibniz dá ao sistema total (não realizado) é, como se sabe, harmonia. De facto, a determinação de harmonia corresponde ao tipo de identidades que acabou de se descrever: “harmoniam diversitatem identitate compensatam”.⁶⁷ A “compensação” de que Leibniz fala pode receber, e recebe de facto, muitas determinações, e tal como a noção de harmonia, tem um vasto campo semântico, podendo ser aplicada e compreendida em várias modalidades.⁶⁸ Mas o sentido nuclear parece ser o da *redução*, como Leibniz alguma vez diz, da multiplicidade à identidade: “Major harmonia est cum diversitas major est, et reducitur tamen ad identitatem”.⁶⁹ É claro que a identidade aqui em causa não pode ser pensada como a mera presença de algo comum em cada momento da multiplicidade, pois nesse caso não haveria nenhuma compensação, na medida em que a determinação da identidade seria exterior à da pluralidade, à da diferença. A multiplicidade está compensada pela única identidade, não porque haja um pouco desta em cada momento daquela, ou um pouco de ambas, mas porque tanto uma como a outra são a mesma coisa, sem anular a sua diferença, o que é algo de radicalmente novo.⁷⁰ É certo que Leibniz se esforça por apresentar modelos de expressão do sistema-harmonia, por exemplo, no âmbito da estética, principalmente com a música.⁷¹ Mas uma harmonia musical é, evidentemente, um exemplo deficiente,

pensar Deus como Harmonia Universalis e pensar, também, harmonias impossíveis (harmonias “regionais”, por assim dizer, no âmbito da harmonia universal da identidade de Deus, no campo mais vasto do possível harmónico em geral).

67 Carta a Arnauld, sem data (GP 1: 73). Precisamente a mesma definição em *Elementa juris naturalis* (A VI.I: 484). Ou nos *Elementa verae pietatis* (A VI.IV: 1358): “*Harmonia est unitas in varietate*”. Os textos são muitos e muito conhecidos, pelo que não vale a pena fornecer mais indicações. Há, no entanto, muitas variações na definição da harmonia. Por exemplo: “*Harmonia est similitudo in dissimilibus*” (carta a van Velthuysen, de 5 de maio de 1671, in: A II.I: 164). O estudo de Piro (*op. cit.*) permanece indispensável para a linguagem da harmonia e para a sua relação com a noção de substância, ainda que termine por não aceitar a noção de sistema/mundo como substância (cf. pp. 250-53). Mas não é possível discutir aqui a sua tese.

68 Pode, por exemplo, receber um sentido fenomenológico-metafísico, um moral e outro estético, pelo menos: há vários tipos de harmonias e Leibniz nem sempre fala do mesmo; também neste aspecto a noção de “*melhor sistema*” varia: pode ser melhor de vários pontos de vista. Neste estudo apenas nos referimos ao primeiro sentido. Sobre este assunto veja-se o estudo clássico de Y. Belaval (1976: 86-105). A bibliografia sobre a noção de harmonia em Leibniz é muito vasta, mas veja-se um resumo dos vários problemas em, por exemplo, F. Buzon 1995 e Loemker, *op. cit.*: 177-202 para o seu enquadramento histórico.

69 *Elementa juris naturalis* (A VI.I: 479). E mais adiante (p. 484): “*Varietas delectat sed in unitatem reducta, concinna, conciliata*”.

70 Parece ser essa a ideia de Leibniz quando diz: “*Harmonicum est uniformiter difforme*” (*Elementa juris naturalis, ibidem*).

71 Cf., por exemplo, Luppi 1989 e Bailhache 1992.

porque é uma espécie de *puzzle* (na maioria dos casos), porque nenhuma parte é uma instância da totalidade, mas são diferentes numa exclusão mútua. A harmonia musical permite expor uma identidade que *resulta* de uma multiplicidade, que justifica essa multiplicidade, até nas suas dissonâncias, mas não é um exemplo de um *sistema*. Aliás, não há exemplos do sistema – só o próprio sistema das coisas. Do mesmo modo, Leibniz dirá que a relação entre idêntico e múltiplo é a mesma que a que existe entre fundo e superfície, uma harmonia entre a poesia de Tasso e o Arlequim do teatro;⁷² ou então na relação que há entre a permanência das mesmas leis numa variedade de fenómenos.⁷³ Todavia, nenhuma destas “explicações” do sistema (que, por outro lado, dependem todas dele) dá conta do fenómeno. E isso é assim porque nós *não possuímos, de facto, conceito de sistema*. Dele possuímos apenas, como diz Leibniz, uma certa ciência geral,⁷⁴ isto é, um esboço pouco definido, que mais facilmente exprimimos por metáforas do que por conceitos.⁷⁵ Só Deus sabe o que faz, nós não estamos no verdadeiro ponto de vista:

comme on ne sçauroit remarquer la beauté d'une perspective lorsque l'oeil n'est point placé dans une situation propre à le regarder, il ne faut point trouver estrange que le même nous arrive dans cette vie si courte à l'égard de l'ordre général. Cependant, il y a lieu de croire que nous serons plus près un jour du veritable point de vue des choses pour les trouver bonnes.⁷⁶

72 Cf. carta a Lady Masham de 8 de maio de 1704 (GP 3: 348): “Voilà en peu de mots toute ma philosophie, bien populaire sans doute. puisque elle ne reçoit rien qui ne réponde à ce que nous experimenton, et qu'elle est fondée sur deux dictiones aussi vulgaires que celui du theatre italien, que *c'est ailleurs tout comme icy*, et cet autre du Tasse: *che per variar natura è bella*, qui paroissent se contrarier, mais qu'il faut concilier en entendant l'un du fond des choses, l'autre des manieres et apparences”. O texto é notável, porque Leibniz não só resume toda a sua filosofia na noção de sistema como faz notar que a noção de sistema possui um conteúdo fenomenológico, não inclui nada que não corresponda às nossas experiências.

73 É a interpretação que N. Rescher (1981) faz da harmonia. Veja-se a discussão do assunto, em Rutherford, *op. cit.*: 22–ss.

74 Cf. carta à Eleitora Sophie (datada por Grua como provavelmente de agosto de 1696), in: Grua I: 380: “cette science generale que nous en pouvons avoir à present”. Leibniz refere-se ao “veritable point de vue des choses”. Sobre este assunto, veja-se o que se diz a seguir.

75 O facto de Leibniz se ter especializado em metáforas mereceria uma análise pormenorizada, pois é manifestação de que, em última análise, só podemos falar do que se passa mediante a metáfora, o que, para Leibniz, não equivale à negação da completa racionalidade da realidade. Mas trata-se, para nós, de um racionalismo em forma de metáfora, e não apresentado em próprio.

76 Carta à Eleitora Sophie, *ibid.*

Para isso teríamos de nos *elevant* a um ponto de vista em que não estamos.⁷⁷ Esta é aliás uma tese central do pensamento de Leibniz: o sistema explica por que é que o sistema nos é vedado, por que é que não temos acesso a ele, quer dizer, podemos saber que não podemos saber tudo (e, mais difícil ainda, saber *isso mesmo*):

Nous ne sommes pas encor dans le vray point de vue pour juger de la beauté des choses. C'est à peu pres comme dans l'Astronomie, ou le mouvement des planetes paroist une pure confusion en le regardant de la terre, mais si nous estions dans le soleil nous y trouverions à vue d'oeil cette belle disposition du système que Copernic a decouvert à force de raisonner.⁷⁸

Isto é claramente paradoxal, mas é uma constante do ponto de vista de Leibniz. E é também um corolário da noção de *quase-tudo*: se o sistema fosse absolutamente transcendente ao sujeito, não teríamos qualquer noção dele (e estaríamos *como se* estivéssemos nele, curiosamente); se o sistema fosse totalmente idêntico ao sujeito, estaríamos em condições de o reconhecer adequadamente. Tal como são as coisas, não estamos nem na primeira, nem na segunda possibilidade: somos um *quase*. Mas a análise deste ponto corresponderia a outro trabalho.

Referências bibliográficas

Adams, R. *Leibniz: Determinist, theist, idealist*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Belaval, Y. *Études leibniziennes*. Paris: Gallimard, 1976.

77 A noção de elevação a um ponto de vista em que não estamos é muito antiga em Leibniz. Cf., por exemplo, *Elementa juris naturalis* (A VI.I: 481): “omnes vero amaremus, si modo intueremur, si oculos attolleremus ad Harmoniam Universalem”.

78 Carta a Morell de 29 de setembro de 1698 (Grua I: 138-39). O texto mereceria uma análise detalhada, pois é muito complexo. Leibniz parece querer dizer que o nosso ponto de vista (“à force de raisonner”) pode deslocar-se simbólica e imaginariamente onde não está e possuir, *daí e daqui*, alguma “ciência geral das coisas”. Será um conhecimento simbólico e imaginário. Talvez por isso as metáforas e os símbolos (o corpo orgânico como um todo, por exemplo). Cf. um outro texto igualmente forte no *De rerum originatione radicali* (GP 7: 306). E veja-se também o aproveitamento, neste sentido, da metáfora bem conhecida, a propósito do cartesianismo como ante-câmara da verdade: “il y a la chambre d'audience entre l'antichambre et le cabinet, et que ce sera assez si nous obtenons audience, sans pretendre penetrer dans l'interieur” (A VI.IV: 1356).

- Bovelles, Ch. *Le livre du néant* (texte et traduction). Paris: Vrin, 1983.
- Brown, S. (ed.) *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)*. Dordrecht /Boston /Londres: Kluwer, 1999.
- Buzon, F. “L’Harmonie: métaphysique et phénoménalité”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1: 95-120, 1995.
- Conrad, J. *Heart of darkness*. Londres: Penguin, 1983 [1902].
- Di Bella, S. *The science of the individual: Leibniz’s ontology of individual substance*. Dordrecht: Springer, 2005.
- Frémont, C. “Complication et singularité”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1: 105-20, 1991.
- . *Singularités: individus et relations dans le système de Leibniz*. Paris: Vrin, 2003.
- Hartz, G. *Leibniz’s final system: monads, matter and animals*. Londres/Nova York: Routledge, 2007.
- Hipócrates. *Oeuvres complètes d’Hippocrate*. Ed. E. Littré. Paris: Baillière, 1861.
- Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Leibniz, G.W. [A] G.W. *Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*. Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften (diversos volumes em 7 séries). Darmstadt /Leipzig / Berlin: Akademie Verlag, 1923–.
- . [FC] *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*. Ed. L.A. Foucher de Careil. Hildesheim: Georg Olms, 1975.
- . [Grua] *Textes inédits (d’après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre)*. 2 vols. Ed. G. Grua. Paris: PUF, 1998.
- Loemker, L. *Struggle for synthesis. The seventeenth century background of Leibniz’s synthesis of order and freedom*. Cambridge (Mss.): Harvard University Press, 1972.

Luppi, A. *Lo specchio dell'armonia universale: estetica e musica in Leibniz*. Milano: Angeli, 1989.

Bailhache, P. *Leibniz et la théorie de la musique*. Paris: Klincksieck, 1992.

Mates, B. *The philosophy of Leibniz: metaphysics and language*. Oxford/Nova York: Oxford University Press, 1986.

Mercer, C. *Leibniz's metaphysics, its origins and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Naërt, E. "Double infinité chez Pascal et Monade". *Studia Leibnitiana*, XVII (1): 44-51, 1985.

Pascal, B. *Oeuvres complètes*. Paris: Seuil, 1963.

Piro, F. *Varietas identitate compensata: studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*. Napoli: Bibliopolis, 1990.

Rescher, N. *Leibniz's metaphysics of nature*. Dordrecht: Reidel, 1981.

Rutherford, D. *Leibniz and the rational order of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Serres, M. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris : PUF, 1982.

Wolfe, Ch. (ed.). *Monsters and philosophy*. Londres: College Publications, 2005.

Wolfson, H.A. *The philosophy of the Church Fathers: faith, trinity, incarnation* (3ª edição). Cambridge (Mss.) e Londres: Harvard University Press, 1976.