
EXPRESSÃO E INTELIGIBILIDADE: UMA TEORIA COGNITIVA EM TORNO DA HARMONIA UNIVERSAL

SOFIA ARAÚJO

Universidade do Porto

O que é a «harmonia universal»? Uma causa, um efeito, um estado-de-coisas? Como Leibniz escreve a este respeito numa carta a Magnus Wedderkopf, a última razão para o intelecto divino e, conseqüentemente, a vontade de Deus, é a harmonia. Porém, como razão última, nada existe para lá da própria harmonia¹. Segundo o raciocínio leibniziano, a harmonia pode assim ser perspectivada não só como um *estado-de-coisas*, mas também como *causa* da própria organização das coisas. Por um lado, as «possibilidades ou ideias das coisas coincidem antes de mais com Deus ele mesmo»². Por outro, para Deus, detentor da mais perfeita mente, é-lhe «impossível [...] não ser afetado pela mais perfeita harmonia, e portanto ser necessitado a fazer o melhor pela própria idealidade das coisas»³. Como causa, a harmonia é a causa da criação de um universo perfeito e harmonioso. Mas a harmonia que existe no universo é já o resultado, ou o *efeito*, da criação divina influenciada por uma harmonia coincidente com Deus.

Muito embora a harmonia possa ser perspectivada de diferentes modos, que manifestam uma unidade entre si, o foco desta análise incide justamente sobre a possibilidade de «perceber», «percecionar», ou melhor, «compreender» a harmonia universal.

* Universidade Paris-1 Panthéon Sorbonne, França / Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal.

¹ «[É] necessário referir tudo a alguma razão, e não devemos parar até chegarmos a uma primeira causa – ou então deve ser admitido que algo possa existir sem uma razão suficiente para a sua existência, e esta admissão destrói a demonstração da existência de Deus e de muitos teoremas filosóficos. Qual é, portanto, a última razão para a vontade divina? O intelecto divino. [...] Qual é então a razão para o divino intelecto? A harmonia das coisas. Qual é a razão para a harmonia das coisas? Nada.» Carta a Magnus Wedderkopf, Maio de 1671 (Loemcker, 146). Como Loemcker refere, esta carta expressa de modo explícito o ponto de partida leibniziano em torno do princípio da harmonia, assim como as conseqüências metafísicas que daí retira. Cf. *Ibidem*.

² *Ibidem*. «[A]s essências das coisas [...] contêm a possibilidade de seres que Deus não cria como cria a existência.» *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

Antes de começarmos, convém notar que para lá conceito leibniziano de *expressão*, evidentemente central à nossa exposição, o ponto de vista de que partiremos residirá justamente na recuperação do conceito de expressão —e a sua respetiva interpretação— por Fernando Gil. Ora uma revisitação tão particular do fascinante pensamento de Fernando Gil não poderia, de modo algum, dispensar uma breve palavra sobre o autor.

Pensando em todos aqueles que não o conhecem, será difícil expressar a riqueza da sua obra. Evocar a originalidade com que desenvolveu os conceitos de *prova*, *evidência*, *crença* e *convicção* seria manifestamente parco considerando a singularidade da sua obra como um todo. Como Paulo Tunhas —um dos maiores especialistas no pensamento de Fernando Gil— refere:

[a] obra filosófica de Fernando Gil (Muecate, Moçambique, 1937 – Paris, 2006) abarca domínios muito variados, da epistemologia à estética, passando pela filosofia moral e política. Vale no entanto a pena sublinhar que, trabalhando sobre qualquer um destes domínios, ele o fez sempre na perspectiva da filosofia concebida como um todo, isto é, a partir da convicção de que cada saber específico reenviava para todos os outros e de alguma forma os pressupunha⁴.

Com efeito, este é um dos aspetos que, entre outros, espelham o próprio «leibnizianismo» da obra de Fernando Gil, a par do seu irenismo, do seu an-historicismo, da importância concedida ao papel do sujeito no conhecimento, do relevo dado ao conceito de expressão —que, de resto, é bem patente em várias das suas obras—, e ainda, e acima de tudo, na perseverança com que procurou salientar e aprofundar a noção de *continuidade*.

É certo que a investigação filosófica em Portugal lhe deve muito, o seu impulso ter-lhe-á sido fundamental. Não obstante, serão ainda as palavras de Paulo Tunhas que melhor iluminam o lugar de Fernando Gil no universo daqueles que verdadeiramente «praticam a filosofia»⁵. Como nos diz o autor:

[...] é preciso dizer uma coisa que é difícil dizer, porque, mal dita, trás sempre consigo um desagradável sabor de menoridade portuguesa que, verdadeira ou falsa, tem o defeito de não ser interessante. [...] Fernando Gil não foi apenas o mais importante filósofo português do século xx: foi igualmente um dos mais importantes filósofos contemporâneos. Eis algo que se pode provar amplamente com a ajuda dos <seus> textos⁶.

Voltemos assim ao tema da nossa exposição. Segundo a célebre formulação leibniziana, «o mundo é um cosmos cheio de ornamentos; ou seja, feito de tal modo que satisfaça maximamente aquele que é dotado de inteligência. Pois o *prazer* daquele que é dotado de inteligência (*intelligentis*) não é senão a perceção da beleza, da ordem e da perfeição»⁷. Por outras palavras, o *prazer* daquele que é dotado de inteligência não é senão a perceção da harmonia universal. Porém, quem é «aquele que entende»? Que condições lhe permitem alcançar esta perceção? Afinal, em que é que consiste a perceção da harmonia universal?

Fazendo face a estas questões, o principal objetivo da nossa investigação será demonstrar que toda a atividade cognitiva tende à perceção da unidade na variedade, culminando, potencialmente, na inteligibilidade máxima do universo: a expressão da harmonia universal.

⁴ Cf. Tunhas 2014. Para uma análise extensa da obra de Fernando Gil, cf. Tunhas 2007.

⁵ Cf. Tunhas 2006, 201.

⁶ *Ibidem.*, 206.

⁷ Olaso, 574.

Quatro hipóteses deverão fundamentar esta intuição: (i) *semelhanças* e *contrastes* são os principais operadores da *expressão* da arcaicidade da atividade cognitiva até à sua complexificação; (ii) a *expressão* depende da *forma*, isto é, para que algo seja expresso, necessita de ser transformado numa forma; (iii) enquanto forma, a expressão pode potencialmente corresponder a todos os requisitos do conceito leibniziano de *perfeição*, ou seja, a *perfeição da forma* consiste muito justamente em reunir em si uma diversidade, «elevando-se» do local ao global; (iv) a *elevação da forma*—tornada possível pelo par *semelhança-contraste*— abre finalmente caminho à percepção expressiva da harmonia universal. Numa palavra, a mente está predisposta a apreender a harmonia. Origem e solo de toda a inteligibilidade, a disposição para perceber semelhanças e contrastes haverá de formar e enformar toda a expressão elevando-a à percepção de toda a beleza, toda a ordem e toda a perfeição: a percepção da harmonia universal.

Neste sentido, tomando como ponto de partida o próprio conceito de expressão, torna-se incontornável mencionar um dos mais conhecidos corolários leibnizianos relativamente a este conceito: «A expressão é comum a todas as formas e é um género de que a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são as espécies»⁸. Ora, para efeitos da presente exposição, aquilo que se torna relevante realçar é que a expressão se encontra «modalizada» de três maneiras diferentes. A percepção, o sentimento (que em Leibniz traduzir-se-á por memória)⁹ e o conhecimento intelectual (isto é, razão e representação)¹⁰ constituem, todos eles, modalidades da expressão.

Ora, tendo em conta estas três modalidades da expressão —e dado o nosso intento de pensar uma teoria cognitiva em torno da expressão da harmonia universal—, se considerarmos a expressão na sua arcaicidade, a verdade é que que não podemos deixar de focar aquele que parece ser o seu primeiro extrato, a percepção. Com efeito, segundo Fernando Gil, o nosso contacto com o mundo dá-se através dos sentidos, consubstanciados na percepção¹¹. Venha esta a revelar-se verdadeira ou falsa, não há outro modo de chegar ao mundo.

Segundo esta hipótese, a primitividade da percepção impõe-se absolutamente. Antes de qualquer interpretação do mundo através da linguagem, é a percepção que, em primeira instância delineará, a representação¹². De acordo com Fernando Gil não podemos deixar de ter em conta o «primado da percepção enquanto modelização originária do percebido»¹³. Por outras palavras, a *primariedade da cognição dá-se através da percepção*.

Consequentemente, considerando o quadro percetual como a referência de todos os sistemas representativos, é possível concluir com Fernando Gil que «[a] representação de

⁸ Carta a Arnould, 9 de Outubro de 1687, in Le Roy 1998, 181.

⁹ O «sentimento, ou seja, [...] uma percepção acompanhada de memória» (Olaso, 682). Cf., também, *Monadologia*, §19 e sgts. (Olaso, 693ss).

¹⁰ «[A] representação diz respeito ao «conhecimento intelectual», o conhecimento intelectual é unicamente um tipo de expressão». Gil, F., *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, in Araujo 2013, 21. E ainda: «a expressão aplica-se a todas as espécies de seres vivos (é o género que abrange a percepção, o sentimento animal e o conhecimento intelectual) — enquanto a representação está limitada ao sujeito consciente.» *Ibidem*.

¹¹ Cf. Gil 1984, 66. Cf. igualmente, *ibidem*. 60 e 48 e sgts.

¹² Como Fernando Gil refere, «[e]mbora [o quadro percetual] se não desdobre, decerto, numa veracidade intrínseca [...], é por referência a ele que se determinam a verdade e o erro: não é um sistema representativo entre outros, mas a referência de todos os sistemas». *Ibidem*., 49.

¹³ *Ibidem*., 66.

origem sensível é uma percepção interpretada»¹⁴, o conteúdo significativo que lhe subjaz é formado a partir de uma «memória de semelhanças» assente na experiência, ou, mais rigorosamente, na percepção de elementos comuns extraídos de «classes de aparências semelhantes». «É assim que um conteúdo informativo é dito referir-se a um percebido, dar-se conjuntamente com ele»¹⁵, e vir a formar o seu conceito¹⁶.

Em suma, de acordo com Fernando Gil a cognição, pelo menos na sua arcaicidade, funda-se na percepção de semelhanças e, aliada a esta, numa *memória de semelhanças* entre as coisas. A *disposição para perceber semelhanças* entre as coisas e a *memória dessas semelhanças* não só asseguram a fiabilidade da representação de origem sensível, como também constituem o modo mais primitivo da cognição.

A disposição para perceber semelhanças constitui assim a «pré-compreensão» do mundo anterior ao desenvolvimento do pensamento categorial, «pré-compreensão essa» na qual, por sua vez, este irá assentar. Em última análise, a disposição para perceber semelhanças é a clara demonstração da existência efetiva de uma relação de *continuidade* entre a percepção e a formação de conceitos propriamente dita, de uma *continuidade* entre o sensível e o inteligível. A sua arcaicidade revela o enraizamento da representação na memória, e esta na percepção. Voltando a Leibniz, encontram-se aqui reunidos todos os modos da *expressão*: «a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual», o último unindo em si os dois primeiros¹⁷.

Subjacente à percepção de semelhanças e contrastes, existe um complexo processo de descodificação neuronal da informação captada através dos sentidos que desembocará no reconhecimento da *forma*¹⁸. Na verdade, a expressão depende da forma, isto é, para que algo seja expresso, necessita de ser transformado numa forma. Consequentemente, se a percepção é uma modalidade da *expressão*, a *forma* —que dela provém—, deve à partida ser

¹⁴ *Ibidem.*, 80.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ «[E] isso indica que—salvo dúvida hiperbólica— a percepção de semelhanças deve constituir uma disposição intrinsecamente fiável», ainda que possam existir erros nas atribuições particulares. *Ibidem.*

¹⁷ Na verdade, como Paulo Tunhas refere, «[o] cognoscente exprime, natural e muito leibnizianamente, o conhecido». Tunhas 2007, 37. Na «pregnância da representação de origem sensível» exprime-se a solicitação do mundo pelo sujeito e do sujeito pelo mundo, que, embora simultânea, não é igual em termos de intensidade. Existe uma atividade do sujeito que não se pode obliterar. O *realismo da interpretação* —termo cunhado por Fernando Gil— decorre exatamente dessa atividade firmada numa disposição que é ao mesmo tempo adequação e construção. O mundo e o sujeito não estão em posição de igualdade. Se parece certo que a percepção de semelhanças «se baseia num fundo de mimetismo», numa *mimésis* «que encontra o seu fundamento na percepção», é também claro que deverá existir uma organização da informação em função de semelhanças e contrastes. Sobre este tema cf. ainda, *ibidem.*, 43 e 83-85.

¹⁸ Ainda que seja produto de uma construção, depois de construída, a *forma* deverá informar e enformar a experiência. Este ponto reveste-se de uma especial importância, pois irá justificar a tese de que a nossa experiência do mundo se encontra consolidada no núcleo «amodal» da percepção, ou seja, na nossa disposição neurofisiológica para perceber formas e semelhanças entre as formas. Com efeito, a condensação de múltiplas percepções numa forma estável é um fator essencial para suprimir a instabilidade da experiência, tornando-a inteligível.

expressiva. Numa palavra, a *forma* é sempre a expressão de alguma coisa, e a *expressão* é sempre a manifestação de alguma forma¹⁹.

Neste sentido, repita-se, a partir da percepção de semelhanças de atributos comuns de diferentes objetos da experiência dar-se-á o reconhecimento da *forma* que, uma vez reconhecida, possibilitará uma nova percepção de *semelhanças* e *dissemelhanças* entre as formas reconhecidas, permitindo o reconhecimento de novas formas. Como Fernando Gil refere, «as *semelhanças* entre formas não são determinadas por operações que agem a partir de fora»²⁰. O desenvolvimento cognitivo, e a sua consequente abstração, conduzem potencialmente a uma percepção de semelhanças e contrastes consolidadas no reconhecimento de formas que se elevam mais e mais por relação aos objetos da experiência. É precisamente neste sentido que a forma pode ser considerada primariamente como *morphê* e mais tarde como *eidós* —o que implica que ainda que possa possuir um carácter figural: a forma (que, de resto, constitui o «elemento manifesto» da expressão) possui uma natureza eminentemente semiótica²¹.

Na verdade, será precisamente por este motivo que Fernando Gil considerará que a *semelhança* constitui o operador da harmonia. As semelhanças e os contrastes abrem caminho à reflexividade e à abstração. Tal como o autor observa: «[a] «expressão» de «todo o Universo» obtém-se *de proche en proche*, por deformações, que se alargam mais e mais, de séries de semelhanças locais»²². «A harmonia significa a progressão até ao limite dos sistemas locais de semelhanças»²³. Em última análise, a percepção de semelhanças, o reconhecimento de formas, assim como a percepção da harmonia universal, constituem todos eles os três planos da *expressão*²⁴.

Não obstante, convém notar que a teoria cognitiva que Fernando Gil nos apresenta —de resto, fortemente inspirada pelo pensamento leibniziano— parece, pelo menos aparentemente, distanciar-se da própria filosofia leibniziana. Isto se tivermos em conta o «inatismo leibniziano» tal como Leibniz o expõe nos *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*. Segundo Leibniz, «[o]s sentidos, se bem que necessários para todos os nossos conhecimentos actuais, não são de modo algum suficientes para no-los dar todos, visto que não dão nunca senão

¹⁹ Esta hipótese deverá justificar, em parte, uma das principais intuições dos cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University —cursos esses que são talvez o maior testemunho do relevo dado por Fernando Gil ao conceito de expressão— de que «[a] forma e a expressão caminham juntas. Ambas noções são primitivas: seria difícil derivá-las de quaisquer outras. [...] [A] forma é expressiva por si mesma, a expressão é expressão de uma forma». *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, Araujo 2013, 42-43.

²⁰ *Ibidem.*, 64.

²¹ A *forma* não tem de ser necessariamente *figurativa*. Aliás, como Fernando Gil refere, a «forma é ambígua», «ela é simultaneamente *eidós* [ideia e ordem] e *morphê* [figura]. Uma tensão interna opõe estas duas noções.» Cf., *ibidem.*, 43. Note-se ainda que «[a]quilo que expressa é um, aquilo que é expresso é múltiplo». *Ibid.*, 24. Deve haver algo na relação expressiva que permita reconhecer a unidade na multiplicidade e vice-versa. A percepção sensível é sempre e imediatamente envolvida pela atividade intelectual. É aqui que figura a *semiótica*. Entre os seres vivos e o exterior existe uma comunicação que é da ordem do *signo*. Como Fernando Gil nota, «[c]ausalidade e informação dão-se em conjunto, isto é, as influências são informativas». *Mimésis e Negação*, Gil 1984, 71. A significação é imanente ao percebido. Cada percepto é já investido de informação e significado.

²² Gil 2005, 166.

²³ Gil, *Cursos lecionados por Fernando Gil na Johns Hopkins University (2002-2004)*, Araujo 2013, 65.

²⁴ Gil 2005, 169.

exemplos, isto é, verdades particulares ou individuais.²⁵ Segue-se assim que «só a razão é capaz de estabelecer regras seguras»²⁶.

Com efeito, para lá da «insuficiência dos sentidos», Leibniz afirma claramente a existência de «ideias inatas». Tal como o autor hanoveriano indica, «todos os pensamentos e acções da nossa alma vêm do seu próprio fundo, sem poderem ser-lhe dadas pelos sentidos»²⁷. «[H]á ideias e princípios que de modo algum nos vêm dos sentidos, que encontramos em nós sem os formarmos»²⁸. «[C]omo quer que o consideremos, é sempre claro, em todos os estados da alma, que as verdades necessárias são inatas e se provam por aquilo que é interno, não podendo de modo algum ser estabelecidas pelas experiências»²⁹.

Será, então, que a posição leibniziana é de facto contrária à hipótese avançada por Fernando Gil? Como referimos, só o é aparentemente. Vejamos. Tal como vários conceitos da filosofia leibniziana também o «inatismo» que Leibniz nos apresenta se reveste de uma peculiar singularidade³⁰. Aqui, a palavra-chave será verdadeiramente a ideia de *continuidade*³¹. Como Leibniz afirma igualmente nos *Novos Ensaios*,

[...] é incontestável que os sentidos não bastam para fazer ver a respectiva necessidade <das verdades necessárias> e que, assim, o espírito tem uma disposição (tanto activa como passiva)

²⁵ Leibniz, *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano, Prefácio* (Cardoso 1993, 26). E prossegue: «[o]ra, todos os exemplos que confirmam uma verdade geral, qualquer que seja o seu número, não bastam para estabelecer a necessidade universal dessa mesma verdade, porquanto de modo algum se segue que aquilo que aconteceu acontecerá do mesmo modo no futuro». *Ibid.*

²⁶ *Ibidem.*, *Prefácio*, (Cardoso 1993, 27). Note-se, no seguimento do texto, a crítica que Leibniz enceta justamente ao conceito de *semelhança* (cf. *ibidem*).

²⁷ *Ibidem.*, I, I, 1 (Cardoso 1993, 46).

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*, I, I, 5 (Cardoso 1993, 50).

³⁰ Como Adelino Cardoso refere na sua excelente Introdução aos *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano* relativamente às várias concepções de percepção contemporâneas a Leibniz: «No meio de todo este emaranhado como é que Leibniz se distingue dos seus contemporâneos, qual o traço diferencial da sua concepção de percepção? Primeiro que tudo, o seu âmbito absolutamente geral» (Cardoso 1993, 14). O carácter marcadamente geral da filosofia leibniziana manifesta-se sobre tudo no seu irenismo. Relativamente ao seu inatismo —ou até mesmo, num âmbito mais geral, ao seu racionalismo — a peculiaridade leibniziana reside sobretudo em aliar o que de há melhor em posições opostas, como o próprio racionalismo e o empirismo — os *Novos Ensaios* são um belo exemplo disso mesmo. Ora isto confere uma posição absolutamente singular à sua filosofia onde, como veremos, a ideia de continuidade é exatamente a pedra angular de todo o seu pensamento.

³¹ Voltando de novo às palavras de Adelino Cardoso, «[t]rata-se de uma direcção fundamental da filosofia leibniziana, que não só da sua gnoseologia [...]: a continuidade pensar/sentir, indissociável da correlação alma/corpo, essencial à inteligibilidade do vitalismo do autor. Tal continuidade é, desde muito cedo, afirmada: *cum cogito statim sentio* (quando penso, imediatamente sinto), diz-se num significativo opúsculo de 1671 [*De conatu et motu, sensu et cogitatione*, AA VI, II, 282-283]. E é sucessivamente retomada, em perfeita concordância com a sua teoria inatista, ela própria articulada com uma concepção da alma como princípio de vida e, portanto necessariamente vinculada a um corpo». *Ibidem.*, 19. A ideia de continuidade é verdadeiramente a chave para uma compreensão mais profunda do pensamento leibniziano.

para ele próprio as tirar do seu fundo; *embora os sentidos sejam necessários para lhe dar ocasião e atenção para isso*, e para o levar a umas de preferência a outras³².

Consequentemente «nunca se considerariam as ideias em causa se nunca se tivesse tocado em nada. Com efeito, é por uma admirável economia da natureza que nós não poderíamos ter pensamentos abstractos que não tivessem qualquer necessidade de algo de sensível, mesmo que fossem apenas os caracteres tais como as figuras das letras e os sons»³³. Resumindo, como há pouco referíamos, segundo Leibniz é bem verdade que há ideias e princípios que de modo algum nos vêm dos sentidos, mas o que é realmente importante relevar é que são os sentidos que nos dão ocasião para pensarmos neles³⁴.

É, portanto, com base nesta relação de continuidade entre os sentidos e as ideias que vêm do «próprio fundo da alma», que Leibniz irá fundar a sua teoria cognitiva. Note-se, no entanto, que o *modo* como a cognição se desenvolve e se complexifica é idêntica nos dois autores. Segundo Leibniz, «aquilo que nos é natural <as ideias inatas> nem por isso o conhecemos desde o berço; e podemos mesmo conhecer uma ideia sem que possamos desde logo decidir todas as questões a seu respeito»³⁵.

É verdade que nós começamos, primeiro, por nos apercebermos das verdades particulares, tal como começamos por ideias mais compostas e mais grosseiras: mas isso de modo nenhum impede que a ordem da natureza comece pelo mais simples, e que a razão das verdades mais particulares dependa das mais gerais, das quais são exemplos³⁶.

Numa palavra, «começamos pelos sentidos para levar pouco a pouco os homens àquilo que está acima dos sentidos»³⁷. Igualmente para Fernando Gil —como, de resto, já expusemos anteriormente—, a cognição funda-se primariamente na percepção e no reconhecimento do particular. A percepção de semelhanças e contrastes entre atributos comuns de diferentes objetos da experiência é exemplo disso. O que não impossibilita que progressivamente, por meio do próprio desenvolvimento —e abstracção— da percepção de semelhanças e contrastes, a cognição se eleve às verdades mais gerais³⁸. Com efeito, como o próprio Leibniz afirma,

³² *Ibidem.*, I, I, 5 (Cardoso 1993, 50) (sublinhado nosso).

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*, I, I, 1 8 (Cardoso 1993, 47).

³⁵ *Ibid.*, I, III, 4 (Cardoso 1993, 67). «O que é inato não é desde logo conhecido clara e distintamente por isso: muitas vezes é precisa muita atenção e ordem para disso nos apercebermos, as pessoas de estudo não fazem uso delas, e toda a criatura humana ainda menos». *Ibid.*, I, II, 12 (Cardoso 1993, 62).

³⁶ *Ibid.*, I, I, 20 (Cardoso 1993, 54). «E quando se quer considerar aquilo que está em nós virtualmente e antes de toda a *apercepção*, é fundado começar pelo mais simples. Com efeito, os princípios gerais entram nos nossos pensamentos, de que constituem a alma e a ligação. São aí tão necessários como os músculos e os tendões o são para andar, embora não pensemos neles. O espírito apoia-se nesses princípios em todos os momentos, mas não chega tão facilmente a destrinchá-los e a representá-los a si mesmo distinta e separadamente, porque isso exige uma grande atenção àquilo que ele está a fazer, e a maior parte das pessoas, pouco acostumadas a meditar, quase não têm a referida atenção». *Ibidem.*

³⁷ *Ibid.*, I, III, 8 (Cardoso 1993, 67).

³⁸ A este título, dada a concordância dos dois autores, notamos uma passagem leibniziana que, de um certo modo, poderia bem refletir este acordo entre os dois. «As máximas inatas só se manifestam pela atenção que se lhes presta; mas <há> pessoas <que> quase não a prestam, ou prestam-na a algo inteiramente diferente. Pensam quase exclusivamente nas necessidades do corpo: e é racional que os pensamentos puros e separados sejam o preço dos mais nobres cuidados. É verdade que as crianças e

«nós aprendemos as ideias e as verdades inatas, seja prestando atenção à sua fonte, seja verificando-as por meio da experiência»³⁹.

Não obstante, porquanto os autores se pareçam assemelhar em todos os aspetos, pelo menos num —o mais crucial— a conciliação entre as duas teorias reveste-se de uma especial dificuldade. Referimo-nos ao estatuto e à natureza da própria noção de «ideia inata». Como se pode ler no *Quid sit idea?*, «pela noção de ideia designamos *algo que está na nossa mente*»⁴⁰. Contudo, «na nossa mente há uma grande multiplicidade, a saber, pensamentos, percepções, afetos, que reconhecemos que não são ideias, embora não se possam dar sem ideias»⁴¹. Consequentemente as «imagens impressas no cérebro não são ideias»⁴². Neste sentido, «a ideia *não consiste num ato de pensamento mas antes numa faculdade*, e diz-se que temos uma ideia de uma coisa, mesmo que não estejamos a pensar nela, uma vez que podemos pensar nela sempre que se apresente a ocasião»⁴³.

Por outras palavras, ao distinguir a ideia do pensamento, Leibniz retira-lhe todo o seu carácter figural, apresentando-a antes como uma faculdade ou disposição. Como Leibniz escreve nos *Novos Ensaios*, as ideias e as verdades não são pensamentos: «os pensamentos são acções e os conhecimentos ou as verdades, enquanto elas estão em nós, mesmo quando não pensamos nelas, são hábitos e disposições; e nós sabemos muitas coisas nas quais quase não pensamos»⁴⁴. Neste sentido, as ideias poderiam ser descritas como «disposições» ou «inclinações» do próprio entendimento que, por sua vez, o irão regular, mesmo que não tenhamos perfeita consciência disso. O bom exemplo será talvez aquele indicado por Leibniz no Livro I dos *Novos Ensaios*, a saber, «[a] ideia do *ser*, do *possível*, do *mesmo*, são de tal modo inatas que entram em todos os nossos pensamentos e raciocínios e eu considero-as como coisas essenciais ao nosso espírito»⁴⁵.

os selvagens têm o espírito menos adulterado pelos costumes, mas têm-no também menos elevado pela doutrina, que a atenção dá. Seria algo de muito pouco justo que as mais vivas luzes devessem brilhar melhor nos espíritos que menos as merecem e que estão envolvidos nas mais espessas nuvens. Eu não quereria, portanto, que se prestasse demasiada honra à ignorância e à barbárie, quando se < pode ser > tão sábio e tão hábil» (*ibidem.*, I, I, 27; Cardoso 1993, 56). Para além de que, «enquanto se é capaz de conhecimento, peca-se ao ser negligente na sua aquisição, e faltar-se-á tanto mais facilmente quanto menor é a instrução que se tem» (*ibidem.*, Cardoso 1993, 57).

³⁹ *Ibid.*, I, I, 23 (Cardoso 1993, 54).

⁴⁰ Olaso, 208.

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Novos Ensaios...*, *op. cit.*, I,I,26 (Cardoso 1993, 56). O mesmo é referido mais tarde quando Leibniz observa que, «[p]ara que os conhecimentos, ideias ou verdades inatas estejam alguma vez no nosso espírito, não é necessário que alguma vez neles tenhamos pensado actualmente: trata-se apenas de hábitos naturais, quer dizer, disposições activas e passivas» (*ibid.*, I, III, 20; Cardoso 1993, 69). Note-se ainda o alcance do argumento leibniziano: «Todos quantos admitem verdades inatas, sem as fundar na reminiscência platónica, admitem verdades nas quais ainda não se pensou. Aliás, este raciocínio prova demasiado: pois, se as verdades são pensamentos, seremos privados não só das verdades nas quais não pensamos nunca, mas ainda daquelas nas quais pensamos e já não pensamos actualmente; se as verdades não são pensamentos mas hábitos e aptidões, naturais ou adquiridos, nada impede que haja em nós algumas nas quais não pensamos nem pensaremos nunca» (*Ibid.*, I, I, 26; Cardoso 1993, 56).

⁴⁵ *Ibidem.*, I, III, 3 (Cardoso 1993, 66).

Note-se agora que, tomando as ideias inatas como «inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais»⁴⁶, não há nada na hipótese avançada por Fernando Gil que refute o peculiar «inatismo leibniziano». Pelo contrário. Semelhanças e contrastes são precisamente isso. Uma disposição. Se se quiser, as semelhanças e os contrastes poderão mesmo ser aparentadas à ideia do *ser*, do *possível* e, principalmente, do *mesmo*. E como tal, também elas <semelhanças e contrastes> entram em todos os nossos pensamentos e raciocínios. Como operadores do desenvolvimento cognitivo, a semelhança e o contraste possuem ainda a vantagem de imprimir um carácter dinâmico ao próprio pensamento⁴⁷.

Recapitulando, a operatividade do par semelhança-contraste revelar-se-á tanto no contexto empírico como no reflexivo. Desembocando na forma, também esta revelar-se-á como *morphê* e mais tarde como *eidos*, o que —como já havíamos referido— implica que a forma não esteja forçosamente constricta a um carácter meramente figural.

Neste sentido, a forma enquanto *eidos* revela um *excedente* relativamente à percepção e aos objetos da experiência. É por se elevar acima dos objetos particulares que a *forma* concede uma maior *expressividade* à *expressão*. Na verdade, a expressividade *da expressão* parece encontrar-se diretamente implicada pelo grau de «perfeição» da *forma*. Ora, como Leibniz indica no escrito *Da Felicidade*, «chamo perfeição a toda a elevação do ser»⁴⁸. Nesse mesmo texto, a *perfeição* é equiparada à concordância, à ordem, à força e à harmonia. «[A] perfeição mostra-se na força (...), já que todo o ser consiste em uma certa força»⁴⁹. E a força, quanto maior for, mais manifesta em si *tudo por um e em um*, isto é, a unidade na multiplicidade —que não é senão a *harmonia* emanando ordem, da qual provém toda a beleza, que por sua vez desperta o amor⁵⁰.

Ora, a *expressão* enquanto *forma* pode potencialmente corresponder a todos os requisitos da *perfeição*. Ela própria constitui uma elevação por relação aos objetos da experiência. Enquanto «elevação», a *forma* é produto da *força* que Deus atribuiu às substâncias no ato de criação, que é precisamente a causa da sua capacidade de exprimir⁵¹. Por este motivo, também a forma tem a capacidade de manifestar em si «*tudo por um e em um*», a unidade na

⁴⁶ *Ibidem.*, Prefácio, 28.

⁴⁷ Na verdade, esse carácter dinâmico das ideias inatas, ou das disposições, não passou despercebido a Leibniz. Como o autor refere, «as ideias e as verdades inatas nos são inatas, como inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais, e não como acções, embora essas virtualidades sejam sempre acompanhadas de algumas acções, muitas vezes insensíveis, que lhes correspondem» (*ibidem*). Adelino Cardoso observa-o igualmente: «se o entendimento é uma fonte de conhecimento, e não uma simples faculdade vaga e indiferente, ele inclui também uma determinação interna consistindo em disposições hábitos, virtualmente naturais. [...] A ideia encontra-se em nós como uma disposição, a qual, por sua vez, anda sempre acompanhada por alguma acção, o mais das vezes insensível» (*ibidem.*, Cardoso 1993, 15).

⁴⁸ *Da Felicidade* (Olaso, 457).

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ Cf. *Ibidem.*

⁵¹ Como Leibniz refere, «a substância tem uma «natureza representativa (capaz de expressar os seres que são externos com respeito aos seus órgãos), que lhe foi concedida desde que foi criada e que constitui o seu carácter individual» (*Novo Sistema da Natureza...* §14; Olaso, 537). Como nos é dito neste mesmo texto, a natureza da substância consiste muito justamente na força (cf. *ibid.*, §3; Olaso, 529). É precisamente esta força interna que lhe permite agir *espontaneamente*, ou seja, sem precisar de um impulso externo para o fazer (cf. *ibid.*, §14 e § 15; Olaso, 537-539).

multiplicidade. A *perfeição da forma* consiste muito justamente em reunir em si uma diversidade. Na exata medida da sua perfeição, também a forma é uma manifestação da harmonia. E como tal, ela permite às substâncias uma aproximação cada vez maior desse «prazer» da alma que é a visão da harmonia.

Em suma, a articulação da expressão em termos de *semelhanças* e *contrastes*, seja ao nível perceptivo, seja ao nível da representação, revela uma atividade interpretativa que permite um prolongamento das partes entre si e a constituição «coesa» de um «todo». «Em consequência, a «coesão» significará a reverberação de todas as coisas em cada coisa e a refração de cada coisa em todas as coisas»⁵². Fernando Gil refere-o exatamente: «Tudo é parecido e tudo é diverso, o uno existe pelo múltiplo e o múltiplo firma-se numa unidade. Não foi imageticamente mas com perfeita adequação que Leibniz *definiu* a expressão, quer quanto perceção quer quanto pensamento, pela compenetração do uno e do múltiplo»⁵³.

Consequentemente, e ainda segundo Fernando Gil «[a] semelhança participa da Harmonia – da qual é por sua vez o operador, pois é pela perceção de semelhanças, e só por ela, que nos elevamos à apreensão da harmonia»⁵⁴. *Agindo através do par semelhança-contraste, a expressão haverá de ordenar a experiência, provendo-a de uma inteligibilidade globalizante. Concluindo, «[a]s semelhanças culminam na Harmonia, plano superior da expressão. Tudo se entreexprime —e, tal como as qualidades [ou formas] e as suas semelhanças, a entreexpressão universal comporta um valor expressivo acrescentado. Ele tem um nome— a beleza»*⁵⁵.

Ora, tanto para Leibniz como para Fernando Gil, *harmonia* e *beleza* caminham a par. Com, efeito, como Leibniz refere em *Da Felicidade*, «a felicidade, o prazer, o amor, a perfeição, o ser, a força, a liberdade, a harmonia, a ordem e a beleza estão mutuamente ligados, coisa que poucos apreciam como é devido»⁵⁶. No mesmo texto Leibniz acrescenta ainda que «esta é uma das leis eternas da natureza: desfrutaremos da perfeição das coisas e do prazer que nasce delas na medida do nosso conhecimento, da nossa boa inclinação e do contributo que ofereçamos»⁵⁷. Voltando ao início da nossa exposição, «o prazer *daquele que é dotado de inteligência (intelligentis)* não é outra coisa senão a perceção da beleza, da ordem, da perfeição»⁵⁸. A beleza encontra-se reservada àquele que *entende*, àquele que compreende a harmonia.

A experiência estética constitui, assim, o modo supremo da inteligibilidade. O belo «exibe o ser na sua plenitude»⁵⁹. A *expressão* ordena-se à *harmonia* cuja compreensão solicita a beleza. E o «sentimento vivo da beleza do universo»⁶⁰ desvela a inteligibilidade desse mesmo universo. Como Fernando Gil refere, o belo participa na «inteligência do verdadeiro»⁶¹. Com efeito, «[n]ão se pode duvidar do belo, ele participa da verdade»⁶².

⁵² Gil 1984, 224.

⁵³ *Ibidem.* O artigo 16 da *Monadologia* expressa-o claramente, cf. *Monadologia*, §16; Olaso, 694.

⁵⁴ Gil 2005, 166.

⁵⁵ *Ibidem.*, 171.

⁵⁶ *Da Felicidade* (Olaso, 457).

⁵⁷ *Ibidem.*, 459.

⁵⁸ *Ibidem.*, *Resumo da Metafísica*, §18 (Olaso, 574; sublinhado nosso).

⁵⁹ *Ibidem.*, 437.

⁶⁰ *Ibidem.*, 438.

⁶¹ *Ibidem.* Uma verdade que, segundo Fernando Gil, é a mesma verdade e a única verdade comum à ciência, à filosofia ou à arte. *Ibidem.*, 437

⁶² *Ibidem.*, 435.

A beleza, como inteligibilidade máxima, representa o esplendor da *expressão*. O ser expressa a beleza, e a beleza expressa e eleva o ser. Ao espelhar-se a si mesmo o ser espelha o universo inteiro. Nisso consiste o estrato último da *expressão*. Numa inteligibilidade que é ao mesmo tempo evidência, beleza e compreensão. Uma inteligibilidade que diz o ser e o universo. Uma inteligibilidade que, no fundo, não é senão a *expressão da beleza* convertida em *prazer*⁶³.

Adaptando, em certa medida, as palavras de Fernando Gil que há pouco citávamos, tomamos a liberdade de dizer que, de facto, «[t]udo é parecido e tudo é diverso, o uno existe pelo múltiplo e o múltiplo firma-se numa unidade»⁶⁴. Com efeito, não foi imageticamente mas com perfeita adequação que Leibniz iluminou a harmonia mostrando-a quer como causa da criação, efeito da criação ou estado-de-coisas, mas acima de tudo, revelando-a como a mais elevada expressão que o espírito possa conceber.

⁶³ «[U]m prazer *para nada* que contudo diz o ser e sabe que o diz». *Ibidem.*, 438.

⁶⁴ Gil 1984, 224.

J. A. NICOLÁS
M. SÁNCHEZ, M. ESCRIBANO
L. HERRERA, M. HIGUERAS, M. PALOMO
J.M. GÓMEZ DELGADO
(eds.)

LA MONADOLOGÍA DE LEIBNIZ A DEBATE

THE MONADODOLOGY OF LEIBNIZ TO DEBATE



EDITORIAL COMARES
GRANADA, 2016

SERIE
FILOSOFÍA HOY

Dirigida por:

JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)

Coordinación:

JOSÉ MARÍA GÓMEZ DELGADO
(gomeztxima@yahoo.es)

57

Este volumen se ha publicado con el apoyo financiero
del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

© Los autores

Editorial Comares, S.L.
Polígono Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382

<http://www.editorialcomares.com> • E-mail: libreriacomares@comares.com
<https://www.facebook.com/Comares> • <https://twitter.com/comareseditor>

ISBN: 978-84-9045-421-3 • Depósito Legal: Gr. 800/2016

Fotocomposición, impresión y encuadernación: EDITORIAL COMARES, S.L.