



**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Jadson Alves de Freitas

**Substâncias e Relações em Leibniz:
Inspirações Metafísicas para o Pensamento Filosófico
nos Séculos XX e XXI**

**Brasília
2014**



**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Jadson Alves de Freitas

**Substâncias e Relações em Leibniz:
Inspirações Metafísicas para o Pensamento Filosófico
nos Séculos XX e XXI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Strictu Sensu em Filosofia da UnB como requisito parcial à obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan

Banca examinadora:

Prof.^a Dr.^a Déborah Danowski – PUC/RIO

Prof.^a Dr.^a Priscila Rufinoni – FIL/UnB

**Brasília
2014**

Agradecimentos

Para manter a coerência com o que defendo ao longo desta dissertação, minhas palavras de agradecimento também partem do pressuposto de que relações são prioritárias. Foram por elas que, desde início, antes mesmo de decidir por essa empreitada, recebi os incentivos que me foram tão importantes ao longo desse processo.

Inicialmente gostaria de dizer obrigado à minha família, com quem aprendi desde cedo a importância e o valor das lutas, de pelear por aquilo que desejamos e consideramos justo. Agradeço em especial à minha mãe Maria de Fátima e ao meu pai Cícero Pereira (*in memoriam*), que me ensinaram e incentivaram a cultivar com amor e perseverança os meus sonhos, a cuidar da melhor maneira possível de todas as coisas as quais eu viesse a investir o meu suor. Aos meus irmãos Mônica Diógenes, Nadja Alves e Francisco Jackson por sempre confiarem na minha capacidade e ficarem felizes com as minhas conquistas, bem como por me darem força nos momentos de frustração. À Bruna Nery, Nayra Alves, filhas no meu coração, e aos meus queridos sobrinhos.

Quero agradecer muitíssimo ao professor e amigo de longa data Hilan Bensusan, que percebeu e fez com que eu também me desse conta da minha capacidade de discutir filosofia. Penso que a grande qualidade de um mestre é a humildade, é abrir caminhos para que os seus alunos descubram-se iguais, livres para expor seus pontos de vista e estabelecer parcerias para uma construção conjunta. Tomo o Hilan como modelo, uma inspiração para a minha prática docente e de pesquisa, bem como para as minhas relações intramundanas.

Gostaria ainda de dizer muito obrigado aos meus amigos, que nos vários ambientes de convivência, como é o caso do trabalho, me deram força, muitas vezes em situações que o cansaço parecia falar mais alto. Em especial, agradeço à direção do Centro Educacional 02 de Sobradinho, senhora Ana Maria de Araújo da Silva e senhor Welder Lima de Ataídes, por terem, na medida das suas possibilidades, dado o incentivo para que eu pudesse realizar esse projeto.

Por fim, não tenho dúvidas de que não teria conseguido nem mesmo começar sem o apoio, o incentivo, a colaboração, enfim, o amor da minha companheira Irvana Teixeira. Conseguimos ir mais longe quando nos sentimos amados, quando percebemos que a realização de um sonho não é uma conquista pessoal, mas sim, um projeto de vida construído em função de um “nós”. Dedico esta vitória a ela, que esteve comigo em todos os momentos.

"(...) a natureza de uma substância individual consiste em ter uma determinada noção completa de onde pode deduzir-se tudo o que é possível atribuir-lhe e inclusive todo o universo a causa de conexão das coisas."

(G. W. Leibniz)

RESUMO

A questão sobre o que torna um sistema filosófico uma monadologia é esclarecedora e importante, uma vez que ajuda a entender algumas ideias e abre caminhos para maneiras alternativas de pensar a substancialidade, distinta das rotas norteadoras do pensamento ocidental, oriundas de Aristóteles e Descartes. Essa é a proposta deste trabalho: analisar as bases da monadologia de Leibniz como intuição para a formação de uma ideia geral sobre sistemas compostos por mônadas. Nesse âmbito, a concepção leibniziana das mônadas expressa uma rota específica na qual relações são anteriores às substâncias e tudo está conectado em um mundo onde a modalidade fundamental é a compossibilidade.

Leibniz pensa suas mônadas organizadas de modo que cada uma, de certa maneira, prefigura todas as outras. No contraste com ele, as ideias de pensadores como Tarde, Whitehead, Latour, Schaffer e Quine, provam reter importantes elementos de uma monadologia enquanto rejeitam algumas dessas assunções específicas a Leibniz. Desse modo, elas permitem um diálogo conceitual com Leibniz, ao mesmo tempo indicando um outro caminho para a articulação dos pressupostos centrais de uma monadologia. O que emerge é uma monadologia em um sentido amplo que seria independente da maneira específica que Leibniz entendia suas mônadas. Cinco características fundamentais para a ideia de uma monadologia em geral são apresentadas e discutidas. Essas podem ser usadas para comparar diferentes sistemas de mônadas e posteriormente, entender melhor as opções concebidas por Leibniz.

Palavras-chave: mônada, relação, holismo, compossibilidade e metafísica.

ABSTRACT

The issue concerning what makes a philosophical system a monadology is both enlightening and important, for it sheds new light into some ideas and paves the way for alternative ways to think of substantiality, different from the Western thought guiding ways of Aristotle and Descartes. That is the aim of this work: to analyze the foundations of Leibniz's monadology as intuition for the development of a general idea about systems composed of monads. In that respect, the Leibnizian conception of monads show a specific way in which relations are prior to substances and everything is connected together in a world where the fundamental modality is that of compossibility.

Leibniz thinks of his monads as concerted, in a way that each one somehow prefigures all the others. In contrast to Leibniz, the ideas of thinkers such as Tarde, Whitehead, Latour, Schaffer, and Quine prove to retain important elements of a monadology while rejecting some of these assumptions specific to Leibniz. As such, they allow a conceptual dialogue with Leibniz, at the same time indicating another way for the articulation of the central tenets of a monadology. What emerges is a monadology in a broad sense that would be independent from the specific manner Leibniz understood his monads. Five characteristics, imperative to the idea of a monadology in general, are presented and discussed. These characteristics can be used to compare different systems of monads and, in turn, to further understand the options devised by Leibniz.

Keywords: monads, relations, holism, compossibility and metaphysics.

SUMÁRIO

Introdução.....	8
Capítulo I - Substâncias e relações em Leibniz.....	15
I. Substratos e acontecimentos: Aristóteles <i>versus</i> Leibniz.....	15
II. Alma e corpo: Descartes <i>versus</i> Leibniz.....	22
III. A monadologia de Leibniz.....	28
Capítulo II – Monadologias no Século XX.....	58
I. Gabriel Tarde: uma monadologia das sociedades.....	58
II. Alfred N. Whitehead: uma monadologia de entidades atuais.....	74
III. Bruno Latour: uma monadologia da força e da negociação.....	82
IV. A monadologia em geral.....	94
Capítulo III – Monadologias, relações internas e holismos.....	104
I. Os sentidos de relação interna.....	104
II. Jonathan Schaffer: uma monadologia do século XXI?.....	119
III. Willard V. O. Quine: monadologia em semântica e epistemologia..	128
Referências Bibliográficas.....	145

Introdução

A proposta deste trabalho é analisar a fertilidade que o conceito de mônada pode tomar, tendo como referencial a forma como G. W. Leibniz o estabelece. Nesse ínterim, deve-se ressaltar o diálogo do qual ele é representativo com a metafísica tradicional, especialmente com aquilo que Aristóteles e Descartes entendiam por substância. Por isso, poderemos constatar que a identificação das suposições comuns à metafísica tradicional fornece a Leibniz um dispositivo que, por si só, é capaz de constituir um novo olhar sobre como as noções de substância e de relação podem ser estruturadas.

Mas afinal, o que faz de uma determinada concepção de mundo uma monadologia? E mais especificamente, uma monadologia leibniziana? Uma boa intuição é compreendê-la por meio da ideia de rede, na qual haveria a articulação entre diferentes elementos, sendo que nenhum deles estaria imune aos demais. Todavia, precisaremos tornar mais clara a natureza desses elementos considerados individualmente, para que possamos justificar como o viés para a ideia de conexão, vislumbrada acima, venha a se alicerçar.

No Discurso de Metafísica (DM), escrito por volta do ano de 1686, Leibniz faz referência à substância individual¹ concebendo-a à luz da conexão entre o sujeito e seus predicados, dizendo que “(...) a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção.” (LEIBNIZ, DM, p. 16/7). Desse modo, podemos concluir que a relação entre o sujeito e seus predicados é a de inerência, ou seja, que a substância individual deve contemplar *a priori* tudo o que a ela diga respeito, seja necessariamente, no que concerne às proposições idênticas, seja virtualmente, quanto aos predicados não compreendidos de forma expressa nesse sujeito.

¹ Embora no decorrer deste trabalho tenhamos tomado os termos substância individual e mônada como sinônimos, Leibniz os utiliza separadamente em momentos distintos de sua obra. O primeiro refere-se a textos temporalmente anteriores em que Leibniz expõe as bases de sua visão metafísica, sendo esse o caso do *Discurso de Metafísica* e da *Correspondência com Arnauld*, escritos por volta do ano de 1686. O segundo aparece em uma fase mais madura, na *Monadologia*, de 1714, em que mais do que justificar os pressupostos, Leibniz parece ter interesse em apresentar o escopo de um sistema monadológico já concebido. Como ressaltado por Tessa MouraLacerda na apresentação do livro *Discurso de metafísica e outros textos* (2004): “Não se pode afirmar sem ressalva que a noção completa de substância seja equivalente a mônada simples. Se o Discurso de Metafísica, a Monadologia (...) são textos de síntese das grandes teses metafísicas de Leibniz (...) é preciso tomar o cuidado de ler as diferenças que eles guardam entre si como diferenças, para não enrijecer um pensamento vivo.” (DM, MON, p. XXI).

Isso ocorre porque a mônada expressa o universo a seu modo, devendo-se ressaltar, entretanto, o fato de tratar-se de um mesmo universo. Assim, a diferença entre elas deve ser vislumbrada pela forma como estas vêm a expressar os seus acontecimentos que, como o próprio termo designa, refere-se a algo de índole interna. Leibniz visualizará suas mônadas como um espelho do universo, compondo cada uma à sua maneira, de acordo com aquilo que lhe aparece como claro ou obscuro, uma visão sobre esse mesmo universo, “(...) quase como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha.” (idem, p. 18).

Diante disso, teríamos os pressupostos básicos que fazem com que a monadologia leibniziana mostre-se inovadora quanto às visões tradicionais de Aristóteles e Descartes. Aristóteles, ao considerar “que a substância se entende segundo dois significados: (a) o que é substrato último, o qual não é predicado de outra coisa, e (b) aquilo que, sendo algo determinado, podem também ser separável, como a estrutura e a forma de cada coisa” (ARISTÓTELES, MET, 1018a25, p. 217), indicaria por meio dessas duas acepções a constituição de uma relação hierárquica entre substrato e qualidade, balizadora das dificuldades metafísicas, que Leibniz busca superar. Assim, o holismo monadológico de Leibniz abriria portas para o questionamento de uma pretensa separabilidade essencial entre as coisas que compõem o mundo.

Esse ponto é o referencial para a crítica a Descartes quanto à radical distinção entre a *res cogitans* com relação a tudo que lhe é exterior, ou seja, a *res extensas*, uma vez que como destacado por Descartes nas *Meditações* (MED), escritas em 1628, haveria uma distinção real entre alma e corpo, ao afirmar que embora a alma perceba possuir um corpo ligado a ela da forma mais próxima, esta tem uma ideia clara e distinta de si, enquanto coisa pensante, não extensa. Por outro lado, constitui uma ideia distinta do corpo enquanto apenas uma coisa extensa, não pensante. Em suas palavras: “Pelo que é certo que sou realmente distinto do meu corpo e posso existir sem ele.” (DESCARTES, MED, p. 207).

Enquanto distinção metafísica, tal oposição entre a visão tradicional e a monadologia de Leibniz resultará em divergências quanto aos fundamentos do mundo físico. Esse é o caso da compreensão cartesiana mecanicista do real a partir de um Deus *ex-machina*, ou seja, de uma espécie de existência independente e totalmente autônoma do mundo físico quanto ao metafísico, diferente de Leibniz, o qual primará pelo uso do conceito de força, que considerando sua fundamentação metafísica, seria

diferente da pura extensão proposta por Descartes, constituindo, em fato, a base para o funcionamento articulado e integrado de todo o mecanismo do real.

Mas o que permite considerar que as mônadas, enquanto acontecimentos, não possam constituir um todo maciço e fechado, marcado por um total fatalismo nas relações estabelecidas entre elas? A resposta virá como veremos em maiores detalhes ao longo deste trabalho, no duplo caráter, de necessidade e contingência, destas. Por meio de uma distinção entre as decisões de Deus, tomadas em virtude de Seu intelecto e as que Este segue pela Sua vontade, Leibniz estipula uma espécie de teia entre possibilidade, compossibilidade e necessidade. Para ilustrar tal tese este² não pode prescindir da distinção entre o absolutamente necessário, como aquilo cujo contrário envolve contradição, e do necessário *ex hiphotesi*, cujo oposto não a implicaria. Essa seria a base para a compreensão do que se define como contingente, cujos fundamentos não estariam no intelecto divino, mas sim em Sua vontade, ou seja, no escopo dos Decretos Livres de Deus. Por isso, o fato de certos acontecimentos terem se efetivado ao invés de outros, não tem demonstrada sua impossibilidade neles mesmos, mas sim no primeiro desses Decretos, de fazer ou efetivar sempre o mais perfeito e, conseqüentemente, na série do universo, que seria resultado desse propósito inicial.

Desse modo, Leibniz conserva a plausibilidade da fala sobre os possíveis ou virtuais, que se efetivariam na série do mundo, ou seja, no todo que é o universo, de acordo com seus graus de perfeição. Essa série de coisas, ou seja, o mundo mais perfeito possível constituiria ainda os contornos do que se define como compossível, podendo tal conceito ser visualizado como a melhor conjunção dos possíveis, em função do estabelecimento da maior perfeição atingível de um todo.

Advém dessa compreensão que a realidade seria composta por substâncias individuais ou mônadas que passariam da condição de virtualidade à realidade em função de seu grau de perfeição e de compossibilidade, exceto a mônada criadora, Deus, cuja possibilidade já pressuporia, de antemão, a existência. Todavia, o sistema leibniziano tornaria impraticável a perfeição desse mundo composto de mônadas se a ação de expressão do mundo inerente a elas, também não fosse representativo dessa ordem. Vimos que a existência das mônadas é condicionada ao mundo ou série de coisas que elas compõem, por isso, as relações nesse contexto são tidas como

² Correspondência com Arnauld, de 1686.

intramundanas, uma vez que qualquer mudança na forma como Deus concebe o real implicaria em uma modificação na constituição individual destas e, conseqüentemente, na expressão pro elas desse todo.

Além disso, tal suposição traria conseqüências para a escolha feita por Deus para a passagem de algumas da condição de virtualidade à de existência. Assim, podemos perceber que a fala sobre relações deve considerar, como nos diz Leibniz, que “(...) nunca uma substância particular atua sobre uma outra substância particular, e tampouco padece, se os eventos de cada uma são considerados apenas como conseqüência de sua simples ideia ou noção completa.” (ARN, p. 30). Por isso, as ações e paixões das mônadas sustentar-se-iam apenas na base de um contraste ou de compensações entre uma melhor ou pior expressão de seus acontecimentos, no contexto de uma harmonia da série de coisas previamente estabelecidas por Deus. Desse modo, Deus seria a razão suficiente para todos os acontecimentos inerentes às mônadas, bem como para as relações estabelecidas nesse contexto que, como vimos, não podem ser compreendidas como diretamente dependentes da individualidade delas.

Tal esquematização da concepção monadológica de Leibniz abre espaço para que avaliemos se a partir da horizontalização da concepção de substância, seria possível sustentar olhares monadológicos por um outro viés. Em outras palavras, a questão está em compreender em que sentido precisamos estar vinculados a uma concepção de necessidade interna para a afirmação de uma realidade monadológica. Nesse sentido, poderíamos avaliar a viabilidade de um discurso sobre conexões que prescindisse da harmonia pré-estabelecida de Leibniz, ou seja, de nexos necessários, e se amparasse em outros pressupostos que potencializassem tais relações, mas que se dariam pelo viés da contingência. Além disso, poderíamos avaliar até que ponto o conceito de substância, para a sua sustentação, demanda a vinculação aos acontecimentos. Talvez fosse possível compreender as mônadas de uma forma tal a não nos comprometermos com a inerência de seus predicados, ou seja, tomando-os por um modelo de predicções virtuais concernentes às relações localmente e contingentemente procedidas. Nesse caso, conseguiríamos potencializar a fala sobre possibilidades e assim abrir caminhos mais largos para o estabelecimento de possibilidades.

Esse é o caso das visões monadológicas de Gabriel Tarde, Alfred N. Whitehead e Bruno Latour. Em Tarde, a mônada leibniziana é concebida como o

infinitamente pequeno, sendo estes os verdadeiros seres da natureza. Tal monadologia promove uma espécie de espiritualização do corpo, chegando assim a uma visão denominada de psicomorfista. Por ela, as transformações ou mudanças no mundo seriam fruto das ações dessas mônadas, que teriam como propulsores as crenças e desejos inerentes a cada uma delas. A consequência dessa concepção, que demonstra a negação de pressupostos fundamentais do sistema leibniziano, é que as mônadas de Tarde teriam a luta ou o conflito como base de sua ação no mundo.

Em Whitehead, poderíamos afirmar a construção de uma espécie de monadologia de entidades atuais, que representaria a efetivação das potencialidades de que seria feito o mundo. Pode-se dizer que o sistema whiteheadiano adota o modelo platônico como referencial dos processos de constituição do real, uma vez que aquilo que se afirma como atual, suas mônadas, existiriam apenas enquanto participantes de outra estrutura subjacente, que seriam os objetos eternos. Whitehead concebe as mônadas tendo como foco de existência no mundo a realização de apreensões, sendo estas imprevisíveis e dependentes das decisões inerentes a cada uma delas, isto é, do processo de concreção de que elas seriam parte na constituição do real.

Em Latour, perceberemos a presença de um direcionamento semelhante para a sua monadologia ao oferecido por Tarde. Em vez de lutas, teremos a negociação como palavra de ordem. Ao invés do infinitamente pequeno, notaremos uma monadologia não substancial, de forças que se aliarão constituindo redes, visando resistir à ação das outras mônadas. Esse seria efetivamente um caminho em que o caráter relacional se afirmaria como uma necessidade própria a cada uma dessas mônadas, em busca de sua sobrevivência, de vitórias.

Assim, oporíamos, de acordo com Deleuze (2011), as clausuras às capturas, por meio de um discurso afirmativo da inerência leibniziana, através da imagem da casa barroca, fechada e sem janelas, leibniziana, com um da contingência, isto é, da abertura, dessas monadologias contemporâneas. Pela compreensão das especificidades de cada uma delas, poderíamos tentar estabelecer alguns aspectos de congruência com a visão de Leibniz. Nesse ínterim, perceber-se que a confrontação se dá em função de alguns conceitos comuns balizadores do discurso monadológico tais como: materialidade, prioridade, relações, holismo e compossibilidade; o que nos será útil no propósito de elaboração de uma caracterização em termos gerais sobre o que define um sistema como uma monadologia.

Além disso, essa discussão será o ponto de partida para percebermos em que sentido, em uma monadologia, a fala sobre a oposição entre relações internas e externas se coloca, bem como, se é que isso é possível, em que termos um diálogo conciliatório poderia ser delineado. Nesse aspecto, as contribuições de Quine serão de grande valia. Relações internas parecem estar vinculadas à ideia do que é intrínseco, essencial, conforme esclarecimentos ofertados por Ewing (2012) ou que, de alguma maneira, realiza algum tipo de constrangimento entre as partes, de acordo com Schaffer (2010a). Por outro lado, relações externas seriam sinônimo de abertura, contingência e possibilidade. Além disso, por esse discurso, parece haver uma pressuposição de que há partes, conforme Schaffer (2010). Entretanto, precisaremos analisar a necessidade e viabilidade de sustentação desse compromisso.

Deve-se ressaltar, ainda, que tanto internas quanto externas, estarmos nos referindo a relações. Ora, estas pressupõem conexões que por sua vez, podem ser indicativas de um todo. Assim, a fala sobre relações internas ou externas, bem como sobre partes, é subsidiária de uma discussão de fundo sobre a afirmação ou não de teses holistas. Se esse todo for prévio às partes, poderemos vislumbrar como decorrente dele a internalidade de todas as coisas, bem como a existência de partes, sem necessariamente precisarmos nos comprometer com o que estas últimas são, numa concepção de mundo gelatinosa (*gunky*), conforme salientado por Schaffer (2010). Esse percurso nos direcionará de Ewing à Schaffer, isto é, dos sentidos comuns quanto ao que constitui uma relação interna à defesa de um monismo de prioridade, que pressupõe a anterioridade do todo quanto ao que se considera parte.

Vale a pena verificar se as ramificações dessa discussão monadológica, esboçadas do ponto de vista metafísico, podem fazer-se presentes em outros campos, de maneira subsidiária. Isso nos levará a W. V. O. Quine e sua crítica aos dois dogmas do empirismo, além da afirmação de uma teia de crenças, no âmbito semântico e epistemológico. Talvez o compromisso ali presente com as ideias de significado, crença, verdade e justificação amarre tais conceitos por um outro viés, sem com isso implicar na impossibilidade de que as mesmas consequências quanto ao que no âmbito da metafísica é definido como substância, suas características, relações, possibilidade, compossibilidade e holismo, coloque-se de maneira igualmente pertinente. Em suma, talvez nem só questões como aquelas associadas à substancialidade possam ser pensadas e vividas monadologicamente.

Este trabalho inaugura uma pesquisa sobre monadologias em geral, suas características, suas potencialidades e suas variações. Não pretende exaurir todo uso das ideias de monadologia nos séculos XX e XXI. Basta mencionar, por exemplo, as mônadas com janelas de Husserl ou a monadologia orientada a objetos de Harman que não serão tratadas aqui. Não obstante, o trabalho pretende oferecer um início de discussão sobre a fecundidade da ideia mesma de monadologia e como ela aparece sob diversas formas na filosofia recente.

Capítulo I - Substâncias e relações em Leibniz

Substratos e acontecimentos: Aristóteles *versus* Leibniz

Para os propósitos de reflexão sobre o que venha a ser o conceito de substância em Aristóteles, temos de considerar que este se insere em um contexto mais amplo, que se refere a um questionamento sobre a natureza da metafísica. Segundo Barnes (2009), a busca aristotélica por essa fundamentação passa necessariamente pela compreensão do objeto de análise dela. Ao vislumbrar a metafísica enquanto estudo do ente enquanto ente, um dos sentidos que Aristóteles dá a essa investigação, Barnes levanta a pergunta acerca do significado de “ente”, conforme exposto acima. A conclusão é que este toma como elemento norteador aquilo que existe. Assim, a investigação metafísica buscaria vislumbrar o estudo do ente enquanto existente. Como nos diz Barnes: “os metafísicos, então, ao estudarem o ente enquanto ente consideram as entidades em geral – tudo o que existe – como seu domínio e concentram-se no fato de que os itens no interior do domínio *existem*.” (BARNES, 2009, p. 108).

Ao refletir sobre os atributos das entidades enquanto entes, Aristóteles conclui que a unidade ou unicidade seria esse traço, pois tudo que existe seria *uma* coisa. Tal conceito de unidade é melhor focado à medida que Aristóteles afirma que cabe à metafísica o estudo das verdades que valem para tudo o que é comum a todos, e que por isso seriam verdadeiras do ente enquanto ente. Todavia, a problemática aristotélica mostra-se ainda complicada, uma vez que as verdades que valem para tudo não poderiam ser encontradas em um gênero específico, ou seja, não haveria nada como esse gênero do todo, já que as ciências têm seus objetos definidos por recortes específicos. Por isso, torna-se necessário compreender a maneira como deve ser procedido o estudo do ente enquanto ente. A resposta encontrada, mesmo diante da dificuldade que a própria questão da homonímia impõe, pelo fato de um ente poder ser tomado de várias maneiras, está na afirmação de que os diferentes sentidos em que as palavras são tomadas só podem ser pensados à medida que há uma referência de fundo, ou seja, haveria algo como um significado focal. Segundo Barnes, “uma palavra tem significado focal se é usada de várias maneiras, uma das quais é primária,

e as outras derivativas, sendo que as explicações da maneira derivativa contêm a explicação da maneira primária.” (idem, p. 115).

Desse modo, a ciência da metafísica aristotélica consideraria os diversos sentidos pelos quais as coisas existem, mas sem perder de vista, ou mesmo focando o ponto de partida para todos esses diferentes sentidos. Essa conclusão será de grande utilidade, pois a relação entre esse sentido focal e os derivativos irá constituir, como veremos, o norte para a compreensão da definição de substância aristotélica, bem como para vislumbrarmos como ele estrutura as relações entre o que é focal e o que não é.

Podemos perceber no Livro VII da *Metafísica* (MET), com a menção de Aristóteles aos vários sentidos que o termo “ser” toma, a preocupação em definir que tipos de entidades existem e como elas existem. Por exemplo, o ente tomado como o “que é” (MET, 1030a20, p. 299) de uma coisa, isto é, a individualidade, ou melhor, a substância, representaria uma categoria e, por outro lado, a qualidade, a quantidade ou qualquer outro dos demais predicados seriam referentes aos demais sentidos ou às categorias que o ente pode tomar. Por esse caminho, conclui-se que haveria tantas categorias quantos sentidos ou maneiras³ de ser possam ser estabelecidas. Tal separação, como nos diz Barnes, parte da suposição que dentre os diversos gêneros catalogáveis haverá algum que é supremo. As categorias estariam definidas em função dos sentidos que o termo “existir” pode tomar.

Por isso, considera-se, ainda, que um desses sentidos será substancial, enquanto os demais serão acidentais, derivativos. Para saber a que categoria pertence um existente bastaria, então, analisar o que está envolvido na existência dele. Barnes menciona que no pensamento aristotélico há ainda outro método de redução que parte da consideração da definição do que é ser um ente. De qualquer modo, é importante notar que ambos são métodos de redução, de significado focal e por isso, nos direcionam para o que poderíamos compreender como um sentido primordial do ente, substância, e outros derivativos, predicados.

A definição sobre como as substâncias existem demarcará um ponto importante sobre como se estabelece a relação entre estas tomadas em seu sentido primário e no sentido derivativo, além de mostrar que o contexto da metafísica de

³ É notória a distinção com relação a Leibniz, usando a terminologia de Deleuze (2011), quanto à forma como o termo “maneira” é tomado, referindo-se à substância segunda em Aristóteles e as características fundamentais das mônadas leibnizianas.

Aristóteles é também o do diálogo com o seu mestre Platão. Desse modo, veremos que Aristóteles não tinha uma preocupação de proceder a eliminação de entes, como é o caso das entidades abstratas, ao utilizar o método do significado focal. Como nos diz Barnes, utilizando o conceito de justiça:

O ponto que ele divergia de seu mestre era no modo ou maneira de existência que ele atribuía à justiça: para Platão, a justiça goza de existência eterna e independente própria das Formas; para Aristóteles, a justiça existe na medida em que algumas substâncias são justas. A justiça tem uma existência parasitária, não uma existência independente; mas isso não é o mesmo que dizer que a justiça não existe de maneira alguma. O fenômeno do significado focal permite-nos atribuir uma existência derivativa a certos itens - ele não nos incentiva a negar-lhes a existência, bem pelo contrário.” (idem, p. 122).

Poderemos perceber, ainda, pelo exemplo da matemática dado por Barnes, que a existência separada das substâncias parece ser, na verdade, baseada em um tipo de abordagem ontológica que Aristóteles não considera prioritária. Se for procedida a redução pelo caminho correto, esta nos levaria a concluir que o que tendemos a compreender como substâncias abstratas, seriam na verdade, entidades derivativas, ou seja, substâncias utilizadas em seu sentido segundo.

Barnes afirma que para Aristóteles não é necessário que haja algo em separado dos objetos sensíveis, havendo na verdade apenas modos distintos em que esses objetos são tomados. A ontologia pressuposta é apenas a ontologia inerente à abordagem. Assim, usando uma expressão de Barnes, a questão sobre qual o *status* da existência dos objetos matemáticos, abstratos, é respondida pelo que se poderia denominar de “uso adjetivo e de uso substantivo”. O primeiro seria aquele que se refere ao modo como as coisas perceptíveis são tomadas: por exemplo, duas galinhas mais três galinhas, comporiam um total de cinco galinhas. O segundo se referiria ao uso feito na aritmética: $2+3=5$. Por isso, seria o uso substantivo que nos faria supor que números são substâncias separadas ou independentes.

Concluindo o argumento, teríamos que na visão aristotélica o uso adjetivo dos numerais seria primário, sendo esse o único de que os aritméticos precisariam. Barnes conclui: “Ora, se os aritméticos ao falarem sobre números estão na verdade falando sobre gatos e tapetes; a existência dos números refere-se ou têm foco na existência de objetos perceptíveis.” (idem, p. 128). Em outras palavras, números seriam unidades, pois se refeririam a objetos, constituindo estes então o sentido primário de substância, que permitiria aos matemáticos abstraírem e o utilizarem como feito por meio da aritmética, ou seja, tomando-os em seu sentido secundário.

Desse modo, percebemos o que qualifica um ente como substância primeira, que seria o fato desse ente ser ontologicamente primário, ou seja, cuja existência pode ser explicada sem que apele a nada além. Todavia, precisamos compreender o que faz de alguns entes e outros não, itens primários na abordagem ontológica. Isso seria assegurado, segundo Barnes, pela afirmação aristotélica de que substâncias são itens individuais, um “isto”, sendo ainda, capazes de receber definição, ou seja, de serem separáveis dos demais itens do mundo. Esse seria o sentido do *tódi ti* aristotélico, ou seja, Este tal e tal que também é separável. Assim, como nos diz Barnes: “uma substância é qualquer coisa que possamos referir-nos com uma frase apropriada da forma “Este tal-e-tal” ou “Este F”; e este modo de referência é o modo que seleciona a substância *como* uma substância.” (idem, p. 132). Em outras palavras o “Este” responderia a exigência da individualidade e o “tal-e-tal” à necessidade de ser definível e separável. O fato desse “tal-e-tal” ser separável denota a preocupação de que tais itens sejam ontologicamente básicos, ou seja, que suas existências possam ser explicadas sem o apelo a qualquer outra coisa.

Entretanto, só teremos uma compreensão completa do que venha a ser a substância aristotélica se nos reportamos à questão sobre que espécies de itens podem ser assim tomados. Por esse caminho, vislumbraremos como Aristóteles analisará a matéria (*hylé*), a forma (*morphé*) e o composto de ambas (*synolom*), como possíveis candidatos ao *status* de substância primeira. Aristóteles diz:

A substância é entendida, se não em mais, pelo menos em quatro significados principais: considera-se que substância de alguma coisa seja a essência, o universal, o gênero e, e em quarto lugar, o substrato.

O substrato é aquilo de que são predicadas todas as outras coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma outra. Por isso devemos tratar dele em primeiro lugar, pois sobretudo o substrato primeiro parece ser substância. E chama-se substrato, em certo sentido, a matéria, noutro sentido a forma e num terceiro sentido o que resulta do conjunto de matéria e forma. (MET, 1029a1, p. 291/2).

Aristóteles concluirá então que, em certo sentido, matéria, forma e o composto de ambas são substância, pois compreenderiam o sentido do substrato, ou seja, daquilo que pode receber predicados. Entretanto, como anunciado por Barnes, é impossível que os materiais sejam substâncias. Primeiro, pelo fato deles não serem um “isto”, ou seja, não serem individuados, e quando individuados, esta ser imprópria, ou seja, inadequada para a designação do que é efetivamente substância. Além disso, na filosofia aristotélica, materiais seriam poderes, e poderes entidades

derivativas, ou seja, potencialidades de algo, sendo esse algo as substâncias. Assim, materiais seriam acidentes das substâncias. Além disso, as substâncias seriam atuais, pois não demandariam qualquer potência para se efetivarem, enquanto materiais seriam potenciais, pois demandariam as atualidades, substâncias primeiras, para existir.

Quanto à forma (*morphé*), esta designaria a substância, mas não seria substância primeira. Aristóteles fundamentaria essa afirmação com base na ideia de que a forma, enquanto universal, seria comum a mais de um indivíduo, Aristóteles diz:

Na realidade, parece impossível que algumas das coisas predicadas no universal sejam substâncias. Com efeito, a substância primeira de cada indivíduo é própria de cada um e não pertence a outros; o universal, ao contrário, é comum: de fato, diz-se universal aquilo que, por natureza, pertence a uma multiplicidade de coisas. (MET, 1038b5, p. 346-7).

Barnes salienta, tentando ratificar o argumento de Aristóteles, que: “Universais são itens introduzidos por predicados – por expressões, como nós diríamos “(...) é belo”, “(...) é grande”, “(...) é humano”, “(...) é idêntico a si mesmo”, e tais itens, que nós poderíamos chamar de beleza, grandeza e assim por diante, manifestamente são indivíduos.” (2009, p. 139). Para Aristóteles, a existência de Universais seria derivativa, por exemplo: a beleza existe enquanto há coisas belas. Em outras palavras, a beleza tem seu foco na existência de outros itens. Há ainda que se ressaltar uma certa inexatidão no uso do termo forma na obra aristotélica, o que faria com que fosse perdido o poder de designação desta. Isso teria ocorrido, como nos diz Barnes, pelo fato de a substância ser considerada como o composto de matéria e forma, tendo estas essencialmente como referencial de designação o sentido de material e formato. Todavia, ao longo da obra aristotélica o termo forma, assim como matéria perdem essa referência original, como no exemplo dado por Barnes: “Assim, o gênero a que um animal pertence pode ser chamado de sua matéria, sendo que sua forma é dada por suas diferenças; e o contraste entre corpo e mente é tomado como um exemplo do contraste entre matéria e forma.” (idem, p. 140).

Além disso, a forma, enquanto *morphé*, não cumpriria o requisito de separabilidade na definição e, ao mesmo tempo, conservação do aspecto da individualidade, inerentes às substâncias primeiras. Isso porque em um sentido, dois indivíduos possuem a mesma forma, todavia em um outro, pode ser dito destes que possuem formas distintas. O exemplo citado para ilustrar essa dificuldade faz menção

a dois homens que infortunadamente sofrem de um mesmo mal, a escarlatina. Esses dois indivíduos, em um sentido teriam a mesma forma, pois o termo “homem” pode designar qualquer deles: Sócrates ou Cálías. Todavia, como nos diz Barnes, “Sócrates pode morrer antes de Cálías, de modo que esta instância particular da forma homem perece, ao passo que aquela persiste.” (idem, 140). Desse modo, a forma individual seria, em algum sentido, variável quanto a dois indivíduos de uma mesma espécie, justificando o argumento de que a *morphé* ou forma, no sentido de formato, não seria substância primeira.

Por último, resta saber se a substância não poderia ser compreendida enquanto *synolom*, ou seja, o composto de matéria e forma. Em certo sentido, o *synolom*, como nos diz Reale, (1990) representaria o melhor caminho para podermos designar que tipos de itens são substâncias. Todavia, isso parte da consideração da forma, não pelo caminho platônico, mas sim enquanto *ousia*. Nesse sentido, segundo Barnes, “a essência de algo consiste naquelas suas características das quais todas as suas outras características dependem de alguma maneira.” (idem, p. 142). Além, disso para termos conhecimento de qualquer coisa no mundo, teríamos de nos reportar ao que essas coisas são em sua essência real.

Barnes ressalta que a essência tomada enquanto *ousia* indica o mesmo termo que Aristóteles se utiliza para referir-se às substâncias. Entretanto, a forma enquanto *ousia* não poderia existir separada dos indivíduos, ou seja, sem que se faça referência ao todo ou ao *synolom* que constitui cada indivíduo, matéria e forma. Em outras palavras, a afirmação da essência só é possível se houver indivíduos a que estas essências possam ser apontadas. Nesse sentido, vale notar a observação de Barnes (idem, p. 141), segundo a qual Aristóteles identifica substâncias como se referindo a “objetos físicos ordinários de tamanho médio”, (idem, p. 141), ou seja, às coisas que estão diante de nós. Isso ocorreria porque seriam esses objetos os que atuariam efetivamente como melhores guias para que cheguemos ao conhecimento da essência, isto é, da substância enquanto substância primeira.

Percebemos então, como salienta Barnes, uma relação entre metafísica e epistemologia na visão Aristotélica sobre substância⁴, uma vez que:

se substância e essência estão conectadas, então termos substanciais não apenas designam as entidades metafisicamente básicas – eles também

⁴ Há uma semelhança com Leibniz nesse ponto, uma vez que defenderei a visão quanto às mônadas segundo a qual “*je suis donc je sais*”, ou seja, de que a existência é definidora entre outras coisas do que é a substância tomada epistemologicamente.

selecionam as entidades que são primeiras em relação ao conhecimento. O que é primeiro no ser também é primeiro no conhecimento.” (idem, p. 143).

Corroborando o argumento, vemos que Aristóteles diz: “Ora, o termo “primeiro” entende-se em múltiplos significados, mas a substância é primeira em todos os significados do termo: (a) pela noção, (b) pelo conhecimento e (c) pelo tempo.” (ARISTÓTELES, MET, 1028a30, p. 289). Assim, poderíamos concluir, voltando ao início desse itinerário sobre o que é substância, que a prioridade no conhecimento é o tipo de primazia que o significado focal introduziu, ou seja, que direcionou Aristóteles para a descoberta da substância primeira. Desse modo, para sabermos o que é a substância primeira de algo temos de saber o que é primeiro do ponto de vista do conhecimento.

Desse modo, vemos que a resposta aristotélica quanto ao que seria substância parte da consideração a respeito do que ela é, do que a qualifica como sendo o que ela é, bem como de que espécies de itens seriam possuidores dessas qualificações. Percebemos, então, que a substância seria o substrato, ou seja, a categoria primordial, da qual todas as demais tomariam como referência para existir. Quanto ao que qualifica a substância como sendo o que ela é, teríamos o “isto” que é definível e separável, além de percebermos que a *ousia*, ou essência, seria a característica primordial dos entes que seriam substanciais, sendo ela compreendida como uma espécie de característica primordial, a partir da qual todas as outras seriam dependentes.

Podemos concluir que a preocupação metafísica primordial de Aristóteles direciona para a pergunta sobre a substância, e que essa por sua vez, é compreendida na base da diferença entre o que é ou não essencial. Tal diferença será fundamental para que possamos compreender que a ideia de relação nesse contexto aristotélico se dá entre o substrato e seus predicados, ou seja, entre o que é e o que não é primordial, fazendo com que a relacionalidade seja concebida de modo subsidiário em comparação com o que é o substrato.

Além disso, o que não se refere à substância primeira, ou seja, o que não é substancial, só pode existir à medida que toma como base o que é. Por outro lado, a substância primeira existe de forma totalmente independente de seus predicados, constituindo o todo dessa relação um processo que poderia ser compreendido como de natureza assimétrica. Tal assimetria será de fundamental importância para que

possamos perceber o contraste com a visão de substância concebida por Leibniz, por meio do que ele denomina de acontecimento. Além disso, veremos que a diferença na forma como Aristóteles e Leibniz concebem o conceito de predicado trará consequências importantes para um tema bastante sensível, concernente ao Princípio de Individuação.

Alma e corpo: Descartes *versus* Leibniz

Em Descartes, o texto das *Meditações sobre a Filosofia Primeira* (MED), escrito em 1641, aparece como referencial para a compreensão do conceito de substância. Veremos que o *status* diferenciado da alma quanto ao corpo, abrirá caminho para que possamos concluir pela existência de pelo menos duas substâncias como base para o real: a *res cogitans* e a *res extensas*. No que concerne à natureza da substância, Descartes, como Espinosa, entende que a substância é *causa sui*, e que não depende de mais nada para existir (DESCARTES, PF, p. 51).

A descoberta da alma como substância parte da constatação dos nossos sentidos como fontes de dúvidas e de enganos. Descartes admite que podemos nos enganar a respeito de muitas coisas, algumas dessas falhas sendo percebidas de forma mais nítida e outras apenas vistas por um olhar mais aprofundado. Embora haja essa diferença de nível, a constatação cartesiana, como dito, é a de que os sentidos constituem a fonte ou base para todos esses pretensos conhecimentos que, apesar de parecerem maximamente indubitáveis, mostram-se, se vistos em seus pormenores, como equivocados. Diz Descartes: “Porém, descobri que eles por vezes nos enganam (os sentidos), e é de prudência nunca confiar totalmente naqueles que, mesmo uma só vez, nos enganaram.” (MED, p. 107).

Como complemento dessa análise cartesiana, coloca-se como foco para a dúvida até mesmo as semelhanças e diferenças entre o sono e vigília, pelo fato de não haver nos sonhos uma distinção clara entre os objetos destes e o que ocorre quando estamos efetivamente acordados. Além disso, as verdades da aritmética e da geometria parecerão também dubitáveis, se partirmos do pressuposto de que Deus é enganador ou que ao invés disso, exista um gênio maligno que tem como desígnio fazer com que sempre venhamos a nos confundir.

Esse é o ponto de partida para que se inicie uma espécie de suspensão do juízo radical, levando ao extremo o foco daquilo que se pode colocar em dúvida. Descartes

parte do princípio de que, se não é possível distinguir o que é certo daquilo que não é, deve-se então colocar tudo sob suspeita por um momento e por esse caminho, buscar a via por meio da qual esses questionamentos generalizados não possam ser mais sustentados. O cenário construído por Descartes é então o de dirigir suspeição sobre todos os elementos que atuaram tradicionalmente no mundo escolástico como fundamentos do conhecimento, visando encontrar outro referencial que possua características de maior solidez. Como nos diz Markie (2009): “ele (Descartes) quer responder ao ceticismo, e quer fazer isso no interior do fundacionalismo, a visão de que todo nosso conhecimento começa com algumas crenças auto evidentes, que não são evidenciadas por quaisquer outras, mas que ainda assim fornecem nossa justificação para todo o restante daquilo que sabemos.” (MARKIE, 2009, p. 173). É nesse contexto que a reflexão cartesiana nos leva na Segunda Meditação a descoberta do *cogito*, e por consequência, ao que poderia ser compreendido como a primeira substância do pensamento cartesiano:

Pensar? Aqui descubro: o pensamento é; apenas este atributo não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo, isto é certo. (...). Agora não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: portanto, eu sou, por precisão, apenas uma coisa pensante, isto é, um espírito, ou uma alma, ou um intelecto, ou uma razão, termos cujas significações ignorava antes. Porém, sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas que espécie de coisa? Já o disse, uma coisa pensante. (MED, p. 122/3).

Assim, poderíamos concluir, corroborando Markie, que a *res cogitans* afirmasse como a substância fundamental da visão cartesiana, fornecendo as bases para uma nova roupagem da ideia de um fundacionalismo. Examinando as características do pensamento como único elemento sobre o qual a dúvida não seria passível, Markie mostra que as máximas deste, totalmente desvinculadas do corpo, resumem-se à intuição e dedução. A intuição teria como característica primordial a sua “auto-evidência imediata” (2009, p. 176), enquanto a dedução seria a “inferência de algo que se segue necessariamente de outras proposições conhecidas com certeza.” (idem, p. 176).

Por outro lado, o corpo é descoberto enquanto substância a partir do questionamento do elemento de relação desse pensamento com o resto do mundo. Essa análise faz Descartes, por meio do famoso argumento da cera, ratificar que o mundo que é apreendido pelos sentidos, por meio do que esse filósofo denomina de imaginação, é fugaz, transitório ou inconstante e que por isso, apenas o espírito (*res cogitans*) pode conceber confiavelmente aquilo que lhe é exterior. Assim, ao analisar

a cera, a conclusão cartesiana é de que são qualidades permanentes do objeto apenas aquelas fixadas pelo espírito, podendo ser elas reduzidas ao extenso (*res extensa*):

Talvez se verifique aquilo que agora penso, que a própria cera não fosse esta doçura do mel, nem a fragrância das flores, nem esta brancura, nem a figura, nem o som, mas um corpo que ora há pouco me parecia perante os olhos com aquelas propriedades, ora presentemente com outras diversas. Provavelmente era isto o que se passava. Porém, o que é precisamente isto, que eu, desta maneira, me represento pela imaginação? Concentremo-nos e, removido o que não pertence à cera, vejamos o que sobra: pois não é mais que algo extenso, flexível e mutável. (MED, p. 129).

Assim, a conclusão cartesiana é a de que as características da cera apreensíveis pela imaginação podem facilmente se desfazer, e que por isso a correta compreensão do que ela é, bem como de tudo o mais que existe no mundo, deve tomar como base o espírito. Este informa que tudo aquilo que lhe é exterior resume-se à extensão, uma vez que todos os outros atributos podem ser facilmente modificados pela nossa percepção/imaginação. Esse seria então o contexto para a afirmação do corpo (*res extensas*) como substância, uma vez que sua caracterização possuiria uma condição totalmente distinta, dada pela extensão, daquela inerente a *res cogitans*.

Desse modo, da caracterização da *res cogitans* segue-se o estabelecimento de um amplo abismo entre o pensamento e o corpo. A mente seria então de natureza incorpórea, o que faria com que o corpo, outra substância, seja estabelecido como o seu avesso, gerando o importante questionamento acerca de como reestabelecer algum tipo de conexão, de ponte, depois de criado o fosso. Vale ressaltar, como nos diz Cottingham (2009), que a distinção real entre mente e corpo estabelecida por Descartes no âmbito das Meditações seria a tese central cartesiana no contexto da obra citada. Nesse caso, o termo real recebe na filosofia cartesiana uma acepção específica: “estritamente falando, uma distinção real existe somente entre duas ou mais substâncias.” (COTTINGHAM, 2009, p. 285).

Com esse propósito, Descartes sustentará sua argumentação visando provar a existência de Deus, que seria naturalmente o fundamento de tudo, mas que ao invés de fomentar o engano, corroboraria a certeza da verdade. Isso é necessário, uma vez que apesar da descoberta da *res cogitans* e da *res extensas*, ainda é possível que não haja certeza absoluta sobre o todo, caso Deus não exista ou exista e seja enganador. Descartes inicia essa busca pela prova da existência de Deus utilizando suas próprias conclusões em favor daquilo que o entendimento pode compreender mais clara e distintamente. Retomando a primeira via de prova da existência de Deus de Santo

Tomás de Aquino, agora pelo ângulo do sujeito, ele afirma que o sujeito pensante tem em si a ideia desse ser perfeito, que conforme sua concepção, não pode ter procedido do nada, sendo então efeito de alguma causa, que pela sua conclusão só pode ser Deus. Ele diz:

E, quanto mais demorada e cuidadosamente examino todas estas coisas, tão mais clara e distintamente conheço que são verdadeiras. Mas, enfim, que devo concluir disto? Se a realidade objetiva de qualquer das minhas ideias é tanta que tenho a certeza que a mesma não está em mim nem formal nem eminentemente, que não posso por conseguinte ser a causa dessa ideia, segue-se necessariamente que não estou só no mundo, mas que também existe uma certa outra causa, que é causa desta ideia. Ao contrário, se não se encontra em mim uma tal ideia, não terei absolutamente nenhum argumento que me possa dar a certeza da existência de qualquer coisa diversa de mim, uma vez que investiguei tudo muito atentamente e não pude até hoje, descobrir qualquer outro. Todavia, de entre estas minhas ideias, além daquela que me representa o meu próprio eu, sobre a qual não pode haver aqui nenhuma dificuldade, há uma outra que representa Deus (...). (MED, p. 147/8).

Além disso, a tese cartesiana da existência de uma espécie de similaridade de origem da *res cogitans* e da *res extensas* faz com que seja necessária uma outra, que possa, considerando a sua peculiaridade, ser tomada como o fundamento das duas primeiras. Tal semelhança consistiria no fato de que, apesar de serem de natureza completamente distintas, e por isso, não poderem ser reduzidas um à outra, o pensamento, por ser substância, consegue compreender a extensão também como substância:

Porque quando penso que a pedra é uma substância (ou que é uma coisa apta por si a existir) e quando penso que sou uma substância, embora conceba que sou uma coisa pensante e não extensa e a pedra seja uma coisa extensa e não uma coisa pensante, e por conseguinte, a diferença entre ambos os conceitos seja máxima, parece que todavia convém na noção de substância. (idem, p. 151).

Desse modo, o argumento acima mostra-se interessante à medida que posiciona o pensamento e a extensão em um mesmo patamar de realidade. A partir disso, Descartes conceberá que apenas a ideia de Deus não pode provir dele próprio, tendo sido então impressa pelo criador: “(...) como a marca do artista impressa na sua obra (...)” (idem, p. 163), concluindo então pelo postulado da existência deste e consequentemente, tomando-o como uma terceira espécie de substância (*res divina*). Essa tese é corroborada pela própria consideração de Descartes de que ele, enquanto substância finita, não poderia por si só construir uma ideia que seria de natureza infinita, devendo esta provir de uma outra substância, que seria naturalmente infinita, compreendida como Deus.

Além disso, a preocupação com o fato de que esse Deus não seja enganador é afastada por Descartes quando ele conclui que a necessidade de se promover o engano é característica de um ser que possui algum tipo de privação, compensando-a por meio dessa atividade de iludir. Todavia, tal assertiva não pode ser atribuída a Deus, definido como Aquele que tem todas as perfeições: “(...) Por onde é bastante claro que ele não pode ser enganador, visto que é manifesto pela luz natural que toda a fraude e engano dependem de alguma privação.” (idem, p. 164).

Para os efeitos do nosso estudo, a distinção entre alma e corpo assume um papel destacado, uma vez que ela é a base para a concepção de substância subjacente. Essa visão, como nos diz Cottingham (2009), faz com que Descartes responda melhor que Aristóteles a alguns questionamentos de seu tempo sobre a imortalidade da alma, pois sendo a mente totalmente incorpórea, o fim do corpo não implicaria na destruição desta. Todavia, uma dúvida importante coloca-se a partir disso, quanto ao processo de interação entre alma e corpo. Tal questão não encontra em Descartes uma resposta efetiva. Seus discípulos, como é o caso de Arnold Geulincx (1624-1669), vislumbram como consequência das teses defendidas por ele a adoção do ocasionalismo como saída, concebendo que a causa efetiva, eficiente e final, das mudanças e interações ocorridas no mundo, seja entre alma e corpo ou entre os seus diferentes compostos, seria dada pela vontade divina. Desse modo, a ação de um corpo sobre outro seria, em última instância, a ocasião do balizamento por Deus de tal interação. Veremos adiante a crítica de Leibniz a essa visão como consequência da crítica dele a visão cartesiana de alma e corpo.

Outro tema decorrente deste e que também aparece em Aristóteles e Leibniz é sobre o Princípio de Individuação. Se a alma pode existir sem o corpo, parece seguir-se disso que a individuação no contexto cartesiano seria dada pelos próprios atos intrínsecos à mente. Todavia, nesse caso, sem o corpo não haveria subjetividade e a mente seria: “(...) deixada a contemplar ideias meramente gerais e abstratas, como as da matemática.” (COTTINGHAM, 2009, p. 293). Diante disso, a questão fundamental seria sobre como distinguir tais ideias entre si. Veremos que a relação entre alma e corpo em Leibniz toma um eixo distinto do sustentado por Descartes, fazendo com que a resposta à questão sobre a individuação siga outro viés.

Resta ainda sobre Descartes a explanação acerca de sua concepção de ciência, que toma o corpo como fundamento de todos os processos físicos. Nesse aspecto, tornar-se claro como o mecanicismo decorre diretamente da sua visão metafísica. Isso

trará consequências para o diálogo com Leibniz, uma vez que a ideia de um *Deus ex machina* em Descartes será o ponto de partida para a crítica metafísica leibniziana e a constituição da monadologia dela decorrente. Cottingham destaca como no trabalho inicial de Descartes sobre a natureza do homem, os apelos à alma são declarados redundantes:

Um radical reducionismo mecanicista permeia o *Traité de l'homme* composto no início de 1630, e toda uma série de atividades humanas são atribuídas às operações de uma máquina auto movente que, como um “relógio artificial, ou moinho”, tem o poder (*la force*) de operar puramente de acordo com seus próprios princípios internos, dependendo unicamente da disposição dos órgãos relevantes. (idem, p. 299).

Nesse contexto cartesiano, não há a necessidade de que seja postulado nenhum tipo de alma sensitiva ou vegetativa, ou qualquer outro princípio, uma vez que apenas o fogo interno do coração, que não seria diferente do encontrado em outros objetos inanimados seria suficiente para explicar o funcionamento de um grande quantitativo de funções, como o batimento do coração, a digestão dos alimentos, a respiração, o caminhar, etc. De acordo com Cottingham (idem, p. 300), até mesmo algumas funções psicológicas, além das puramente fisiológicas, poderiam ser explicadas mecanicamente, como caminhar e cantar, quando a mente não está atenta para essas atividades. Entretanto, onde existisse essa atenção mental mencionada teria de ser postulada uma função mental que seria unida ao processo maquinário por um ato do Criador. Deve-se destacar, todavia, que o contexto em que esses atos mentais ocorreriam seria apenas, como nos diz Descartes, de um guardador de fontes, que inspecionaria o fluxo das águas para este ou aquele local, mas que não alteraria a quantidade de movimento do sistema. Nesse sentido, Cottingham menciona o caráter duramente eliminatório do mental: “a alma cartesiana, em suma, é mais como um “Deus das Lacunas” de alguns físicos de hoje em dia – invocado apenas como um último recurso, quando o experimentador encontra-se diante de um fenômeno que frustra os poderes explicatórios do cientista.” (idem, p. 301).

Algumas restrições ao escopo de possibilidades do mecânico são dadas por Descartes. Este considerará, a partir do viés dualista, a mente como se referindo mais apropriadamente ao poder de formação de conceitos e de expressá-los na linguagem. Como nos diz Cottingham, Descartes, *No Discurso do Método*, desconsidera a possibilidade de qualquer tipo de máquina responder aos estímulos inerentes ao usuário humano de linguagem, que teria uma capacidade indefinida de retornos

adequados aos diferentes estímulos de seu meio. Todavia, considerando toda a engenhosidade do arcabouço mecanicista cartesiano, a certeza de que Deus não possa criar uma máquina capaz de realização daquilo que se considera como mental é respondido apenas ao nível do provável, afirmando, como nos diz Cottingham: “A resposta de Descartes – e esse é o dilema – é que não podemos absolutamente excluir essa possibilidade. O apelo à flexibilidade e ao escopo da capacidade linguística humana gera um argumento cuja conclusão tem o estatuto apenas de uma esmagadora probabilidade, não de uma certeza absoluta (...)” (Idem, p. 303). Haveria apenas uma certeza moral, reguladora dos nossos comportamentos, ou que possuiria o *status* de certeza similar à que utilizamos em nossas condutas de vida, de coisas que nunca duvidamos, mas que poderiam ser falsas, de que uma máquina em condições de responder a estímulos múltiplos não viria a ser criada por Deus.

A monadologia de Leibniz

Iniciaremos este percurso de fundamentação da monadologia leibniziana invertendo a ordem da apresentação feita até aqui, pelo fato de termos por meio da discussão com Descartes sobre a ideia de alma e corpo, bem como da relação estabelecida entre estes, um ponto de partida adequado para a definição do conceito de substância em Leibniz e a partir disso, estabelecermos um melhor contexto para percebermos como tal conceito mostra-se inovador quanto ao olhar tradicional, tendo Aristóteles como seu representante maior.

Para Leibniz, o erro de Descartes teria sido quanto à visão sobre a natureza da substância corpórea, baseada exclusivamente na extensão, não tendo ele compreendido adequadamente a união entre alma e corpo, e por esse motivo, sustentado uma ideia equivocada quanto ao conceito de substância. Leibniz considera que a noção de força enquanto potência mostra-se bastante elucidativa como pressuposto para sua ideia de substância. Isso porque a força ativa “compreende certo ato que se situa entre a faculdade de atuar e a ação mesma, e implica um esforço. Deste modo, ver-se levada por si mesma a atuar, e para isto não requer ajuda, senão somente a supressão dos obstáculos.” (TRADUÇÃO NOSSA, LEIBNIZ, NSN, p. 457). Ele busca mostrar que apesar da ação envolver o aspecto físico, corporal, a razão fundamental do movimento na matéria é a força que lhe é inerente, tendo esta sido impressa quando da criação desse corpo. Este salienta que a relação entre os

diferentes corpos tem o poder limitá-la e desorganizá-la, todavia esta jamais cessa de atuar. No *Discurso de Metafísica* (DM), Leibniz diz:

Ora, esta força é algo diferente da grandeza, da figura e do movimento, e por aí pode-se julgar não consistir apenas na extensão e suas modificações tudo o que se concebe no corpo, como se persuadem os nossos modernos. Assim, fomos obrigados a restaurar alguns entes ou formas por eles banidos. E parece cada vez mais (embora possam explicar-se matemática ou mecanicamente todos os fenômenos particulares da natureza por quem os entenda), que pelo menos, os princípios gerais da natureza corpórea e da própria mecânica são muito mais metafísicos do que geométricos e pertencem, sobretudo, a algumas formas ou naturezas indivisíveis, como causas das aparências, mais do que à massa corpórea ou extensa. (LEIBNIZ, DM, p. 39/40)

Nesse sentido, fica patente a fundamentação metafísica do corpo na visão de Leibniz, dada por sua ideia de dinâmica. Isso se mostrará mais claro com a análise da questão das formas substanciais, por meio da qual é esclarecida a relação entre alma e corpo. Este concebe tais formas substanciais analogamente à forma como a alma é vislumbrada. Elas compreenderiam o princípio ativo, uma espécie de força primitiva, que moveria os corpos não só atualmente, como também originalmente. Interessante notar que Leibniz distingue essas formas substanciais dos espíritos e das almas racionais, uma vez que estes últimos seriam de uma ordem superior, de maior perfeição.

Novamente, quanto às formas substanciais, Leibniz considera que não há que se falar nem em nascimento, nem em corrupção. Os corpos, segundo ele, passariam apenas por um processo constante de transformações, o que metaforicamente ensejaria a visão comum de vida e morte. Em outras palavras, não haveria transmigração das almas, mas sim um processo constante de dobramentos e desdobramentos.⁵ Além disso, o mecanismo inerente a esses corpos seria o de máquinas naturais, que enquanto tais seriam constituídas por outras máquinas naturais em suas partes mínimas, sendo este todo formador das unidades substanciais. Quanto a isso, Leibniz diz na *Monadologia* “Cada porção da matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas e como um lago cheio de peixes. Mas cada ramo da planta, cada membro do Animal, cada gota de seus humores é ainda um jardim ou um lago” (LEIBNIZ, MON, p. 144, §67).

Tal pressuposto quanto à forma como ocorre a união entre alma e corpo aparece como viés para uma outra crítica à Descartes, que se refere ao processo de

⁵ Vale notar de antemão como a ideia de dobra, explorada por Deleuze em *A Dobra: Leibniz e o Barroco* (2011) será importante para a compreensão da relação entre as mônadas e seus predicados enquanto acontecimentos. Tal questão será discutida mais adiante, ao longo deste capítulo.

comunicação entre estes, e ao ocasionalismo, difundido pelos seus discípulos. Essa visão estaria baseada na ideia, segundo Leibniz, de que Deus outorgaria movimento a um corpo como ocasião do movimento de um outro corpo. Por ela, toda ação de uma substância sobre a outra pressuporia uma intervenção direta divina dando aval para essa interação, ensejando a ideia de um *Deus ex machina*. (LEIBNIZ, NSN, p. 467).

Leibniz também sustenta que Deus tenha um papel fundamental, todavia apenas enquanto criador das almas ou substancias, sendo que estas, pela natureza que lhes seria peculiar, fariam com que todas as suas ações proviessem de seu fundo. Desse modo, o processo de percepção das substancias se daria pela própria natureza representativa destas. Além disso, vale ressaltar que a interação com as demais almas seria sustentada por uma espécie de acordo universal prévio estabelecido por Deus. Tais substâncias, pelo fato de terem como foco o mesmo objeto representativo, cada uma o percebendo a seu modo, comporiam de forma organizada uma totalidade, denominada de universo. Esse processo inerente a essa relação, também ocorreria no que concerne ao contato entre alma e corpo, propiciando a comunicação e a união entre eles.

Leibniz considera que alma e corpo operando de acordo com as leis que lhes seriam peculiares, constituem uma espécie de respeito mútuo, que faz com que o corpo em que se acha localizado o ponto de vista expresso pela alma, pela proximidade que lhe é peculiar, venha a ser expresso mais adequadamente por esta alma, bem como esteja disposto seguindo as leis físicas a partir daquilo que seria demandado por essa alma. Pode-se dizer que essa concepção de Leibniz parte do pressuposto sustentado por ele de que os corpos foram feitos para os espíritos, sendo estes últimos os únicos passíveis do estabelecimento de um contato com Deus.

Vale destacar que nos Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano (NEEH), publicados postumamente em 1764, encontramos elementos que, de uma forma menos conectada às críticas a Descartes, embora tal diálogo ocorra, corroboram com os pressupostos inerentes à concepção leibniziana de alma e corpo, bem como da interação entre eles. Temos, por exemplo, na discussão sobre as ideias, a afirmação de Leibniz de “que a própria alma é o seu objeto imediato interno, mas o é enquanto contém tais ideias, ou aquilo que corresponde às coisas.” (LEIBNIZ, NEEH, p. 81). Quanto ao corpo, Leibniz afirma que jamais estará em repouso, “pois no fundo todo corpo sólido tem um grau de liquidez e todo líquido um grau de solidez, não havendo jamais meios de parar completamente esses turbilhões internos.” (idem, p. 83). Do

mesmo modo, “a alma que lhe corresponde jamais estará sem percepção” (idem, p. 83). Ele afirma que as percepções da alma ocorrem mesmo quando não temos consciência delas “(...) como as pessoas que moram perto de um moinho a água não percebem mais o ruído feito por ele.” (idem, p. 87).

Além disso, é conjecturada uma correspondência exata entre alma e corpo, sendo os acontecimentos dos corpos correspondidos sempre de alguma maneira na alma, mesmo que não nos apercebamos disto conscientemente. Da mesma forma, o corpo responde a todos os pensamentos da alma, racionais ou não, e os sonhos têm os seus vestígios no cérebro, tanto quanto os pensamentos daqueles que estão em vigília. Como consequência dessa impossibilidade de separação entre alma e corpo, segue que “(...) o homem pensa e pensará” (idem, p. 88).

O processo de constituição das ideias é ainda interessante à medida em que demonstra os papéis inerentes à alma e o corpo na elaboração dessas ideias. Leibniz admitirá uma espécie de associação entre estas e as sensações, por isso proporá uma distinção entre ideias e pensamentos, pois, segundo ele, “(...) temos sempre todas as ideias puras ou distintas, independentemente dos sentidos, ao passo que os pensamentos correspondem sempre a alguma sensação.” (idem, p. 89). A partir disso, colocar-se-á a distinção entre as ideias simples, que estão naturalmente no interior do indivíduo e as ideias compostas, que correspondem às associações de ideias que esse indivíduo realiza a partir do contato com o que lhe é exterior. Para ele, ideias simples são aquelas em que a alma projeta uma concepção uniforme, que não pode ser distinguida em diferentes partes. As compostas representariam então o contrário disso. As ideias que vem por mais de um sentido, segundo Leibniz, são ideias do entendimento puro, que, porém, têm relação com o exterior, e que os sentidos fazem perceber. (idem, p. 101). “As ideias simples, que vêm pela reflexão, são as ideias do entendimento e da vontade [pois as percebemos ao refletirmos sobre nós mesmos.]” (idem, p. 103).

Segundo Leibniz, há uma semelhança entre a forma como percebemos as coisas e como elas são realmente, embora nunca possamos afirmar uma identidade, considerando as nossas limitações naturais. A visão comum é a de que ao percebermos algo a partir de um determinado aparato, por exemplo, o tato ou os olhos, podemos ter um tipo de conhecimento, que poderia ser colocado como referindo-se diretamente aos objetos. Nesse sentido, é colocado o problema de Molineux (idem, p. 113), referente ao estatuto das nossas percepções. Tal situação nos

enseja a pensar sobre o caso de um indivíduo cego de nascença, que foi ensinado inicialmente a distinguir um cubo de um globo por meio do tato. Coloca-se a partir disso a hipótese de um milagre ter ocorrido e este recuperado a visão. A questão que surge é se essa pessoa ainda saberia efetivamente distinguir um cubo de um globo ou se ela teria a necessidade de reaprender a partir desse novo contexto em que passou a se encontrar. A resposta de Leibniz é negativa, uma vez que ele supõe uma espécie de nexos interior entre ideias e sensações, que seria garantidor da continuidade dessa capacidade de diferenciação dos dois objetos, não havendo necessidade de construção de um novo processo de aprendizagem. Desse modo, a resposta de Leibniz ao problema de Molineux corroboraria à tese de impossibilidade de separação entre alma e corpo.

Além disso, tal separação implicaria na ausência de movimento da alma, um tipo de parada da alma, para que ela pudesse se unir a outro corpo, ou seja, a separação se faria sem movimento. Tal consequência é depreendida por Leibniz do pensamento de Descartes, corroborando a crítica desse filósofo ao conceito de substância cartesiano. Para Leibniz, tal hipótese é impossível, uma vez que a alma está sempre em movimento, pensando e agindo sempre, estando sempre unida a um corpo, nunca ela o abandonando inteiramente e de uma vez (idem, p. 199). Isso é justificado ainda por meio da harmonia pré-estabelecida, exposta anteriormente por meio do conceito de comunicação, o que explicaria o movimento dos corpos de maneira tal que “(...) uma vez postos em movimento, continuariam por si mesmos, conforme exigem as ações do espírito” (idem, p. 198), bem como justificaria a união existente entre alma e corpo.

Tal visão é ratificada na reflexão sobre o conhecimento, do mesmo texto, no qual é discutida a questão sobre “se um ser pensante pode provir de um ser não pensante e destituído totalmente de razão e conhecimento, tal como poderia ser a matéria.” (idem, p. 439). Leibniz considera nessa análise a “incapacidade da matéria de produzir qualquer coisa por si e de dar a si mesma movimento, por conseguinte seria necessário que seu movimento fosse eterno ou que lhe fosse dado por um ser mais poderoso.” (idem, p. 439). Pela mesma razão, é impossível ao que é imaterial, a alma, produzir-se por si mesma e dar a ela própria seu movimento, fazendo com que Leibniz conclua que alma e corpo devem provir e ter sua operação no universo embasada por uma mesma origem, que seria Deus. (idem, p. 440).

Danowski (2006) traz uma reflexão sobre o papel ocupado pelo corpo no contexto do sistema leibniziano, considerando a visão de substância que lhe seria inerente. A questão fundamental a ser respondida é tomando-se como pressuposto que toda distinção própria às substâncias é qualitativa, ou seja, refere-se ao que é espiritual, então, em que termos poderia ser considerada algum tipo de serventia para o corpo. Vimos que Leibniz, respondendo a Descartes, concorda com a diferenciação de natureza entre alma e corpo, todavia, nega que isso faça com que eles constituam substâncias distintas. Ora, se o conceito de substância leibniziano pressupõe a presença de um corpo, então o processo de expressão e representação de tais substâncias, embora seja de índole interna, considerará o corpo como parte, seja de clarificação ou obscurecimento, dessa expressividade.

Segundo Danowski, se o conteúdo dessas substâncias individuais é o mesmo, ou seja, o mundo, o que constituiria o elemento de diferenciação destas seriam suas zonas e graus de expressividade, mais ou menos claras desse mundo. Por isso, tais substâncias tenderiam em um processo contínuo de aperfeiçoamento, considerando a temporalidade e o modo de evolução do mundo, a uma total identificação entre elas. Essa identificação seria evitada apenas por meio da consideração de que a perfeição de cada substância seria distinta pelo fato de estar aportada em seu corpo. Tal tese é reforçada pela própria ideia de que além de representar a sua alma, cada substância individual representa o corpo que lhe é próprio, bem como os outros corpos que fazem parte desse mesmo mundo. Essa representação corporal implicaria uma existência em termos de um tipo de localização espaço-temporal, que tornaria impossível que uma substância viesse a se confundir com as demais. Danowski ressalta:

Entenda-se: isso não contraria a afirmação de Leibniz de que o que diferencia as substâncias são suas regiões de expressão clara e distinta. De fato, podemos diferenciá-las dessa forma; mas essa diferença só é irreduzível e não meramente passageira porque é expressão de uma ordem irreduzível, a saber a ordem espacial e temporal em que os corpos necessariamente estão inseridos. (DANOWSKI, 2006, p. 120/1).

Deleuze corrobora a importância do corpo na monadologia leibniziana ao dizer que o que justifica a sua existência seria o fato de ser inerente às substâncias individuais leibnizianas a existência de um obscuro, de uma zona que atualmente não é expressiva, partindo desta o sentido e a exigência de um corpo. Segundo ele, o corpo individua à medida que atua como uma espécie de sombra das mônadas quanto às demais. Deleuze afirma: “Não há o obscuro em nós por termos um corpo, mas

devemos ter um corpo porque há o obscuro em nós (...).” (DELEUZE, 2011, p. 148). Por outro lado, o que poderia ser visto aparentemente como uma contradição seria o fato de que o que também justificaria a existência do corpo ser a existência de zonas de percepções claras e distintas:

Em resumo, é porque cada mônada tem uma zona clara que ela deve ter um corpo, constituindo essa zona uma relação com o corpo, não uma relação dada mas uma relação genética que engendra seu próprio *relatum*. É por termos uma zona clara que devemos ter um corpo encarregado de percorrê-la ou de explorá-la do nascimento à morte. (idem, p. 148).

A síntese entre o obscuro passivo e o claro ativo quanto ao corpo seria resolvida por uma espécie de continuidade entre eles. Segundo Deleuze, as pequenas percepções constituiriam uma espécie de poeira do real incluído na mônada, constituindo seu fundo sombrio. Por meio das relações diferenciais entre esses atuais infinitamente pequenos, obscuros imperceptíveis, ocorreriam as percepções claras, tudo isso pressupondo evidentemente a presença de um corpo para a realização desse processo.

A exposição prévia sobre a visão de alma e corpo em Leibniz nos traz elementos para que possamos compreender de uma forma mais exata o conceito e as características das suas mônadas. Quanto ao conceito destas, Leibniz diz: “A *Mônada* de que aqui falaremos não é outra coisa senão uma substância simples, que entra nos compostos; *simples*, quer dizer, sem partes.” (LEIBNIZ, MON, p. 131, §1). Além disso, é destacado o que poderíamos denominar de espacialidade de tais mônadas, compreendida pela afirmação de que estas não têm partes, extensão, figura e divisibilidade possíveis, sendo então “(...) os Elementos das coisas.” (idem, p. 131, §3). Deve-se ressaltar que sendo elas os elementos de composição do real, tais mônadas precisariam possuir algumas qualidades, sendo essas qualidades a base para a constituição da ideia de diferença entre elas, pois do contrário não seriam entes, nem haveria condições de identificação de qualquer modificação nas coisas, o que faria com que um estado de coisas qualquer, como nos diz Leibniz, não pudesse vir a ser distinguido de um outro.⁶

Outra característica importante é o aspecto da duração das mônadas, uma vez que, segundo Leibniz, não há dissolução das substâncias simples, mônadas, não

⁶ Isso nos leva diretamente a questão sobre o Princípio de Individuação, já que Leibniz afirma que não há na natureza dois seres que sejam perfeitamente idênticos e nos quais não seja possível encontrar uma diferença interna. Tal questão será discutida em maiores detalhes adiante, no diálogo leibniziano com Aristóteles e Descartes sobre o tema.

podendo estas perecer naturalmente, assim como também não há modo pelo qual, por elas mesmas, possam estabelecer seu início. Por isso, as mônadas apenas podem começar e acabar instantaneamente, isto é, elas passam a existir por um ato de criação e acabam por aniquilamento. Leibniz, por esse caminho conseguirá ainda justificar o caráter contínuo de modificação das mônadas, uma vez que todo ser criado está sujeito à mudança, sendo tais modificações perenes. Além disso, pelo fato de não poderem ser a base de seu ato de criação, bem como de aniquilamento, elas só podem provir de um princípio eterno, posto que, como nos diz Leibniz, “já que uma causa externa não poderia influir no seu interior.”⁷ (idem, p. 132, §11). Esse princípio eterno seria ainda a causa de especificação e variedade das mônadas.

Tal condição de mudança perene é justificada pelo fato de ser inerente a cada mônada a percepção e a apetição. O filósofo define a percepção como: “O estado passageiro que envolve e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples não é outra coisa senão aquilo que se chama de Percepção (...)” (idem, p. 133, §14). Para ele, se buscarmos o conhecimento detalhado das substâncias simples, verificaremos que elas podem ser entendidas apenas enquanto percepções e modificações destas percepções, podendo também suas ações internas serem compreendidas estritamente nessa base das percepções e das modificações que lhes são próprias.

Merece destaque ainda, o fato de Leibniz afirmar a impossibilidade das substâncias simples existirem sem percepções, pois estas não poderiam nem mesmo deixar de existir ou o seu contrário, sem tê-las. Isto pode ser facilmente vislumbrado se retomarmos a menção ao corpo e à alma enquanto entes que estão em constante movimento. Disso, segue-se que uma percepção não pode provir, senão de outra percepção, do mesmo modo que um movimento só pode ter como referência um que lhe seja anterior. Leibniz destaca o fato de a natureza ter dotado os animais de percepções elevadas. Ele cita o exemplo da memória nos animais, que seria uma espécie de imitação da razão, sendo na verdade um tipo de percepção mais apurada, que colaboraria, por exemplo, para a sobrevivência desses seres. Esse seria o caso do que ocorre no exemplo do cachorro, citado pelo filósofo, que ao ver um pedaço de pau, recorda da dor que esse objeto lhe causou no passado, e conseqüentemente passa a latir e a correr. Essa imaginação forte proviria da magnitude de alguma das

⁷ Tal afirmação abre caminho para a compreensão do sentido do conceito de relação no sistema leibniziano, que também será discutida mais adiante.

percepções anteriores ou da grande quantidade de percepções parecidas desse mesmo evento pelo animal. Para Leibniz, até mesmo os homens agem como os animais, se utilizando apenas da memória, sem referi-la ao aspecto racional daquilo que este ser é. Isso ocorreria, por exemplo, quando nos baseamos apenas na experiência, esperando que determinado fenômeno ocorra novamente pelo fato de já ter sido percebido no passado.

Outro detalhe refere-se ao fato de poderem ser atribuídas percepções distintas e confusas às mônadas. De acordo com Leibniz, a primeira é representativa do que se denomina de ação e a segunda, do que se denomina de paixão. Para esse filósofo, as mônadas não são limitadas no objeto, mas na modificação do conhecimento dele, já que todas percebem o mundo de maneira completa, porém são limitadas e diferenciadas pelos graus das percepções distintas. Especificamente no que concerne à relação de ação e paixão pelas mônadas, Leibniz salienta que nas substâncias simples não há senão uma influência ideal de uma mônada sobre a outra, que tem como fundamento a intervenção de Deus. O Criador, de alguma maneira, autorizaria esse processo de ação e paixão entre as substâncias simples. Ressalte-se ainda que essa relação entre as diferentes substâncias ocorrerá por um processo de mutualidade, uma vez que uma substância pode estar agindo sobre outra, podendo, todavia, ao mesmo tempo, estar sofrendo a ação de uma terceira, e vice-versa.

Quanto à apetição, Leibniz a concebe como “A ação do princípio interno que faz a mudança ou a passagem de uma percepção a outra (...)” (idem, p. 133, §15). Assim, seria o apetite uma espécie de causa final das ações e paixões, ou seja, de suas percepções, à medida que age enquanto estimulante do movimento e conseqüentemente dos processos de percepção pelas mônadas. Entretanto, devemos ainda considerar o *status* destas percepções no que se refere às almas racionais. Leibniz diz:

Se quisermos chamar de Alma tudo o que tem *percepções* e *apetites* no sentido geral que acabo de explicar, todas as substâncias simples ou Mônadas criadas poderiam ser chamadas Almas; mas, como o sentimento é algo mais que uma simples percepção, admito que o nome geral de Mônadas e de Enteléquias baste para as substâncias simples que só tenham percepção; e que se chame de almas só aquelas cuja percepção é mais distinta e acompanhada de memória. (idem, p. 134, §19).

Por essa caracterização das mônadas de Leibniz, temos condições de estabelecer uma conclusão que será de grande valia para o diálogo com as monadologias contemporâneas, a serem apresentadas no Capítulo II, quanto ao fato

das mônadas leibnizianas não serem materiais, pois não possuem partes, extensão, figura, bem como aptidão para a divisibilidade. Isso é ratificado pela própria concepção de Leibniz da matéria apenas como um amontoado, admitindo com isso, que todo acúmulo real suporia substâncias simples ou unidades reais, imateriais, que daria a ela sustentação, conforme descrito nos Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano (NEEH).

Como vimos, a mônada retira de si todo o conteúdo necessário à sua existência. Quanto a isso, No Discurso de Metafísica (DM), escrito por volta do ano de 1686, Leibniz faz referência à substância individual concebendo-a à luz da conexão entre o sujeito e seus predicados, dizendo que “(...) a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção.” (LEIBNIZ, DM, p. 16/7). Desse modo, pode concluir-se que a relação entre o sujeito e seus predicados é a de inerência, ou seja, que a substância individual deve contemplar *a priori* tudo o que a ela diga respeito, seja necessariamente, no que concerne às proposições idênticas, seja virtualmente, quanto aos predicados não abarcados de forma expressa nesse sujeito. Dessa maneira, a compreensão perfeita do que é esse indivíduo teria de tomar em seu escopo os predicados que dizem respeito a ele.

Esse argumento é corroborado na *Correspondencia con Arnauld* (ARN), publicada postumamente em 1846, em que, visando justificar essa ideia de que a noção individual compreende tudo aquilo que vai ocorrer ao indivíduo, Leibniz faz uso de uma metáfora que toma o tempo como referência. Ele tenta mostrar inicialmente, que apesar da mudança temporal de um sujeito, por exemplo, da passagem de um intervalo de tempo entre os períodos A e B, e posteriormente de B a C, existe uma espécie de identidade do sujeito, que seria permanente nesses diferentes períodos. Assim, os atributos referentes ao sujeito no primeiro período de tempo e no segundo são predicados deste nos dois momentos. Leibniz conclui o argumento dizendo: “No entanto, o que quer dizer que o predicado está no mesmo sujeito senão que a noção de predicado se encontra de certa maneira implicada na noção do sujeito?” (TRADUÇÃO NOSSA, ARN, p. 48). Leibniz admite então que “(...) ao dizer que a noção individual de Adão encerra tudo o que acontecerá a ele sempre, não

quero dizer outra coisa senão aquilo que todos os filósofos entendem quando dizem *praedicatum inesse verae propositionis*⁸. (idem, p. 48).

Para defender esta imagem da inerência dos predicados, Leibniz se utiliza do próprio conceito de criação para afirmar que tem de haver uma noção completa desse ser que Deus decidiu criar, embora Ele não precise afirmar que visualiza todos os acontecimentos próprios a esse indivíduo, ou seja, seus predicados. Leibniz afirma ser necessária apenas a junção de todos os predicados que poderiam ser colocados como primitivos para a formação de uma noção completa desse ser, tarefa que não seria incongruente com os atributos de Deus para fazê-lo.

Desse modo, temos condições de conceber um ponto estratégico para a noção de indivíduo e conseqüentemente de substância em Leibniz, que é o fato de que, no que concerne às proposições verdadeiras, todos os seus predicados serem inerentes. Assim, ele conclui que em toda proposição verdadeira, podemos reconhecer que os predicados encontrados, necessários ou contingentes, passado, futuro ou presente, estão compreendidos na noção do sujeito. O contraste com Aristóteles é aqui marcante: há um elo substancial em Leibniz entre aquilo que o Estagirita chama de substância primeira e substância segunda. Por isso, não há nas mônadas qualquer substrato, qualquer elemento que seja diferente daquilo de que a mônada é predicável, por isso mesmo, em Leibniz, ao contrário de Aristóteles, os indiscerníveis são idênticos. As mônadas são repositórios de suas predicções e nada além, há um elo substancial entre uma mônada e seus predicados – elo este que se reflete na conexão entre uma mônada e seu mundo⁹.

Como dito anteriormente, cada substância é vista por Leibniz como constituindo um mundo completo, ou um espelho do universo, universo esse que seria multiplicado tantas vezes, quantas substâncias tenham sido criadas por Deus. Estas teriam a expressividade, fundamentada na percepção e na apetição, como característica fundamental, que indicaria o ponto de vista a partir do qual cada substância contempla esse mesmo todo. Além disso, pelo fato de ser inerente a estas aquilo que se coloca como os seus predicados, se encontrariam nelas as provas *a priori* de uma certa série de coisas ter sido preferida a uma outra, embora isso,

⁸ A este respeito a discussão que se seguiu às pesquisas de Couturat (1969) são muito reveladoras. Couturat atribui a Leibniz a tese acerca da inerência do predicado ao sujeito, que ele chama de Princípio de Razão: toda verdade é analítica. Essa é uma maneira de apresentar a tese de que todos os predicados aplicáveis à substância já estão inscritos nela. Vale notar que os predicados, mais do que propriedades, apontam para acontecimentos da mônada no mundo, como nos diz Deleuze (2011).

⁹ Tal questão será esmiuçada à frente, por meio da interpretação de Deleuze quanto ao assunto.

segundo Leibniz, não retire de tais substancias o direito de que aquilo que não foi realizado se afirme como possível, ou seja, que haja espaço para a contingência ou o livre arbítrio de Deus ou das criaturas.

Deve-se notar quanto aos critérios de escolha por Deus de uma ou outra ordem o que Leibniz entende por perfeição. No Discurso de Metafísica, Leibniz afirma: “Deus escolheu, porém o (mundo) mais perfeito, quer dizer, ao mesmo tempo o mais simples em hipóteses e o mais rico em fenômenos, (...)” (LEIBNIZ, DM, p. 13). Tal escolha é justificada utilizando-se não o critério de vontade divina, mas sim o de razão, ou seja, de uma ação que toma como ponto de partida o seu entendimento. Poderíamos sustentar essa tese considerando a afirmação de Leibniz de que “(...) toda vontade supõe alguma razão de querer, razão esta naturalmente anterior à vontade.” (idem, p. 5). Esse argumento mostra-se importante, uma vez que será a base de sustentação para a conexão entre necessidade e possibilidade no sistema leibniziano. Isso porque, nele, há como fundamento uma necessidade que não tem como origem uma escolha arbitrária de Deus, ou seja, baseada apenas na autoridade Dele pela definição de um ou outro caminho. A razão ou o entendimento, ou seja, o critério lógico aparecerá como porto seguro para que a contingência ou o possível possa ser afirmado. Nesse sentido, percebemos como o Princípio de Razão Suficiente e o de Não-Contradição ocupam um papel privilegiado. Quanto a isso, em *La Profesión de Fe del Filósofo* (PFF), escrito entre os anos de 1672 e 1673, Leibniz afirma:

Isto o concedo a tal ponto que creio que pode demonstrar-se que nunca existe alguma coisa a que não se possa assinalar (ao menos por parte de quem seja onisciente) uma razão suficiente de porque existe em vez de não existir, e de porque é assim e não de outro modo. Quem nega isto subverte a distinção entre o mesmo ser e o não ser. (TRADUÇÃO NOSSA, LEIBNIZ, PFF, p. 27).

Por essa última afirmação, fica claro que o Princípio de Razão Suficiente estabelece com o de contradição uma relação de complementação. Desse modo, naquilo que há razão suficiente para que exista, o seu contrário deve implicar algum tipo de contradição, o que justificaria a sua não existência. Esse será o viés para que na *Correspondencia con Arnauld* a distinção entre o necessário e o possível seja afirmada. Desse modo, Deus teria condições de, ao mesmo tempo, sustentar a perfeição máxima do mundo, do ponto de vista lógico, e afirmar a contingência das criaturas e até seus infortúnios, uma vez que, o escopo destas últimas não circunscreveria o seu entendimento, e sim, sua vontade. Assim, no que concerne ao

possível, Deus disporia de mais de uma opção para realizar a perfeição vislumbrada pelo Seu entendimento. Isso justificaria tanto os milagres, como a existência do mal no mundo. O primeiro, uma vez que este seria concernente aquilo que não é representativo do caminho usual que Deus se utiliza para realização dos seus propósitos, não podendo, apesar disso ser concebido como uma via estranha à Ele, mas sim às criaturas. Quanto ao segundo, Deus, na verdade, permitiria o mal, não o querendo, mas o admitindo “por causa das leis naturais que estabeleceu e porque sabe tirar daí um bem melhor”. (idem, ARN, p. 15).

Corroborando a tese acima, no texto da *La Profesión de Fe del Filósofo*, já referido, Leibniz justifica o fato de não ser sustentável a tese de um fatalismo quanto às substâncias individuais, uma vez que o passado deveria ser aceito com satisfação, compreendido como parte da harmonia universal, da trajetória traçada por Deus, do melhor dos mundos possíveis. Quanto ao futuro, ele busca ressaltar que as criaturas nunca estão condenadas ao sofrimento, sendo então sempre possível a estas dirigir sua trajetória, apesar daquilo que vai efetivamente ocorrer ser previamente conhecido por Deus. Assim, por exemplo, o insucesso quanto ao que aconteceu não deve ser considerado como justificativa para que o indivíduo não aja, pois é possível que no futuro as coisas sigam rumos distintos: “sem embargo, esta frustração em nada importunará ou quebrará seu esforço para o futuro, pois tampouco corresponde a nós prescrever os tempos a Deus, e só os que perseveram serão coroados. Pois é próprio de quem ama a Deus considerar boas as coisas passadas e esforçar-se por fazer melhores as futuras.” (TRADUÇÃO NOSSA, PFF, p. 57).

Assim, a título de síntese do argumento leibniziano, teríamos, de acordo com o *Discurso de Metafísica*, de tomar como imprescindível a distinção entre o que é certo e o que é necessário. O certo estaria assegurado pelo que Leibniz denomina de “futuros contingentes” (DM, p. 25), uma vez que Deus os previu, não sendo, entretanto, necessários. Estes, por sua vez, diriam respeito ao que se “pode deduzir infalivelmente de uma definição ou noção” (idem, p. 25/6). Por isso, o que é certo seria necessário apenas como que por acidente, *ex hypothesi*, devendo ser tomado como contingente em si mesmo. Tais contingentes teriam os decretos livres de Deus e a série de coisas, e portanto a vontade divina como elemento norteador. Assim, utilizando o exemplo de Leibniz, o fato de Júlio César ter se tornado ditador perpétuo, senhor da república e com isso, suprimido a liberdade dos romanos é algo que já estava contido em sua noção, mas apenas virtualmente, uma vez que o seu contrário

não implicaria contradição, embora efetivamente tal possibilidade não tenha sido a que foi atualizada ou realizada. O que em fato sustentaria a atualização daquilo que é certo, ou seja, que estaria no escopo do mero possível, seria algo que toma a liberdade de Deus como ponto de partida, uma vez que, considerando o seu primeiro decreto livre e sobre o outro feito por Ele, depois do primeiro, quanto à natureza humana, respectivamente de “fazer sempre o mais perfeito” (idem, p. 27) e que o “homem fará sempre, embora livremente, o que lhe parecer melhor.” (idem, p. 27), a série de coisas existente, que corrobora historicamente tais argumentos, teria ocorrido não porque fosse absolutamente necessária, tendo outra ordem todo o direito de querer efetivar-se, mas sim porque seria a que está de acordo com esses primeiros decretos livres, cuja perfeição aparece como critério fundamental. Corroborando esse argumento, Leibniz afirma em seu texto *Sobre la Originación Radical de las Cosas*, de 1697, que “(...) a possibilidade é o princípio de essência, de igual modo, a perfeição, ou seja, o grau de essência (pelo qual é compossível o maior número de coisas) é o princípio de existência.” (TRADUÇÃO NOSSA, LEIBNIZ, ORC, p. 475).

Toda essa exposição acima aparece no texto citado da *Correspondencia con Arnauld* (ARN). Os termos gerais do que está em jogo serão sucintamente apresentados para que tenhamos claramente os pressupostos da filosofia leibniziana, uma vez que estes serão úteis para os propósitos dos próximos capítulos deste trabalho. A análise começa a partir da crítica de Arnauld ao postulado constante do artigo 13 do sumário de temas proposto por Leibniz, que afirma: “(...) o conceito individual de cada pessoa implica de uma vez por todas o que a ela sucederá sempre.” (TRADUÇÃO NOSSA, LEIBNIZ, ARN, p. 13). Arnauld depreende dessa afirmação de Leibniz que tudo que acontece a um indivíduo e a todo o gênero humano, deveria ocorrer por uma necessidade fatal. Por esse raciocínio, Deus não teria sido livre para criar tudo o que depois se sucedeu ao gênero humano a partir de sua primeira escolha. O exemplo de Adão é o referencial para discussão, pois ao optar por trazê-lo ao mundo, Deus teria então que aceitar todas as consequências implicadas nessa escolha, como: o número de filhos de Adão e o que fez Adão, o que segundo Arnauld, cercearia a própria ideia de liberdade inerente a Ele.

A resposta de Leibniz busca mostrar que Arnauld teria confundido o que seria a *necessitatem ex hypothesi* com a necessidade absoluta divina. Em outros termos, Leibniz demonstra que haveria uma diferença entre Deus ser livre para fazer absolutamente o que quiser e o que Ele se obriga a fazer em virtude de certas

resoluções já tomadas. Assim, a visão de Leibniz afirma que tudo que ocorre no mundo estaria de acordo com a regulação da realidade feita por Deus, sem que isso implique em uma diminuição da liberdade Dele. Além disso, Leibniz critica o argumento de Arnauld por este implicar em uma espécie de separação dos atos próprios à vontade de Deus. Segundo Leibniz, esses atos estão em relação mútua. Com efeito, não faria sentido à vontade de Deus criar um Adão em particular separado de todos os demais atos de vontade com respeito aos filhos de Adão e a todo o gênero humano, como se Deus primeiro concebesse a criação sem visualizar a posteridade inerente a esse ato. Leibniz diz: “Deus, digo, ao lhe escolher, tem já em conta a sua posteridade, e elege ao mesmo tempo um e o Outro.” (ARN, p. 19).

Leibniz afirma ainda que ao se pensar em um ato de criação em particular, não se pode perder de vista que a ação de Deus tem o caráter de uma vontade mais geral, mais compreensiva, que Ele exerce em função de toda a ordem do universo, “posto que o universo é como um todo que Deus penetra ou contempla de uma vez só.” (idem, p. 19). Assim, um ato inicial de vontade compreende virtualmente os demais referentes ao que ocorre nesse todo. Para fechar esse raciocínio, Leibniz faz menção à metáfora do olhar sobre a cidade, que pode ocorrer de um ponto de vista em particular ou pelo todo, plano geométrico, havendo distinção entre eles apenas enquanto diferença de relação, já que embora possamos ver a cidade por diferentes ângulos, é a soma desses ângulos que indica o todo que essa cidade é. Assim, a noção individual de Adão compreenderia uma perfeita representação de um determinado Adão que tem condições individuais dadas, e que por elas se distingue das demais pessoas. Esse Adão seria consequência da escolha de Deus por uma determinada ordem do universo, sendo o todo que se segue de sua relação, demonstrativo de uma necessidade hipotética, não destruindo por isso, a liberdade de Deus, nem dos espíritos criados.

Ao postular como aceita a existência de algum tipo de contingência, a partir da argumentação leibniziana, Arnauld questiona Leibniz sobre o âmbito ao qual estaria circunscrita a trajetória das substâncias individuais, se à mente de Deus ou se seria algo intrínseco a essas substâncias. A visão de Arnauld tende a optar pelo segundo caminho. Isso coaduna com a sua própria tentativa de construir um sentido diverso para o conceito de possibilidade. Essa ideia não seria vista como possibilidade divina, que diante de diversos eu(s) tenha escolhido um em particular, mas sim, que a partir de um eu único exista algo como caminhos distintos intrínsecos de realização deste.

Arnauld busca afirmar tal teoria tomando como referência o pensamento de Aristóteles e São Tomás de Aquino, uma vez que Deus seria ato puro, não compreendendo qualquer tipo de possibilidade, sendo tal categoria inerente às criaturas, que seriam potência e ato.

Leibniz inicia a resposta reafirmando sua tese de que Deus não criou um Adão cuja noção seja vaga e incompleta, mas, sim, um determinado Adão em um indivíduo e que esta noção individual completa contemplaria relações com toda a série de coisas. Ao julgar a questão da possibilidade pelo olhar de Deus, Leibniz afirma que a noção de uma espécie só toma como referência verdades necessárias ou eternas dadas por Deus, como é o caso do julgamento que podemos fazer sobre uma determinada espécie, como das esferas em geral, cujas propriedades são as mesmas para qualquer particular que venhamos a nos referir. Todavia, quando se passa a noção de um indivíduo, certas relações *sub ratione possibilitatis*, como seria o caso do que ocorre com as coisas e com o tempo, vêm a depender dos decretos livres de Deus, considerados como possíveis.

Em complemento a essa discussão, Leibniz afirma uma espécie de meio termo no que concerne à afirmação sobre se tudo que existe depende dos decretos de Deus ou se, por outro lado, referem-se a processos intrínsecos, inerentes aos predicados dessas substâncias. A saída parte do pressuposto que a relação entre Adão e os acontecimentos inerentes a ele não ocorrem por plena dependência de Deus, mas também não ocorrem de forma totalmente independente dos decretos Dele. Considerando o argumento dos decretos livres de Deus, pode-se tomar, por exemplo, a escolha Dele por este mundo em uma vastidão de mundo possíveis¹⁰ como vinculante da escolha por leis condizentes com essa primeira definição, bem como por criaturas possíveis coerentes com essa escolha. Todavia, cada substância individual escolhida, ao ter Deus definido este mundo, traz em si a sua história e a desse mundo. Leibniz diz:

Assim como a ideia de um edifício resulta dos fins ou propósitos do construtor, a ideia ou noção deste mundo é um resultado desses desígnios de Deus, considerados como possíveis. Com efeito, tudo se explica por sua causa, e a causa do universo são os fins de Deus. Porém, cada substância individual, segundo minha opinião, expressa todo o universo desde certo ponto de vista, e, por conseguinte, expressa também aqueles milagres. Tudo o que deve entender-se com respeito à ordem geral, os desígnios de Deus, a série deste universo, a substância individual e os milagres, já se os

¹⁰ Mais adiante veremos como Mates (1976) oferece uma interpretação bastante elucidativa da visão de mundo possíveis no âmbito do sistema leibniziano.

considere no Estado atual, já se considere *sub ratione possibilitatis*. Com efeito, outro mundo possível terá também todas estas coisas à sua maneira, ainda que os desígnios do nosso tenham sido preferidos. (idem, p. 44/5.)

Leibniz considera que em função dos desígnios de Deus, este universo tem determinada noção principal ou primitiva, da qual os acontecimentos particulares não são mais que consequências, excetuando a liberdade e a contingência, posto que a certeza dos acontecimentos está fundada, em parte, em atos livres. Diz Leibniz:

(...) Cada substância individual deste universo expressa em sua noção o universo, do qual faz parte. E não só a suposição de que Deus tenha resolvido criar este Adão, senão também a de qualquer outra substância individual, implica consequências para todo o resto, porque a natureza de uma substância individual consiste em ter uma determinada noção completa de onde pode deduzir-se tudo o que é possível atribuir-lhe e inclusive todo o universo a causa de conexão das coisas. (idem, p. 45)

Diante disso, a relação entre as substâncias e a sua história no mundo é colocada por Leibniz como intrínseca, porém não como necessária. É nesse sentido, que ele irá observar o que considera a principal discrepância quanto à Arnauld, pois este último visualiza a relação entre os predicados das noções das substâncias individuais como intrínsecas e necessárias. Como visto, Leibniz discorda dessa interpretação, pois ela cercearia todo o aspecto de liberdade inerente aos atos divinos, ou seja, há de se levar em conta os decretos livres de Deus. Para explicar essa noção Leibniz se utiliza do exemplo da viagem. Para ele, a decisão de fazer ou não uma viagem é dúbia. Este predicado “fazer ou não aquela viagem” não estaria conectado de uma maneira certa com seus outros predicados concebidos incompletamente, porém estaria ligado de uma forma perfeita com uma noção individual completa, posto que esta noção teria se construído de um modo tal que poderia deduzir-se dela tudo o que lhe sucederia.

Além disso, considerando o caráter expressivo das substâncias individuais, Leibniz considera que o foco deve estar no modo como as substâncias exprimem o universo e a vontade de Deus e não a preocupação em penetrar nos modos segundo os quais Deus conhece. Nesse sentido, respondendo a Arnauld, Leibniz explica que as noções completas sobre cada substância individual estão representadas no entendimento divino tais como são em si mesmas. Essas noções gerais estão no intelecto de Deus e pelo fato de serem necessárias e eternas, não dependem dos Seus decretos livres. Por outro lado, as noções das substâncias individuais se referem à vontade divina, estando contempladas no escopo daquilo que é possível, tendo como características básicas a contingência e o fato de estarem representadas no tempo e no

espaço, sendo por isso, passíveis a esses decretos livres do Criador. Segundo Leibniz, os decretos livres de Deus, considerados como possíveis, entram na noção do Adão possível, sendo eles a causa do Adão atual.

Desse modo, concluímos que a pressuposição do que é possível refere-se efetivamente às noções das substâncias individuais. Nesse processo de avaliação de tais substâncias individuais, os Princípios de Não-Contradição e de Razão Suficiente, ocupam um papel importante, uma vez que ratificam a ideia segundo a qual a possibilidade não pode ser concebida em separado de uma ordem para o mundo estabelecida por Deus previamente. Além disso, percebemos que o escopo dos possíveis não se refere, no que concerne a Deus, a uma escolha particularizada, mas sim a um todo, ou seja, a vontade de Deus teria o caráter compreensivo acima esboçado. Tal consideração é fundamental, uma vez que será por meio dela que poderemos compreender o sentido e a importância dos conceitos de compossibilidade e relação, bem como de mundos possíveis na filosofia leibniziana.

Leibniz, No *Discurso de Metafísica* (DM), ao considerar que cada substância individual é como um mundo aparte, vindo estas a expressar o real de acordo com as diversas perspectivas em que se colocam, justifica que “as percepções ou expressões de todas as substâncias se entrecorrespondem” (DM, p. 30). Tal entrecorrespondência não geraria uma identidade na representação, mas sim uma proporcionalidade. Isso ocorreria pelo fato de cada uma das substâncias individuais, pelo fato de conterem em si o mundo que constituem, embora o conhecimento desse mundo seja opaco em sua totalidade, havendo apenas zonas que seriam mais claras, fazem com que cada uma de suas representações, embora potencialmente distintas, se façam virtualmente presentes em todas elas, constituindo o somatório dessas percepções individuais, mesmo que contempladas em momentos diferentes, sempre a mesma realidade. Vemos então que ao defender a ideia de que a escolha de Deus não é por uma substância em particular, mas sim por um mundo em que esta substância se insere, Leibniz impõe um tipo de priorização do todo sobre as partes, bem como das relações que são estabelecidas ante o que cada substância poderia ser em separado. Na verdade, como vimos não há inteligibilidade nessa visão para uma existência apartada da substância quanto ao sistema em que cada uma delas se insere.

Deve-se notar visando ressaltar a importância do conceito de relação na visão de Leibniz, conforme descrito na *Monadologia*, que o fato das mônadas envolverem uma multiplicidade na unidade ou no simples faz com que nesse processo de mudança

alguma coisa sempre se modifique enquanto o restante permanece como era. Por isso, é necessário haver uma pluralidade de afecções e relações na substância simples, embora ela não possua partes. Assim, tomando a questão a partir do pressuposto do vínculo ou acomodação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras, Leibniz afirmará que cada substância simples tem relações que exprimem todas as outras, constituindo elas em conjunto uma espécie de espelho vivo do universo. Isso demonstra como as diferentes formas de relação entre as mônadas constituirão perspectivas que podem ser tomadas como distintas apenas na medida em que consideremos que o mundo no qual elas se inserem seja um apenas. Nesse propósito, ele diz:

E assim como uma mesma cidade contemplada de diversos lados parece totalmente outra, e sendo como que multiplicada *perspectivamente*, sendo observada de diversos lados, o mesmo ocorre quando, devido à multiplicidade infinita de substâncias simples, parece haver outros tantos universos diferentes, que, entretanto, nada mais são que as perspectivas de um só, segundo os diferentes *pontos de vista* de cada Mônada. (MON, p. 141, §57).

Nesse sentido, deve-se ressaltar, como visto, que essa expressão ou representação toma o caráter daquilo que é distinto e do que é obscuro. Leibniz afirma que as mônadas são limitadas na modificação do conhecimento do objeto de acordo com o grau de nitidez das percepções que estas ensejam. Esta mostra-se mais veemente no que concerne ao corpo que lhe é afeto e do qual constitui sua entelúquia.

Do mesmo modo, pode-se considerar que a escolha divina por uma série de coisas deve necessariamente partir de uma ordem em que as atualizações das possibilidades desta constitua um tipo de relação na qual o equilíbrio ou a ordem sejam seu produto final, ou seja, a ideia de relação só é viável se sustentada na base de um todo que é inerentemente compossível. Como vimos no Discurso de Metafísica, Leibniz associa a compossibilidade a uma entrecorrespondência dada *a priori*, que seria ontologicamente anterior àquilo que cada uma das mônadas é individualmente. Isso porque mais do que a identidade ou a igualdade, as relações entre as mônadas, pelo fato destas serem fechadas, como discutiremos em mais detalhes nos próximos parágrafos, é dada por um tipo de sincronia representativa e expressiva que seria definidora daquilo que seria a compossibilidade em sua essência.

Importante destacar que nessa fala sobre a ordem constitutiva do real a relacionalidade das substâncias parte de um pressuposto importante sobre as substâncias individuais, que é a condição de clausura ou fechamento. Deleuze em *A*

Dobra: Leibniz e o Barroco (2011) expõe tal condição das mônadas leibnizianas, ao afirmar que estas constituem o que ele denomina de casa barroca. No andar de baixo estaria a matéria, dobrável ao infinito. No andar de cima, a alma que promoveria um tipo de unidade de síntese que daria à matéria tal capacidade de dobra-se. Deleuze diz: “seja como for, os organismos não teriam por conta própria o poder causal de dobrar-se ao infinito, não teriam o poder de subsistir na cinza sem as almas-unidades que são inseparáveis deles e das quais eles próprios são inseparáveis.” (DELEUZE, 2011, p. 27). A casa barroca, corroborando o que Leibniz diz na *Monadologia*, existiria sem janelas, pelo menos no que concerne ao andar de cima, das almas racionais. O andar de baixo, por outro lado, teria pequenas frestas capazes de fazer ressoar em cima os dobramentos promovidos na base, oriundos do que lhe é externo.

A Clausura, segundo Deleuze, seria a condição de ser para o mundo da mônada leibniziana, que existe para tal realidade, criada por Deus antes das próprias mônadas, pelo fato destas existirem para esse mundo. Seria pela clausura que haveria uma representação finita da infinidade, dando ao mundo, de acordo com Deleuze, a possibilidade de recomeçar em cada mônada. De acordo com esse raciocínio, “É preciso colocar o mundo no sujeito, a fim de que o sujeito seja para o mundo”. (idem, p. 51). Ora, se as substâncias individuais são para o mundo, como nos diz Deleuze, pelo fato de expressarem esse mesmo mundo mediante diferentes perspectivas, o acordo entre estas terá de ser dado de antemão. Esse é o caminho proposto por Leibniz ao afirmar a concomitância ou harmonia pré-estabelecida como meio para a comunicação entre as diferentes substâncias. Na *Monadologia* Leibniz diz:

Tampouco há meio de explicar como uma Mônada poderia ser alterada ou transformada em seu interior por alguma outra criatura, pois nela nada se poderia introduzir, nem se pode conceber nela nenhum movimento interno que pudesse ser excitado, dirigido, aumentado ou diminuído em seu interior, como é possível nos compostos, em que há mudança entre as partes. As Mônadas não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair. Os acidentes não poderiam separar-se nem se pôr a vaguear fora das substâncias, como faziam outrora as espécies sensíveis dos Escolásticos. Assim, nem substância nem acidente podem, de fora, entrar em uma Mônada. (LEIBNIZ, MON, p. 131-2, §7).

Sendo por isso, um contato ideal, pré-estabelecido por Deus, pela concomitância, cada substância expressa toda a série do universo segundo o ponto de vista ou a relação que lhe é própria, donde se seguiria uma perfeita harmonia. Além disso, os desígnios de Dele são tais que estabelecem a conexão entre todas as coisas constituindo uma espécie de enlace entre elas. Assim, essas decisões determinam a

noção individual de Adão, assim como de todo o universo, expressando cada uma delas. Tal concomitância coaduna com a própria ideia de liberdade inerente a cada uma das substâncias, que expressam ao seu modo o que está em seu fundo, não precisando Deus após a criação delas, acompanhar esses processos. Isso ratifica o que já foi exposto acerca da relação entre as diferentes substâncias, bem como a existente entre corpo e alma, concebendo o que acontece ao corpo também como inerente à alma.

De volta ao diálogo com Aristóteles e Descartes, a afirmação Leibniziana sobre os predicados poderem ser compreendidos enquanto acontecimentos¹¹ fornece elementos para que possamos perceber o sentido em que o seu entendimento de substância mostra-se contrário, por diferentes razões, das visões postuladas por Aristóteles e Descartes. Deleuze (2011) afirma que Leibniz apresenta uma nova concepção para ideia de conceito. Esta, tomando a razão suficiente como fio condutor, admitiria que a inclusão seria o pressuposto fundamental, uma vez que haveria uma identidade do acontecimento e do predicado. Destaque-se que a inclusão no jargão deleuzeano pode ser entendida como “a predicção que põe a inflexão no conceito da linha ou do ponto” (DELEUZE, 2011, p. 76) e a inflexão “o acontecimento que sucede à linha ou ponto”. Considerando-se a razão suficiente a partir da ideia de que “tudo tem um conceito!” (idem, p. 76), a sua formulação metafísica poderia ser tomada, inspirando-se em Leibniz, na ideia segundo a qual “toda predicção tem um fundamento na natureza das coisas.” (idem, p. 76).

Essa última afirmação seria a base para todo o contraste que queremos demonstrar. Deleuze então afirma que a substância individual leibniziana embora tome de Aristóteles a necessidade de existência de certos requisitos, trazendo a forma e matéria aristotélica como condição da potência ativa e da potência passiva de sua substância, não considera os predicados como atributos, sendo estes, efetivamente, acontecimentos. Corroborando tal tese tem-se que as próprias relações no sistema leibniziano são tomadas como acontecimentos. Uma diferença fundamental nesse aspecto estaria no fato de a ideia de atributo em Aristóteles expressar uma qualidade e

¹¹ Leibniz diz no *Discurso de Metafísica* (DM): “De certo modo e no bom sentido, embora afastado do usual, poder-se-á dizer que nunca uma substância particular atua sobre uma outra substância particular, e tampouco padece, se os eventos de cada uma são considerados apenas como consequência de sua simples ideia ou noção completa, pois esta ideia contém já todos os predicados ou acontecimentos e exprime todo o universo.” (idem, p. 30/1).

designar uma essência. Isso é veemente negado por Leibniz, para quem “o sujeito define-se por sua unidade, e o predicado define-se como um verbo que expressa uma ação ou paixão”. (idem, p. 94). Nesse caso, como vimos, o predicado constitui-se efetivamente enquanto relação ou acontecimento. Essa seria então a grande novidade trazida por Leibniz com relação a Aristóteles: “estabelecer o predicado como verbo e firmar o verbo como irreduzível à cópula e ao atributo(...)” (idem, p. 95). Por esse caminho, e considerando a compreensão estoica do predicado enquanto maneira de ser, contrapondo-se à visão aristotélica, Deleuze conclui que em Leibniz teríamos o surgimento de uma visão maneirista. Isso porque Leibniz, depois dos estoicos, teria sido quem se contrapôs à visão aristotélica “essência- acidente”, ao afirmar o próprio mundo como acontecimento, devendo este estar necessariamente incluído no sujeito. Por esse caminho “o mundo é a própria predicação, as maneiras são os predicados particulares, e o sujeito é o que passa de um predicado a outro como de um aspecto do mundo a outro”. (idem, p. 95).

Um outro aspecto decorrente dessa visão seria a preponderância do que poderíamos denominar de relações internas no sistema leibniziano. Esse seria também um contraponto radical com relação à visão aristotélica. Segundo Deleuze, a reformulação leibniziana da ideia clássica de conceito faria com que este não fosse mais interpretado como essência ou a possibilidade lógica do seu objeto, porém como a “realidade metafísica do sujeito correspondente.” (idem, p. 96). Assim, pelo fato de os predicados fazerem parte necessariamente da estrutura do sujeito, todas as correlações seriam internas. Seria então a inclusão o elemento de prova dessa condição.

Ao reafirmar a visão leibniziana por meio da crítica aos conceitos de simplicidade e de completude, inerentes a compreensão de substância cartesiana, Deleuze afirma quanto ao primeiro, que este seria um critério pseudológico, pois haveriam muitas noções simples que não seriam substância. Ao invés da simplicidade, Leibniz invoca a unidade de ser como critério metafísico. Essa teria sido a grande mudança do essencialismo tradicional, seguido por Descartes, para a afirmação dos modos ou maneiras de ser. A ideia de movimento ou mudança, considerando a visão mecanicista cartesiana contra a de dinâmica de Leibniz, conforme descrito acima, demonstram uma oposição entre a afirmação do princípio de uma “existência sucessiva do móvel em lugares diversos” e um, segundo o qual haveria uma unidade interior ao movimento, de mudança ativa. Quanto ao completo, que teria como

referência a distinção real, Deleuze busca mostrar que, diferente de Descartes, Leibniz teria percebido que aquilo que é distinto não precisa necessariamente ser separado. Essa teria sido a diferença crucial entre Leibniz e Descartes, pois enquanto este último teria compreendido o simples e completo como um único atributo, dando sentido à distinção real entre as *res cogitans* e a *res extensas*, Leibniz, ao compreender tais atributos como modos, retira deles a condição binominal e o isolamento que lhes seriam inevitáveis em Descartes.

Nessa interpretação do pensamento de Leibniz, em oposição às visões tradicionais aristotélica e cartesiana quanto ao conceito de substância, Deleuze expõe dois aspectos que seriam fundamentais ao maneirismo leibniziano, sendo eles: espontaneidade das maneiras contra o essencialismo do atributo e o outro, que seria a onipresença do fundo sombrio, que torna possível a existência de zonas claras. Segundo Deleuze, a fórmula do maneirismo, retirada do próprio Leibniz seria: “tudo nasce do seu próprio fundo, por uma perfeita espontaneidade.” (idem, p. 101).

Outra questão importante no contexto da fundamentação do pensamento de Leibniz e de seu diálogo com Aristóteles e Descartes refere-se ao Princípio de Individuação. O texto da *La Profesión de Fe del Filósofo* (PFF) apresenta o tema a partir do seguinte questionamento:

dato que as almas são por si mesmas muito semelhantes entre si ou, como dizem as escolas, só diferem pelo número ou certamente pelo grau, e portanto, se distinguem só em virtude das impressões externas, qual pode ser a razão da diversidade naquela harmonia universal? (TRADUÇÃO NOSSA, PFF, p. 64).

Em outras palavras, a questão seria sobre como, considerando a harmonia universal ou a escolha de Deus por uma série de coisas que seria a mais perfeita, justificar o papel ocupado pelas substâncias individuais, algumas sendo colocadas em circunstâncias que demandariam um maior nível de provação, enquanto outras seriam, de alguma maneira, mais privilegiadas.

Leibniz nega que a individuação seja dada apenas externamente, pelos acidentes, ou mesmo por uma espécie de essência particular, isto é, por sua *haecceitas*, ou pelo número. Corroborando tal argumento, na *Disertación Metafísica sobre el Principio de Individuación* (PI), Leibniz desaprova a separação entre essência e existência. Ao analisar a ideia de que “toda unidade entra uma certa entidade, e em consequência uma unidade numérica; cuja entidade não é a que é incluída na espécie, logo isso seria algo sobreposto, a saber a diferença individual”

(TRADUÇÃO NOSSA, PI, 13), este afirma que “a unidade segue a entidade no conceito, o que na coisa real são o mesmo; e a entidade numérica não difere realmente da específica.” (PI, p. 13). Desse modo, a ideia de *haecceitas* não faria sentido, uma vez que a distinção inerente à ideia de essência pressuporia uma diferença efetiva, para além de algo apenas formal, feita pela mente. Nesse sentido, Leibniz diz: “se o gênero e a espécie mantem uma diferença só de razão, não há diferença individual” (PI, p. 14). Tal argumento também valeria para a pressuposição de uma separação entre espécie e diferença numérica.

Este internaliza a diferença ao dizer que “a percepção do tempo e do lugar, do movimento, seria o que efetivamente viria a produzi-la entre as substâncias.” (PI, p. 64). Leibniz afirma isso utilizando-se do exemplo de dois ovos maximamente idênticos que estando eles em total liberdade, não poderiam ser especificados a não ser pela sua condição espaço-temporal no conjunto da série de coisas. Assim, a pergunta sobre o que faz com que cada alma venha a ser o que ela é não pode ser analisada externamente. Segundo Leibniz, pensar a individuação antes do todo seria de alguma maneira trilhar o caminho de imposição de uma outra série, algo como questionar uma determinada jogada em uma partida, sem que a disputa tivesse sido iniciada. Este reafirma essa tese do aspecto interno da individuação no *Discurso de Metafísica* ao dizer: “(...) e o que Santo Tomás afirma neste ponto dos anjos ou inteligências (que nesse caso todo indivíduo é uma espécie ínfima) é verdade de todas as substancias, desde que se tome a diferença específica como a tomam os geômetras relativamente às suas figuras.” (DM, p. 18). Deleuze corrobora tal argumento ao afirmar que:

a individuação não vai de um gênero a espécies cada vez menores sob uma regra de diferenciação; ela vai de singularidade em singularidade sob a regra de convergência ou de prolongamento que relaciona o indivíduo a tal ou qual mundo. (2011, p. 113).

Tal individualidade, como nos diz Deleuze (2011, p. 114) busca justamente mostrar a preocupação leibniziana em não afirmar nem a diferença individual específica, como uma espécie de *haecceitas*, nem em afirmar um universalismo ou conceitualismo na qual qualquer tipo de especificação seria apenas accidental ou extra conceitual. Na verdade, haveria apenas o indivíduo, mas tal existência é possível apenas em virtude da potência do conceito, ou seja, daquilo que é a alma. Considerando que as substâncias individuais são efetivamente identificadas aos seus predicados, tais predicados ou acontecimentos seriam, então, por esse viés o caminho

para nos dizeres de Deleuze, “condensar e prolongar singularidades” (idem, p. 114). Deve-se salientar que os predicados ou acontecimentos vêm antes do indivíduo, uma vez que são eles que oferecem condições para que tal individuação ocorra.

A relação entre o Princípio dos Indiscerníveis e a Lei de Continuidade é fundamental para que venhamos a compreender que a diferença entre as almas não estabelece um corte, uma quebra com relação às demais. O primeiro afirmaria que a distinção é interna, pois se refere à alma, que espaço-temporalmente circunscreve um determinado ponto de vista sobre o mundo. O segundo seria sustentado na base da ideia segundo a qual o mundo, a partir do qual tal de ponto de vista é construído, é o mesmo para todas as almas, bem como que tais recortes operam harmonicamente no sentido da composição de um todo. Quanto a isso, Deleuze diz: “o princípio dos indiscerníveis estabelece cortes; mas os cortes não são lacunas ou rupturas de continuidade; ao contrário, eles repartem o contínuo de tal maneira que nele não haja lacuna, isto é, eles o repartem da “melhor” maneira.” (idem, p. 116).

Assim, considerando a forma como Leibniz toma o Princípio de Individuação podemos pensar em que sentido tal ideia mostra-se coerente ou divergente da forma como Aristóteles e Descartes a consideram. Veremos que a questão da individuação atua como um corolário do entendimento desses filósofos quanto ao conceito de substância. Em Aristóteles, teremos a partir da sua visão de substância como sujeito último, ou seja, como aquilo que é referido por todas as predicções, bem como pela ideia de que a substância é um este tal e tal que também é separável, dois caminhos para pensar seu viés para a individuação. O primeiro deles, que teria como foco mais diretamente a compreensão da substância enquanto substrato, ou seja, enquanto sujeito de todas as predicções, sendo essas últimas, substâncias segundas, faz com que venhamos a admitir que a definição efetiva do indivíduo é a sua essência, que seria real, podendo ser compreendida pelo viés da simples oposição com tudo o que pode ser tomado enquanto predicado. Nessa interpretação, perceberíamos uma diferença radical de ponto de vista com relação a Leibniz, uma vez que os predicados ou acontecimentos são eles mesmos identificados como essenciais, ou seja, não há um substrato em separado. Em Leibniz esboçar o predicado é o mesmo que conceituar a substância, individuá-la efetivamente. Então, teríamos que, enquanto a relação com os predicados é negativa para Aristóteles, tais predicados tomam em Leibniz uma acepção especialmente positiva, uma vez que será essa conceituação que distinguirá naquela série de coisas uma substância individual da outra. Poderíamos ainda dizer

que em Aristóteles, como ficará mais claro a seguir, o substrato, ou seja, o indivíduo, seria verdadeiro de todo e qualquer mundo possível, enquanto em Leibniz tal tese seria naturalmente rejeitada.

Por outro lado, a substância compreendida enquanto “este tal e tal que também é separável” mostra como vimos acima, a necessidade aristotélica de que a sua substância, além de ser individuada, deva ser definível, utilizando um tipo específico de processo de conceituação que preserve a sua separabilidade, ou seja, que sustente sua existência sem que se tenha de recorrer a mais nada. Nesse sentido, o apelo à predicação mostra-se também negativo, do mesmo modo que o tomado quando se utilizou a referência à substância enquanto substrato. Isso ocorre porque a predicação ocupa um papel de especificação, de separação, a respeito do que venha a ser o isto, ou seja, a substância primeira. Ressalte-se que é inegável uma semelhança com Leibniz, no sentido de que a predicação ocupa um papel fundamental. Entretanto, é claramente visível que as funções desempenhadas, ou seja, o para que tais predicados servem, têm papéis antagônicos nesses dois sistemas. Isso se mostra ainda mais claro quando consideramos o sentido da continuidade da predicação na composição da série do mundo leibniziana, conforme destacado por Deleuze (2011), uma vez que tal processo teria como função não o de estabelecer ilhas, pois a individuação entre as mônadas seria dada pelos seus pontos de vistas, mas sim continentes, já que o somatório destes seria constituinte da série de coisas ou do mundo, tal qual ele é.

Quanto a Descartes, temos a dificuldade, conforme Cottingham (2009, p. 293), do fato da questão da individuação nunca ter sido discutida por esse filósofo, mas apenas por seus discípulos. Talvez as consequências advindas da separabilidade radical entre a *res cogitans* e a *res extensas*, enquanto duas substâncias, tenha feito com que concebidas isoladamente, os critérios de individuação sejam imprecisos ou até mesmo circulares. Esse seria o caso, por exemplo, da compreensão dos atos mentais como elemento de individuação da *res cogitans*, ou o uso de critérios geométricos, como é o caso do espaço ou figura, ou do movimento, compreendido com a mudança de um lugar para o outro, para a individuação das *res extensas*. Por outro lado, o apelo à outra substância parece sugerir dificuldades por implicar em um tipo de retorno à visão aristotélica, matéria e forma, que Descartes, por todo o seu debate com a tradição escolástica, não tem o interesse de sustentar.

Nesse sentido, como síntese da análise da questão da individuação pelo viés cartesiano, a dificuldade do tema pode residir no fato de em Descartes não haver

espaço para a predicação, seja enquanto substância segunda, ou como acontecimento. Além disso, como vimos, na visão leibniziana o corpo está diretamente relacionado à alma, sem que haja uma influência direta de um sobre o outro, fazendo com que as percepções da alma, que são retiradas do seu próprio fundo, respondam “por si mesmas ao que se passa em todo universo, mais particular e mais perfeitamente, porém, ao que se passa no corpo que lhe está afeto, pois é, de algum modo e por certo tempo, segundo a relação dos outros corpos com o seu, que a alma exprime o estado do universo.” (DM, p. 70). Tal consequência pode ser tida como elemento, como vimos em Danowski (2006), para a ideia de que o corpo atue como alternativa para a individuação em Leibniz, uma vez que este estaria no escopo do que pode ser tomado como predicado ou acontecimento das substâncias individuais.

A concepção leibniziana de mundos possíveis aparece como um corolário de todo o seu sistema. Mates (1976) oferece uma análise bastante plausível da questão partindo do pressuposto leibniziano segundo o qual algo é verdadeiro “se e apenas se isso for verdadeiro em todos os mundos possíveis” (TRADUÇÃO NOSSA, MATES, 1976, p. 335). Como vimos, Leibniz afirma que o mundo atual é apenas um dos infinitos possíveis, sendo, entretanto, o melhor. Por esse caminho, a compreensão do que é verdadeiro ou falso toma como referência o mundo possível da qual esta afirmação faz parte. Entretanto, deve-se considerar a distinção acima esboçada entre o necessário e o contingente. Quanto ao necessário, teríamos em Leibniz o entendimento de que estas verdades seriam mantidas, independente do mundo de que venham a fazer parte. As verdades contingentes, entretanto, seriam referentes apenas àquele mundo possível, uma vez que o seu contrário não implicaria contradição. Mates reitera o sentido das sentenças contingentes como verdadeiras não naquele, mas daquele mundo, uma vez que o valor de verdade de uma sentença não dependeria das transformações da linguagem ou do que teria ocorrido com essa sentença em particular, mas sim do mundo possível em que ela estaria inserida.

Além disso, a ideia do que efetivamente constitui um mundo possível, ou seja, sobre como este pode ser definido, leva em consideração, segundo Mates, algo que estaria para além da existência de indivíduos, o que parece ser à primeira vista o caminho leibniziano, uma vez que apenas pelo estabelecimento do conceito, ou seja, pela ideia de que indivíduos são um todo constituído pelos seus atributos completos, a subsistência destes poderia ser sustentada, além do que realmente existe no mundo atual. Efetivamente, o que diferenciaria dois conceitos possíveis, considerando o

conjunto de seus atributos, seria o fato de um deles ser exemplificado em um indivíduo, enquanto outro não.

Nessa interpretação de Leibniz por Mates, um conjunto de conceitos individuais compossíveis seria efetivamente o meio para a constituição de um mundo possível. Este seria máximo, ou seja, o melhor dos mundos possíveis, se ele contém a totalidade dos conceitos individuais compossíveis com os demais nele inseridos. A base da compossibilidade estaria no fato, segundo Mates, de Leibniz sustentar que: “cada indivíduo (substância individual) do mundo real (atual) está relacionado com todos os outros, e toda relação é fundamentada em propriedades simples das coisas relacionadas; outros mundos possíveis são construídos de forma similar” (idem, p. 341). Tais atributos seriam, como dito, o que verdadeiramente definiria cada substância individual. Por isso, o seu conceito deve conter o conjunto dos atributos simples que dizem respeito a esse indivíduo. Como consequência, teríamos que a relação entre as substâncias individuais é efetivamente a que se constitui entre seus atributos. Estes não podem ser considerados em separado dos demais na constituição de um mundo possível, pois como dito, é a relacionalidade que efetiva a compossibilidade. Assim, qualquer alteração que faça com que o conceito de Adão não contenha os atributos simples que o constituem, por exemplo, ser o pai de Caim, dariam ensejo a um outro conceito de Adão, que geraria então, uma conexão distinta com a substância individual Caim, bem como com os demais indivíduos. Isso faz com que Mates admita, corroborando o que vimos sobre Deleuze, que os conceitos das substâncias individuais estão conectados pelos seus modos. Nesse sentido, como corolário, Mates afirma a transitividade, ou seja, o caráter do que é reflexivo e simétrico, entre os conceitos dos indivíduos que compõem um mesmo mundo possível, como condição para afirmação da compossibilidade entre eles.

Além disso, conclui-se que o efetivamente imutável quanto à ideia de diferentes mundos possíveis seriam as maneiras ou modos, ou seja, os atributos ou acontecimentos, enquanto as substâncias individuais poderiam variar ou até mesmo não existir. Nesse raciocínio, por tudo o que discutimos ao longo deste capítulo, poderíamos afirmar que a escolha de Deus pela atualização de um mundo seria uma que se faz não por meio da definição de indivíduos vazios, a serem preenchidos nessa realidade, mas sim por acontecimentos ou um conjunto de conceitos simples, conforme Mates, que constituem tais substâncias individuais. Assim, tais atributos seriam, como dito, o que verdadeiramente definiria cada substância individual, bem

como as relações entre as diferentes substâncias. Desse modo, o que Mates mostra é o que pode ser compreendido pelo Princípio de Razão de Couturat, segundo o qual toda a verdade é analítica, uma vez que não haveria nada que pudesse ser colocado como um agregado adicionado à mônada, tal qual um apêndice, ou seja, tudo é essencial ou analítico em qualquer mundo possível pensável, inclusive o mais perfeito, desde que consideremos o analítico como indicativo dos atributos da mônada.

Outra questão também relevante quanto aos mundos possíveis seria a forma como o conceito de identidade pode ser tomado em Leibniz. Segundo Mates, faz-se necessária para consideração do tema uma distinção entre identidade de nomes e de objetos. Quanto aos nomes, a identidade seria preservada em todos os mundos possíveis independentemente da existência do objeto que é nomeado, uma vez que “ $N=N$ ” é verdadeiro, queira ou não queira que N denote um objeto existente no mundo real (atual), ou seja, um objeto.” (Idem, p. 348). Por outro lado, a identidade de objetos toma como referência a que se faz entre seus atributos, bem como a expressão destes. Desse modo, o critério de verdade somente seria passível de avaliação tomando como referência o mundo atual em que esses objetos são considerados e mais ainda, a forma como expressam os acontecimentos que os constituem. Nesse caso, seria falsa a afirmação de identidade de “ $N=N$ ” para o mundo atual, considerando-se a inexistência em tal mundo de qualquer “ N ”.

Vale destacar que, apesar das relações ocuparem um papel fundamental na constituição de qualquer mundo atual ou possível, não haveria na ontologia leibniziana algo como uma terceira categoria metafísica referente a elas. Segundo Mates, o critério de verdade de afirmação de que uma substância individual qualquer possui um certo atributo: “depende em quase tudo de um caminho pictórico de existência de um complexo extralinguístico que consiste em uma substância individual ter esse atributo.” (idem, p. 352). Todas as outras sentenças vistas como complexas podem ser analisadas em função desse tipo de redução. Desse modo, até mesmo aquelas que sejam diretamente indicativas de relações, como “Davi é o pai de Salomão” (idem, p. 352), não poderiam ser explicadas pela afirmação segundo a qual exista no mundo efetivamente algum atributo relacional do tipo “pai de Salomão” na substância individual Davi, assim como “ter Davi como pai”, para Salomão. Isso seria justificado, como vimos em Deleuze, pela condição de clausura das mônadas, segundo a qual estas não possuem janelas, fazendo com que não possam nunca ir além da expressão de seus atributos. Se isso não fosse assim, Leibniz cairia no

absurdo de afirmar que uma mônada contém ou está contida em outra. Desse modo a relacionalidade, embora não constituindo uma entidade metafísica, seria algo que poderia ser vislumbrado apenas por Deus, e apenas Nele tal conceito poderia ser compreendido como prioritário no que diz respeito à definição do que venha a ser cada substância individual. Isso faz todo o sentido, se considerarmos que nossa análise da monadologia de Leibniz deve ser por um tipo de compreensão que nos faça visualizar, simulando a atividade divina, o real em sua completude e o sentido do seu funcionamento.

Capítulo II – Monadologias no Século XX

Depois de termos compreendido as bases do conceito de substância em Leibniz e a partir disso, a forma como este concebe as mônadas, estamos em condições de analisar algumas espécies de monadologias que aparecem no Século XX. Veremos que essas monadologias, embora inspiradas em Leibniz, respondem a questionamentos de seu tempo e dão contorno distinto a conceitos fundamentais sustentados por esse filósofo, desconsiderando noções como o Princípio de Razão Suficiente e Harmonia Pré-Estabelecida, o que dará ensejo para um outro olhar acerca do que sejam as mônadas, as relações e a compossibilidade estabelecidas entre elas.

Desse modo, trilharemos, segundo uma ordem de precedência histórica, um caminho que contemplará as visões de Gabriel Tarde (1910), Alfred North Whitehead (1929) e Bruno Latour (1988).

Gabriel Tarde - uma monadologia das sociedades

Gabriel Tarde, em sua *Monadologia e Sociologia* (2003), publicada postumamente em 1910, traz as mônadas de Leibniz para um diálogo com a ciência, filosofia e sociologia do seu tempo. Segundo Tarde, o espírito monadológico de cunho leibniziano está associado à multiplicação de agentes espirituais, por exemplo, a redução leibniziana de duas entidades, matéria e espírito, a apenas uma: o espírito, e a consequente multiplicação de agentes espirituais no mundo. Tal viés suporia, segundo Tarde, “a descontinuidade de seus elementos e a homogeneidade de seu ser.” (TARDE, 2003, p. 19). Essa orientação já teria sido percebida em diversos campos da ciência, como na química e na física, nas quais, no que concerne à primeira, a afirmação do átomo e a negação da continuidade material e no que tange à segunda, a hipótese de Newton, “segundo a qual a gravitação de um corpo celeste é apenas a soma da gravitação de todas as massas das quais ele se compõe” (idem, p. 20), representariam um direcionamento ao *insight* leibniziano. Tarde enxerga uma influência da monadologia em toda parte: “Vê-se, no entanto, onde essa tendência nos conduz se levada ao extremo: às mônadas, que preenchem a mais audaciosa promessa do espiritualismo leibniziano.” (idem, p. 21).

É por esse caminho que Tarde irá descobrir na sociologia, concebida enquanto estudo das sociedades de maneira ampliada, também humana, o indivíduo social

como mônada, enquanto verdadeiro responsável pelas mudanças, pelas revoluções que ocorrem no mundo. Além disso, ele acrescenta que esses elementos últimos aos quais as ciências têm se dirigido, como é o caso dos átomos ou do indivíduo social, são últimos apenas por esse olhar particularizado, pois as investigações mais apuradas tendem a um processo de interiorização, que levaria ao infinitesimal leibniziano. Tarde diz:

Não há como parar nessa ladeira que leva ao infinitesimal, que devém, fato certamente inesperado, a chave de todo universo. Daí talvez a crescente importância do cálculo infinitesimal e, pela mesma razão, do estrondoso sucesso momentâneo da doutrina da evolução. (...) A fonte, a razão de ser, a razão do finito, do segmentado, está no infinitamente pequeno, no imperceptível: tal é a profunda convicção que inspirou Leibniz e também nossos transformistas. (idem, p. 24).

Detalhando o argumento acima, Tarde afirma a existência de um tipo de preconceito quanto àquilo que não segue a ordem da associação de ideias. Por essa visão, as transformações na natureza deveriam seguir passos muitos bem definidos, articulados e visíveis, sendo, por exemplo, a partir de um elemento sempre possível definir o próximo ou o anterior a este, bem como as relações palpáveis de causa e efeito existentes. A visão dele tende a criticar argumentos que veem a diferença existente nas coisas como simples relações de posições, distâncias ou deslocamentos. Tarde concebe o infinitesimal como algo que estaria para além de uma diferença de grau quanto ao que é finito, ou seja, como caractere quantitativo. Ele, por outro lado, irá corroborar a tese de uma espécie de diferença qualitativa entre esses elementos.

Assim, Tarde afirma que os verdadeiros seres são os infinitesimais, ou seja, os agentes de todas as transformações ocorrentes na natureza. Além disso, parece ser consequência da existência deles, a autonomia de suas ações, que promoveriam tanto choques quanto cooperações entre si. Por isso, apenas um elemento seria suficiente para iniciar processos de modificação na natureza, corroborando dessa maneira, a importância atribuída ao aspecto do micro, do infinitamente pequeno.

Uma outra questão importante, refere-se às consequências da concepção monadológica de Tarde quanto à visão de corpo e espírito, enquanto constituintes do espírito apenas. Ele concluirá que a consequência advinda de tal junção não levará a um antropomorfismo, mas sim a um psicomorfismo. Tal olhar pressuporia quanto ao processo de constituição desses elementos, que a matéria nada mais é do que o espírito. Como consequência dessa visão e ao descartar a vertente idealista desse postulado, Tarde afirma então, de acordo com os monadologistas, que o mundo

exterior seria composto por almas, a nossa individual e as dos outros, e que todas elas teriam como marca fundamental a semelhança. Tal característica teria como ganho o fato de se eliminar a plausibilidade da fala sobre um ser em si, já que apesar da diferença, a similitude permitiria que as outras almas sejam concebidas pelo mesmo viés e não como arcabouço estranho sobre o qual qualquer afirmação poderia ser tomada como duvidosa.

Todavia, diante dessa espiritualização do mundo fica a questão quanto ao que seria esse elemento propulsor dos movimentos ou ações das mônadas. Tarde irá concebê-lo à luz do que ele denomina de crenças e desejos:

Através da universalidade de sua presença em todo fenômeno psicológico do homem ou do animal; através da homogeneidade de sua natureza de uma ponta a outra de sua imensa escala - indo desde a menor inclinação a crer e desejar até à certeza e à paixão; através, enfim, de sua mútua penetração e de outros traços de semelhança não menos impressionantes, a crença e o desejo realizam no eu, em relação às sensações, precisamente o papel exterior do espaço e do tempo em relação aos elementos materiais. (idem, p. 33).

Por essa visão, Tarde busca mostrar que, passando pelo enfoque kantiano, segundo o qual espaço e tempo seriam as formas *a priori* da sensibilidade, estes seriam na verdade noções primitivas ou semi-sensações, pelas quais se traduziriam em nós os modos e graus de crenças e desejos. Corroborando esse argumento, Tarde diz: “os movimentos dos corpos não passariam de formas de juízo ou desejo formados pelas mônadas.” (idem, p. 34).

Desse modo, a visão psicomorfista de Tarde afirmará uma compreensão das ações ocorridas na natureza a partir daquilo que tradicionalmente se denomina de força, em função dos agentes psíquicos previamente definidos: crença e desejo. Essa é a forma encontrada por ele para dissolver as possíveis contradições engendradas por propulsores que aparentemente teriam fontes distintas, como é o caso da força tomada em relação à crença e ao desejo. Tal percepção explicaria, por exemplo, como “os produtos de um organismo inferior seriam os fatores de organização de um superior!” (idem, p. 38/9). Ele acrescenta ainda que, “(...) se o desejo e a crença são forças, é provável que, ao *sair* do corpo, através de nossas manifestações mentais, elas não difiram tanto assim delas mesmas em relação ao que eram ao *entrar*, em forma de coesão ou afinidades moleculares.” (idem, p. 39). Essa forma de relação seria, segundo Tarde, a chave para a compreensão real da natureza da substância e para resolver as dificuldades no que concerne ao que se denomina de uma organização. De acordo com esse princípio, teríamos condições de perceber como um ser muito

pequeno e aparentemente sem vida tem condições de agir na natureza e alterar sua condição em função de sua necessidade de sobrevivência. Poderíamos assim, superar os preconceitos quanto à ideia segundo a qual apenas organismos macros possuem vida e são capazes de alterar sua condição, já que como noz diz Tarde:

Todas as águas contêm miríades desses seres vivos *unicelulares* que “construíram para si um esqueleto... de esferas concêntricas tão transparentes quanto o cristal, e de uma simetria e beleza perfeitas”. Evidentemente, essa *única célula* da qual falamos não realizaria todos esses prodígios sozinha, e é necessário crer que ela foi somente a alma de uma população de operários. (p. 40).

Para ele, é somente buscando o conhecimento do infinitamente pequeno que perceberemos que os dois reinos, do micro e do macro, encontram-se integrados, que a razão de um está em consonância com a existência do outro, bem como que não é viável a afirmação de um tal bom senso, que entende a inteligência em função do tamanho do ser, vinculando o pequeno àquilo que não é importante, ao não distinto, ao indiferenciado. Além disso, segundo Tarde deve-se negar, por coerência com os argumentos acima, a ideia de que a natureza opera seguindo finalidades pré-definidas. Para ele:

Por mais infinita que possamos supor a inteligência, a vontade divina, se se quer que ela seja *una*, torna-se desde já insuficiente como explicação de realidades. É preciso escolher entre sua infinidade, que supõe a existência de contraditórios, e sua unidade, que exige o acordo perfeito, a menos que, milagrosamente, façamos uma proceder da outra, e, passo a passo, a primeira da segunda, depois a segunda da primeira ...” (p. 43).

Tarde opta pelos contraditórios, pois apenas eles explicariam como uma revolução poderia ser justificada pelas ideias e paixões individuais, ou seja, como o infinitamente pequeno pode permear o que é visível ao nível macro. Segundo ele, seriam essas justamente as contribuições que poderiam ser dadas pelas mônadas. Assim, ao avançar na concepção dessa nova monadologia, Tarde exporá a questão quanto ao chamado acordo universal, que na linguagem leibniziana poderia ser compreendido como a concomitância ou harmonia pré-estabelecida. Em contraste com Leibniz, este entende que as mônadas, pelo fato de serem independentes e autônomas encontram-se abertas para estabelecer acordos, bem como para o manejo de conflitos.

Disso, segue-se a questão acerca do que explicaria a ordem existente no mundo ou a constituição de um infinito de agrupamentos entre tais mônadas, sem a pressuposição da razão suficiente leibniziana. Na nova monadologia, na qual as mônadas deixam sua condição de fechamento e de espelhamento do real conforme

Leibniz concebia, vislumbram-se ao invés de um tempo vazio, realidades múltiplas, desejos elementares, que não respondem diretamente nem a Deus e nem à ordem do mundo. Assim, a repetição e a multiplicação dos fenômenos semelhantes são explicadas pelo triunfo de certas mônadas sobre as outras, ou seja, daquelas que promoveram tais leis, impondo de alguma maneira essa realidade às demais, que enquanto tais também ansiavam, pelo processo de crenças e desejos inerentes a elas, pela constituição de outros cenários.

A análise anterior traz consequências importantes para o que se denomina de processo criação, oriundo das relações estabelecidas no contexto dos organismos, dando sentido à ideia de sociedade. Na visão de Tarde, não existe, mesmo no nível micro, qualquer tipo de acréscimo a partir das relações estabelecidas entre os diferentes seres. Segundo ele, esse normalmente é o caminho trilhado pela ciência quando tenta explicar principalmente por meio dos átomos o aparecimento de um novo indivíduo vivo e de um novo eu. Nesse contexto, ele afirma: “Uma vez lançado nesta via, não há mais razão para parar; toda *relação* harmoniosa profunda e íntima entre elementos naturais torna-se *criadora* de um elemento novo e superior, e que colabora, por sua vez, na criação de um outro elemento ainda mais elevado; (...)” (idem, p. 62).

Tal contradição, segundo Tarde, é percebida a nível macro, pois quando nos referimos às sociedades humanas, só é possível a fala sobre um eu coletivo, fruto das relações entre os indivíduos, em nível metafórico, ou seja, não há criação *ex abrupto*. Isso seria suficiente para, de forma similar, corroborar a tese de que não há criação ao nível micro, em outras palavras, que o desenvolvimento orgânico dos seres pode ser compreendido apenas como fruto das relações estabelecidas no contexto dos organismos. Diante o exposto, Tarde irá pressupor que toda coisa seja uma sociedade, isso seria uma consequência natural dos acordos firmados no mundo entre tudo que existe. Teríamos sociedades animais, sociedades vegetais, etc. Em suma, a ciência seria o veículo para a descoberta de sociedades até então desconhecidas. Todavia, vale ressaltar o erro de considerar as sociedades como organismos, pois a verdade, de acordo com Tarde, foi que depois da teoria celular, organismos passaram a ser vistos como sociedades de uma natureza à parte, desconhecidas e selvagens.

Esse argumento tardiano vai corroborar a ideia de que há uma espécie de continuidade entre os diferentes tipos de organismos, justificando o desenvolvimento de diferentes tipos de sociedades, alguns sendo mais simples e outros mais

complexos. Isso se verificaria até mesmo no suposto abismo entre a natureza dos seres inorgânicos e dos seres vivos, que mostra-se como ausente de fundamentos, já que as sociedades, em geral, passariam de uma fase bárbara a uma física e mecânica. Além disso, a assimetria, compreendida enquanto tendência de adaptação ao ambiente seria uma característica fundamental de todos os organismos, fundadora dos diferentes tipos de sociedades. Para afirmar tal posição, Tarde cita o exemplo das sociedades humanas, nas quais “(...) é simétrica e regular toda obra que resulta não de uma concorrência de desejos misturados que se entavam, mas de um plano pessoal executado sem restrições” (idem, p. 55). Tal plano seria verificado até mesmo nas sociedades celulares, que, por esse olhar, demonstrariam um alto grau de perfeição e de progresso social, por sua simetria e regularidade.

Tarde, nesse contexto da análise dos diferentes tipos de sociedades, trará reflexões sobre a diferença entre as humanas e as orgânicas, baseando sua resposta em função da afirmação de um maior grau de fixidez ou menor propensão às mudanças entre essas últimas do que quanto às primeiras. A razão para tal distinção teria como base as relações estabelecidas entre os aspectos interno e externo desses organismos, o que acarretaria os resultados mencionados. Para Tarde:

(...) O agregado social dos homens comporta uma proporção singularmente fraca de relações intra-sociais, essencialmente conservadoras, entre seus membros, impedindo-lhes de manter entre si as relações de sociedade *onidireccionais* que a forma globular de uma célula de um organismo supõe¹². (idem, p. 56).

Por isso, o fato das sociedades humanas serem mais suscetíveis às influências do seu exterior que outros tipos de sociedades, faz com que ocorram maiores mudanças nelas do que as que acontecem entre as celulares, por exemplo.

Assim, a ideia de um ponto de vista sociológico universal será a consequência natural do raciocínio sobre os indivíduos, ou colocado sob o ângulo leibniziano, as mônadas. Tais mônadas teriam uma tendência a juntar-se, formando sociedades. Diz Tarde: “Sozinha, portanto, uma mônada não pode nada.” (idem, p. 58).

¹²A análise feita por Félix Guattari em *As três Ecologias* (2001) corrobora a tese de Tarde sobre a existência de diferentes tipos de sociedades, uma vez que ele, na mesma linha de Tarde, concebe três territórios existenciais: o eu, o meio-ambiente e a sociedade. Vale ainda ressaltar a aceitação por Guattari de uma outra tese tardiana, segundo a qual as sociedades humanas possuem um aspecto intra-social fraco, isso se justificaria na visão de Guattari, em função do apelo ao social dos outros dois territórios mencionados: o mental e o meio ambiente.

Percebemos então no decorrer do argumento a montagem de uma estrutura das mônadas que trará como corolário a afirmação de que “existir é diferir (...)” (idem, p. 70). Por tal ideia, a diferença será vista como dimensão substancial das coisas, constituindo aquilo que elas têm de mais próprio e comum. Na busca de combater o preconceito da homogeneidade, ou seja, a ideia de que a finalidade última do mundo é a ordem, Tarde afirmará algo que atua como princípio de argumentação, que é a ideia de que a “diferença vai diferindo, que a mudança vai mudando e que, tendo como fim a si mesmas, a mudança e a diferença atestam seu caráter necessário e absoluto;” (idem, p. 66).

Segundo Tarde, a própria estrutura social humana atestaria essa tese, uma vez que quando há crescimento da população dos grupos sociais e das ideias e sentimentos de seus componentes, há uma espécie de regularização e estabelecimento cada vez mais simplificado do funcionamento de suas instituições. Todavia, essa semelhança no que concerne aos traços coletivos tenderia a favorecer a dessemelhança intelectual e moral desses indivíduos. Assim, a homogeneização exterior teria como corolário o fomento da diferença interior, ou seja, a estabilidade de um dos âmbitos geraria a instabilidade do outro. É nesse sentido, que podemos entender como nos diz Tarde, uma conciliação entre o Princípio de Diferenciação e o de Coordenação Universal. Essa tese normalmente vê-se prejudicada em sua concepção pelo olhar comum, que tende a homogeneizar tudo o que é desconhecido. Essa, segundo Tarde, teria sido uma prática comum ao longo da história da ciência. O homem teria reduzido tudo o que seria de difícil assimilação, ou seja, o diferente, ao mero indiferenciado, homogêneo.

Nesse sentido, a visão de Tarde sobre a identidade representa uma total inversão do olhar tradicional, já que segundo ele, “(...) a identidade é apenas um *mínimo*, não passando de uma espécie, e espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento e o círculo uma variedade singular da elipse.” (idem, p. 70). Para ele, em consequência, “Todas as semelhanças, todas as repetições fenomênicas (não parecem ser mais que) intermediárias inevitáveis entre as diversidades elementares mais ou menos apagadas e as diversidades transcendentais obtidas por essa parcial imolação.” (idem, p. 71). Ainda quanto a essa questão, Tarde busca mostrar que as identidades ou semelhanças, como é o caso das leis no contexto das sociedades humanas, servem efetivamente para destacar o estilo próprio de ideias dos seus componentes, o que seria outra espécie de

discordância. Desse modo, quanto mais firmes e uniformes essas leis, mais elas conseguem diversificar os espíritos.

Ele concluirá, com base no argumento acima, que a inteligência seria apenas uma espécie de auxiliar da imaginação, pois mesmo se o ser humano, por meio da ciência, chegasse a um nível de abstração na qual seus propósitos viessem a ser cumpridos, ainda restaria uma imensidão de energia para outros ideais. Essa conclusão é bastante coerente, uma vez que a ideia de inteligência parece estar diretamente associada à pretensão do idêntico, do homogêneo, enquanto fim dessa atividade. Por outro lado, a imaginação seria o espaço do diferente, sendo o elemento orientador da vida.

Desse modo, perceberemos que a diferença é então o ponto inicial e final dos processos existentes no mundo, sendo a identidade ou o homogêneo, portanto, representativa apenas de pontos intermediários, de passagens ou momentos dessa diferença. Destaque-se que, segundo Tarde, esses momentos do primado do homogêneo, seriam eles mesmos propulsores do estabelecimento de mais diferenças. O exemplo de como as sociedades humanas se constituíram economicamente é bastante ilustrativo, ele nos diz:

Da fase comercial primitiva, (...), favorável à fineza e astúcia individuais, passa-se aos cursos uniformes e regrados de nossos grandes mercados modernos, equipados de termômetros especiais que chamamos de bolsas de valor; ou seja, longe de apagar a habilidade do indivíduo sob a autoridade do número, essa regularidade, essa fatalidade física, (...) serve de apoio ao ímpeto enlouquecido da especulação e do espírito de empreendimento do qual ele se apropria e utiliza, e onde, explodem, em triunfos ou em bruscas catástrofes, sem fórmula possível, as menores particularidades psicológicas dos jogadores. (idem, p. 73).

Em conclusão ao argumento, Tarde conceberá que as aptidões extra sociais ou antissociais existentes em cada indivíduo são o primeiro termo da série social e o último da série vital, ou seja, a diferença é a base ou a genitora do homogêneo¹³, que como dito, existe apenas enquanto momento dela. Visando corroborar tal tese, Tarde concluirá que até o que se concebe como simples, como é o caso do átomo,

¹³ Interessante mencionar a crítica de Deleuze a Leibniz quanto ao fato de a “representação infinita não ser suficiente para tornar o pensamento da diferença independente da simples analogia das essências ou da simples similitude das propriedades” (DELEUZE, 2006, p. 279), já que tal representação infinita leibniziana não se desligaria do Princípio de Identidade como fundamento da representação, considerando o seu pressuposto de convergência das séries. Tal crítica poderia, presumivelmente, ser estendida à Tarde, pois apesar das mônadas de Tarde terem como princípio o ato de diferenciação, estas seriam a realidade última de composição do mundo, possuindo características que poderiam ser tomadas como essenciais, sinalizando dessa maneira, um tipo de convergência.

compreende apenas uma aparente uniformidade, havendo nela, uma “diversidade cujas profundezas e segredos não foram ainda sanados por nós” (TARDE, 2003, p. 76). Por esse caminho compreenderemos facilmente a visão de Tarde segundo a qual “a diversidade, e não a unidade está no coração das coisas.” (idem, p. 77).

Essa afirmação acerca do que compreende o coração ou fundo das coisas será de grande importância para a comparação com as mônadas de Leibniz. Tarde postula uma concepção que busca mostrar que aquilo que cada indivíduo possui enquanto qualidade social pode ser pensado apenas enquanto parte daquilo que ele é, possuindo ele outras disposições em seu fundo, que seriam avessas à domesticação promovida pelo homogêneo ou pelo social. Tal substância travaria batalhas contra toda potência coletiva, que seria mais vasta, todavia, menos profunda, que esse fundo que constitui cada substância. Tal tese é corroborada por Tarde ao afirmar que se nós tivéssemos na nossa constituição apenas o caractere social, as sociedades ou nações permaneceriam imutáveis. Assim, é necessário que seja retirado desse fundo que constitui cada substância, as bases da diferença, da discórdia.

A relação entre o vital e o orgânico constitui mais uma prova em favor da tese de que o infinitamente pequeno é o elemento gerador dos acordos e desacordos existentes no mundo. Tarde menciona o erro da antiga psicologia em acreditar que ao entrar em um organismo ou forma de vida, as substâncias químicas abdicariam de todas as suas propriedades e se deixariam penetrar, em seu fundo mais íntimo. Para Tarde, essa dicotomia ou independência é explicativa da resistência de certas partes dos órgãos à aceitação do seu respectivo tipo vivo hereditário, sendo ela, ainda, o fundamento para a necessidade de transgressão dessas predisposições pelas substâncias, visando ao estabelecimento de novas relações, ou seja, de formas de vida inovadoras.

Tal tese explicaria a razão de substâncias primitivas iguais, como o hidrogênio, por exemplo, não apresentarem no decorrer do tempo a mesma base formativa. Desse modo, os corpos precisariam passar por processos de esgotamentos e reduções para atingir o seu equilíbrio, que, pelas razões citadas, seria apenas provisório. Os infinitesimais constituiriam assim, esse mundo do extremamente pequeno, inacessível a nós, mas que a partir do seu processo natural de diferenciação, gerariam acordos e desavenças, muitas destas perceptíveis ao nível macro. Tarde, finalizando essa discussão, cita o exemplo do carbono, que seria o elemento diferencial por excelência, concebido como o corpo fértil ao absoluto, já que ele teria

capacidade de produzir as alianças mais enérgicas e mais claras. Essa seria também a chave para a compreensão do surgimento da vida, já que sem diferença não haveria composições ou acordos. Quanto a isso, Tarde conclui dizendo:

Um grande fato, aliás, nos deve fazer refletir: a vida começou um dia sobre esse globo e em um ponto. Porque nesses pontos e não alhures, se as mesmas substâncias eram compostas dos mesmos elementos? Admitamos que a vida não passa de uma combinação química especial e muito complicada. Mas de onde ela pôde nascer, senão de um elemento diferente dos outros? (idem, p. 84).

O desenvolvimento do conceito de diversidade representa um novo paradigma para a compreensão das mônadas. Este, se examinado em seus pormenores, nos leva ainda mais longe na distinção da proposta de Tarde com relação ao olhar metafísico tradicional a partir do qual são concebidas as relações no mundo. Tarde afirma que “Toda a filosofia se fundou até agora no verbo Ser, cuja definição parecia ser a pedra filosofal a ser descoberta. Podemos afirmar que se ela tivesse sido fundada sobre o verbo Ter, vários debates estéreis, várias estagnações do espírito em um mesmo lugar, teriam sido evitadas.” (idem, p. 86/7). Esse postulado do Ter evitaria, segundo Tarde, o fechamento para o mundo exterior implicado na noção de Ser. Ainda por esse olhar, o Ter incluiria significações contidas no Ser, não sendo a recíproca verdadeira, o que nos permitiria concluir que somente por esse ângulo, seria possível a fala sobre a extensão das mônadas para além de si mesmas, num processo de ação e paixão, de dominação e ao mesmo tempo de subjugação.

Por isso, Tarde afirmará a posse como fato universal e a aquisição como meio para a formação e crescimento de um ser qualquer. Tal posse seria variável em suas múltiplas formas e também em seus graus, podendo ser ela, ainda, unilateral ou recíproca, e referir-se a uma relação que se estabelece entre um elemento e outros individualmente ou entre um elemento e um grupo. Quanto a essa questão, Tarde afirmará que apenas as relações possessivas de elemento entre elemento, ou seja, mônada a mônada, se mostrarão fecundas, sendo pois “(...) preciso chegar ao mundo social para ver as mônadas apreenderem-se nua e vivamente pela intimidade de suas características transitórias, plenamente desdobradas uma diante da outra, uma na outra, uma pela outra.” (idem, p. 92). Nesse contexto de relação teríamos a persuasão, o amor, o ódio, o prestígio, entre outros sentimentos, como propulsores dessa rede.

Para ele, o outro tipo de relação entre elemento e grupo faz com que a apreensão do segundo pelo primeiro se constitua apenas de fora, sendo esta menos rica. Essa seria, por exemplo, a relação que o eu enquanto elemento poderia

estabelecer com uma montanha visível de longe, na qual o que ocorreria seria uma contemplação em que vigeria uma espécie de separação entre essas duas partes e uma compreensão indistinta entre o elemento e o grupo.

Quanto à posse unilateral e a posse recíproca, Tarde concluirá que elas estão necessariamente unidas, sendo a segunda superior à primeira, pois seria esta última que faria com que cada elemento fosse visto como um centro e não como mais ou menos relevante. Essa discussão é o mote para afirmar como a ideia de um Deus criador mostra-se inferior à hipótese elaborada por ele quanto às mônadas. Isso ocorreria pelo fato de a primeira hipótese implicar a ideia de posse unilateral, o que mostraria dificuldades de sustentação, por exemplo, quanto à compreensão das motivações que fariam com que Deus, autossuficiente por definição, teria para criar e governar tudo que existe no mundo. Este Ser teria que possuir um fim para realizar tais ações, mas tal fim não seria compatível com a perfeição dele. Por outro lado, diz Tarde:

Na hipótese das mônadas, ao contrário, tudo vem de uma fonte. Cada uma delas extrai o mundo para si. Elas pertencem, é claro, umas às outras, mas elas podem se pertencer mais ou menos, cada uma aspirando ao mais alto grau de posse; daí sua concentração gradual. Ou ainda, elas podem se pertencer de mil maneiras diferentes, cada uma delas aspirando a conhecer novas maneiras de se apropriar de suas semelhantes. Daí suas transformações. (idem, p. 94).

Tal estrutura explicaria o caráter dispare do real, suas guerras, seus acordos, havendo a suposição de uma multiplicidade de agentes no mundo, sendo que tal multiplicidade tomaria como fundamento a diversidade destes. Sendo diversos por natureza, eles tenderiam a produzir a diversidade no mundo. Compreendemos, ainda, por esse sentido o fato das mônadas serem não unidades, mas totalidades espaciais. Essa espacialidade teria uma característica marcante que seria a sua virtualidade, já que estariam “nele encarnando uma ideia cósmica sempre chamada, mas raramente, destinada, a se realizar efetivamente.” (idem, p. 95).

Tarde finaliza essa discussão mostrando como sua teoria mostra-se mais frutífera que a dos transformistas, então em curso, como é o caso dos darwinistas. Na visão dele, tais transformistas não conseguiriam explicar efetivamente a força que gera as mudanças ocorridas no mundo, em geral, atribuindo a razão disso a causas externas. Sua teoria, por outro lado, mostra que “a força diversificante dos tipos, assim como sua força conservadora, possui um apoio apreensível interior ao organismo; possui um sentido.” (idem, p. 95-6).

Este ressalta a avidez como característica fundamental de suas mônadas. Essa ideia aparece como um corolário do entendimento de que esses elementos, as mônadas, possuem o Ter como pressuposição fundamental. Tal avidez poderia ser compreendida como o desejo de conquista, a ambição que cada mônada tem como base para a sua ação ou movimento.

Esse conceito de avidez pode ser compreendido de uma forma mais ampla como uma relação entre o virtual, o real e o universal, no sentido de que cada mônada, tendo a ambição pela realização daquilo que ela traz em seu fundo, virtual, tentará tornar atual e universal essa pretensão. Tal universalização pode ser compreendida como o passo último, que se referiria ao processo de dominação das crenças e desejos de uma mônada sobre as demais. Nesse sentido, Tarde diz: “Toda realidade, toda característica uma vez formada tende a se universalizar.” (idem, p. 97). Deve-se notar que esse viés representa uma negativa à saída teleológica tradicional, já que o que motiva a atualização do real não são os fins, mas sim o apetite das mônadas.

Entretanto, não podemos desconsiderar o outro lado da moeda, pois se tal apetite move a ação das mônadas, haveria então apetites diversos no mundo que impediriam uns aos outros, havendo no fim das contas uma predominância daqueles que se mostrassem mais fortes. Teríamos, por exemplo, no mundo social humano as leis e as regras como freios sobrepostos com o intuito de parar o apetite das outras mônadas. Tarde mostra esse processo de forma bastante clara quando diz:

Chocar-se com seu limite, com sua impotência: que choque horrendo para todo homem, e, mais que tudo, que surpresa! Há, certamente, nessa pretensão universal do infinitamente pequeno ao infinitamente grande, e do universal e eterno choque que daí resulta, como justificar o pessimismo. Para um único desenvolvimento, milhares de abortos! (idem, p. 99).

É por esse caminho que compreenderemos de forma bastante clara a ideia de Tarde de predominância de um plano individual sobre a massa inteira de uma nação de mônadas. Essa dominação traria ainda em seu âmbito o que ele denomina de poder de influência, pois, à medida que uma mônada exerce domínio sobre as demais, essas últimas, mesmo as rivais, passariam a imitar o movimento demarcado pela mônada dominante, corroborando uma espécie de propagação desse domínio. Isso seria facilmente visível entre os astros e as sociedades celulares.

Tarde torna ainda mais claro o argumento acima quando afirma que a fala sobre conquista e ambição a propósito das sociedades celulares refere-se a um processo de propaganda e dedicação. Por essa visão, cada mônada comunicaria às

demais, em função de suas ideias e desígnios formulados a partir de suas crenças e desejos, suas ambições. Tal propagação adotaria um processo para a sua comunicação similar à feita pelas religiões, no sentido de que quando uma delas deseja se difundir, envia missionários a todos os pontos e regiões ao mesmo tempo, estando fechada para opositores, mas por outro lado, aberta àqueles que aceitam recebê-la, fomentando assim um processo contínuo de expansão ou propagação. Outras características desse organismo seriam: colocarem-se como enigmáticos e indecifráveis de fora, sendo claros e conhecidos apenas pelo seu interior; além disso, é estabelecida uma estrutura conservadora onde há uma abnegação e conformismo com os padrões; um mundo interior hierarquizado e ao mesmo tempo ativo e tenaz.

Esse seria, segundo Tarde, o caminho para a compreensão das relações produzidas no mundo: um exercício de dominação no qual os vencedores assimilam os vencidos à sua estrutura, tentando mostrar que a avidez de um seria mais legítima que a dos demais. Como nos diz Tarde: “É preciso reconhecer que, geralmente, é a vida superior que absorve e assimila a vida inferior;” (idem, p. 104).

Faz-se necessária, após essa exposição sobre como Tarde visualiza as mônadas em sua *Monadologia e Sociologia*, uma análise comparativa com a visão de Leibniz, para que possamos compreender as nuances que promovem a aproximação, assim como aquelas que permeiam as diferenças. Inicialmente, tomando a definição de Tarde de mônada verificamos como ele constrói uma visão que corrobora a ideia leibniziana de substância. Tarde explicitamente fala dos ganhos obtidos através da espiritualização do mundo feita por Leibniz. Essa tese de Tarde estaria baseada na concepção leibniziana segundo a qual se supõe a racionalidade das ideias de alma e corpo, mas que afirma a impossibilidade de distinção entre eles, bem como que acrescenta a ideia de que as almas exprimem os corpos, o que resultaria no postulado acima de que todos os corpos estão repletos de almas. É nesse sentido que a concepção de população em Tarde e Leibniz mostra-se bastante próxima, pois a afirmação leibniziana de que “cada porção da matéria pode ser concebida como um jardim repleto de plantas e como um lago repleto de peixes.” (LEIBNIZ, MON, p. 144, §67), encontra respaldo direto na afirmação de Tarde de que há “miríades de seres vivos unicelulares em todas as águas, sendo essas células apenas a alma de uma população de operários” (idem, p. 40). Além disso, podemos constatar pela comparação feita, como o conceito de substância de Tarde é estritamente próximo do de Leibniz, no sentido em que afirma as mônadas como expressão última e base real.

Quanto à questão da origem e finalidade das mônadas em Tarde e Leibniz, perceberemos ainda algumas semelhanças de base e distinções no que concerne aos direcionamentos seguidos. Assim, um primeiro ponto relevante refere-se ao que promoveria o movimento dessas mônadas. Vimos que em Tarde são as crenças e os desejos inerentes às mônadas que atuam como motivador primeiro da ação desses elementos, na forma de forças, e que esses deslocamentos encontram-se presentes em tudo que existe nos níveis micro e macro, promovendo uma continuidade entre eles. Em Leibniz a distinção entre a mônada criadora, Deus, e as criadas será basilar, já que a primeira teria a potência de ser fonte de tudo, sendo ela conhecimento, compreendendo os detalhes das ideias, ou seja, a concepção destas, e a vontade, meio para a sua efetivação, sendo as mônadas criadas espécies de espelho desses caracteres divinos, constituindo a percepção e os apetites inerentes a cada uma delas, uma espécie de repetição do conhecimento e vontade de Deus. Ao recapitular rapidamente o que foi discutido quanto aos processos de percepção e de apetição nas mônadas de Leibniz, vemos quanto à primeira que ela é definida como um estado transitório de representação do múltiplo em uma espécie de unidade, sendo estritamente esse o sentido de sua existência e de seu movimento no mundo: perceber. Em complemento, a apetição seria o elemento interno da mônada responsável pela mudança de percepção, ou seja, pela passagem de uma à outra.

Desse modo, quanto ao elemento propulsor do movimento das mônadas, teríamos em Tarde e em Leibniz similaridades relativas, uma vez que por um ângulo, as mônadas de Tarde, assim como as de Leibniz, são caracterizadas como crenças e desejos, e percepção e apetição, o que demonstraria a existência de um mesmo aspecto intelectual e volitivo em ambas. Todavia, a distinção aparece quando verificamos que as mônadas são vistas por Tarde como tirando totalmente de si a base para a sua ação no mundo, enquanto as leibnizianas remontam à mônada criadora e ao mundo a que elas pertencem o sentido de sua atividade no real.

Uma outra questão fundamental refere-se a como são estabelecidas as relações entre as diferentes mônadas. É nesse contexto, que entramos no tema do chamado acordo universal. Um primeiro ponto, que será base para essa discussão é quanto à ideia de finalidades da natureza. Em Tarde, vimos que é negada a tese de que esta opere seguindo finalidades pré-definidas, já que segundo ele, apenas o apelo aos contraditórios tornaria coerente a explicação sobre como uma revolução poderia ser justificada pelas ideias e paixões individuais, ou seja, como o infinitamente pequeno

poderia gerar as transformações ocorridas no nível macro. Por outro lado, em Leibniz os Princípios de Não-Contradição e de Razão Suficiente demonstram que nada na natureza pode ocorrer sem que haja uma espécie de cálculo divino corroborando tal acontecimento, que, como também dito, não se refere à escolha específica do que irá ocorrer, mas sim pelo mundo no qual este acontecimento se insere.

Ao pensar sobre a oposição citada no parágrafo anterior passamos a uma outra questão também relevante, que se refere à contrariedade entre relações internas e externas. Em Leibniz poderíamos afirmar que todas as relações são internas, já que nesse contexto há uma imagem de um mundo prioritário e de relações estabelecidas previamente. Em outras palavras, há a pressuposição de uma definição necessária, dada *a priori*, de todos os acontecimentos do mundo. Por outro lado, em Tarde poderíamos corroborar a adoção do parâmetro das relações externas, pois percebemos que não há definição anterior do que é o mundo, bem como das conexões que o constituem, sendo ela dada em função das lutas ou dos confrontos entre as mônadas, ou seja, as relações seriam contingentes, ou ainda, estabelecidas *a posteriori* no mundo.

Assim, com base em tais pressupostos, verificaremos a existência de olhares distintos quanto ao que fomenta os acordos ou as cooperações entre as mônadas no real. Para Tarde, o fato das mônadas serem independentes e autônomas, isto é, constituírem realidades múltiplas, bem como possuírem desejos elementares que não respondem seja a Deus ou a qualquer tipo de princípio de ordem natural, implicará numa abertura na qual tanto o acordo como o conflito gozarão de um mesmo patamar de autoridade. Por isso, perceberemos que a repetição e a multiplicação dos fenômenos semelhantes, ou seja, a ordem na natureza terá como fundamento o triunfo de certas mônadas sobre as demais. Em Leibniz, a ideia de que *praedicatum inesse verae propositionis*, ou seja, que nas proposições verdadeiras o predicado está contido no sujeito implicará que em cada noção individual ou mônada constará implicitamente tudo o que ocorrerá a ela. Em outros termos, poderíamos afirmar, de acordo com Leibniz, que haveria uma noção completa de qualquer ser que Deus tenha decidido criar. Desse modo, esse filósofo postula que a relação entre as mônadas e a sua história no mundo possui um caráter intrínseco.

Deve-se, entretanto, considerar que uma questão implícita contida na anterior e que demonstra uma concordância entre Leibniz e Tarde refere-se à aceitação por esse último do Princípio da Identidade dos Indiscerníveis, conhecida como Lei de

Leibniz. Isso ocorreria pelo fato das mônadas de Tarde, embora abertas para relações, não serem concebidas como genitoras de novas mônadas, pois segundo Tarde, não haveria acréscimos no mundo a partir das relações estabelecidas entre estas. Disso decorre que aquilo que pode ser afirmado como predicado de uma mônada qualquer, caso possa ser dito de outra, mostrará que elas devem ser idênticas. Além disso, deve-se destacar que a partir do estabelecimento de relações entre elas não pode ser afirmado com predicado nada que esteja para além do produto dessa relação. Em suma, podemos considerar que nos dois casos vale a Lei de Leibniz, pois não há um substrato associado a cada mônada independente de seus predicados.

Um último ponto de aproximação entre Tarde e Leibniz refere-se aos aspectos da virtualização e atualização dos processos no mundo. Vimos que em Leibniz essa questão é tomada a partir da mônada criadora, Deus. Ao considerá-lo como parâmetro, poderíamos aceitar que para Ele tudo que é atual advém de um mundo possível, mundo esse escolhido de acordo com o Princípio de Razão Suficiente, uma vez que haveria uma distinção entre a forma como Deus conhece e as escolhas que Ele faz a partir de seus decretos livres, para que certas possibilidades e não outras venham a ser atualizadas. Em Tarde, a análise do conceito de adiverz, no que concerne às características das mônadas, direcionaria, como mencionado, a concepção de uma forma de relação entre virtual, o real e o universal, no sentido de que cada mônada, tendo essa ambição pela realização daquilo que ela traz em seu fundo, virtual, tentará tornar atual e universal essa pretensão.

Nesse sentido, poderíamos acrescentar que a diferença crucial estabelecida para a atualização das virtualidades teria em Leibniz uma formação pré-definida, não cabendo às mônadas nenhum tipo de atividade diferenciadora. Em Tarde, por outro lado, partindo do próprio pressuposto tomado por ele de que existir é diferir, bem como que a característica fundamental de suas mônadas é a relação de posse, o Ter, as virtualidades trazidas no bojo de cada mônada teriam como base para as suas atualizações os próprios acordos e conflitos produzidos por essas mônadas no mundo. Desse modo, Tarde traz para as suas mônadas a autonomia e o desconforto de produzir sua própria história e, conseqüentemente, a de suas relações.

Alfred N. Whitehead – uma monadologia de entidades atuais

Em Alfred N. Whitehead perceberemos a presença de uma ontologia que pode ser compreendida pelo viés de uma monadologia. Esta terá como pressuposto a visão do real como composto de atualidades, entidades atuais, que representariam a efetivação das potencialidades ou virtualidades de que seria feito o mundo, nisso consistindo o mecanismo proposto em sua filosofia do organismo.

Um primeiro dado importante a ser destacado é que a ontologia de Whitehead toma como referencial básico a filosofia de Platão. Entretanto, Whitehead destaca que os dois mil anos de experiências humanas o direcionam a postular um caminho que seria platônico, mas com a adequação necessária para que se responda aos questionamentos próprios ao seu tempo. Nesse contexto, teríamos que a filosofia do organismo, denominação dada por Whitehead ao seu sistema filosófico, teria um cunho platônico ao considerar que:

(...) as atualidades que constituem os processos do mundo, se concebem como exemplificando o ingresso (ou “participação”) de outras coisas que constituem as potencialidades que toda coisa atual tem para ser definida. As coisas que são temporais surgem por sua participação nas coisas que são eternas (TRADUÇÃO NOSSA, WHITEHEAD, 1956, p. 68).

Para compreendermos em maiores detalhes a proposta de Whitehead teremos que ter em mente dois conceitos fundamentais, que são o de entidade atual e o de objeto eterno. Estes representariam a relação entre a atualidade e a potencialidade de tudo que existe no mundo. O primeiro naturalmente se referiria ao que existe efetivamente no mundo e o segundo ao que existe virtualmente, sendo ainda, causa da existência do primeiro. Whitehead usa esse termo objeto eterno para designar as formas platônicas. Segundo ele, “toda entidade cujo reconhecimento conceitual não implique uma referência necessária a entidades atuais definidas do mundo temporal, se denomina “objeto eterno” (idem, p. 73).

Nessa visão, haveria um tipo de nexos ou de relação de conjunção entre esses dois tipos de entidades, o que permitiria fundamentar por essa relação todos os acontecimentos do mundo. Ele destaca que o ser dado e as potencialidades carecem de significação fora da referência aos objetos eternos. É importante ainda mencionar quanto à relação entre o ser dado e as potencialidades, o que Whitehead denomina de Princípio Ontológico: “(...) o princípio de que toda coisa está positivamente em atualidade em alguma parte e em potência em todas as partes.” (idem, p. 69). Esse

seria o primeiro passo, segundo ele, para a descrição do universo como solidariedade de múltiplas entidades atuais. Tal conceito de solidariedade será de grande valia, uma vez que perceberemos na visão desse filósofo o mundo como representativo de um sistema compartilhado de entidades atuais ou mônadas.

Por esse viés, as preensões seriam indicativas do que viria a constituir a natureza de toda entidade atual. Para Whitehead “a essência de uma entidade atual consiste unicamente no fato de ser uma coisa que preende (quer dizer, uma substância cuja essência total ou natureza é preender). Um sentir pertence à espécie positiva de preensões.” (idem, p. 70). Assim, o vínculo estabelecido entre qualquer entidade atual e o mundo se daria por meio de suas preensões. Estas se dariam por ações de sentir, que, por sua vez podem ser compreendidas como uma espécie de captação ou de percepção diferenciadora do mundo por essas entidades atuais. Nesse sentido, vale salientar a diferença entre as preensões positivas e as negativas, sendo as primeiras compreendidas pelo ato de sentir, enquanto as segundas, como uma espécie de discriminação daquilo que seria o oposto do que é sentido.

Para que possamos compreender o nexos estabelecido entre as entidades atuais e os objetos eternos, bem como entre essas próprias entidades atuais temos de ter em mente o que Whitehead chama de decisão, tomada no sentido daquilo que estabelece o corte. Por esse caminho, Whitehead justifica que uma entidade atual surge de decisões feitas para esta, bem como determinadas por elas próprias em relação às demais entidades atuais que a superam. Assim, as atualidades seriam frutos das decisões advindas das potencialidades naturais que estas são. Para Whitehead, a constituição interna daquilo que é uma entidade atual determinaria a decisão condicionadora da criatividade transcendente que a proveu. Nesse sentido, para que algo possa existir, isto é, ser dado, é necessário que haja algum tipo de decisão, decisão essa que implicará em determinadas exclusões.

Deve-se ressaltar que embora Whitehead conceda que as entidades atuais e os objetos eternos estabelecem um tipo de conexão, ele indica que tal relação não poderia ser compreendida como inerente ou pré-estabelecida, uma vez que o ingresso de um objeto eterno em uma entidade atual será sempre neutro com relação ao desenho ou caminho pelo qual isso será estabelecido. Ele diz: “O significado de “ser dado” é que o que é dado podia não haver sido “dado”; e que o que não é “dado” podia haver sido “dado” (idem, p. 74). Esse princípio seria consequência do vínculo estabelecido entre as próprias entidades atuais em seus processos de preensão, uma

vez que entre elas haveria a implicação de uma ligação completamente determinada com todos os pontos do universo, sendo tal conexão promovida por meio de preensões positivas ou negativas.

Isso se torna mais claro por meio da doutrina whiteheadiana do superjeto, segundo a qual toda entidade atual deva ser concebida ao mesmo tempo como sujeito que preside sua própria imediatez de mudança, quer como superjeto, sendo a criatura atômica que exerce sua função de imortalidade objetiva. Em outras palavras, as entidades atuais seriam causa tanto daquilo que elas incluem em sua concepção, bem como do que estas excluem. Essa decisão pelo que venha a ser incluído e excluído seria então o caminho para compreendermos a forma como se estabelece a relação entre tais entidades atuais e a partir disso, para compreender o sentido da afirmação da fala sobre um sistema de mundo.

Para Whitehead todo fato explicativo do mundo atual deve ter como referência a decisão e a eficácia de uma coisa atual. Por esse caminho, chegaremos à análise de um outro conceito importante, que é o de concrecência, sendo ela compreendida como o elemento de produção do novo, de onde se segue que toda entidade atual seria a concrecência real de várias potencialidades. Na análise acerca dessa monadologia whiteheadiana formada pelas entidades atuais será fundamental pra uma melhor caracterização dessa visão a compreensão da afirmação desse filósofo que “a concrecência de toda entidade atual individual está determinada internamente e (é) livre externamente.” (idem, p. 76). Este explica essa afirmação ao dizer que todo fluxo, como é o caso do que é seguido pelas entidades atuais, deve orientar-se pelo caráter de determinação interna. Todavia, nada justificaria o fato de ter sido um fluxo escolhido ao invés de qualquer outro, dando sentido à ideia de liberdade externa.

Para Whitehead, por mais que se amplie o nexos de causação eficiente de uma concrecência, sempre teremos de apelar para a reação final da unidade criadora do universo, ou seja, Deus. Por esse motivo, toda a concrecência existente no mundo seria fruto das decisões tomadas pela natureza de Deus e das próprias ocasiões. Isso embasaria a formação de todo um fluxo histórico visto como dado. Tal fluxo não seria suscetível de racionalização, apesar do fato de estar determinado internamente por todos os componentes que o descrevem. Whitehead conclui que a “doutrina é que toda concrecência há de referir-se a um início livre definido e a uma conclusão livre definida.” (idem, p. 78).

Essa abertura das entidades atuais discutida acima seria justificada por Whitehead, ainda, pela maneira como ele vislumbra as relações estabelecidas entre as entidades atuais e os objetos eternos no que se refere aos tradicionalmente considerados conceitos de universais e particulares. Haveria uma tendência natural a se conceber as entidades atuais como concernentes aos particulares, enquanto os objetos eternos seriam representativos de universais. Tal visão seria sustentável com base na crença comum de que os objetos eternos ofereceriam o suporte para a realização ou atualização das entidades atuais, sendo essas últimas como espécies de particularizações desses objetos eternos. Todavia, Whitehead considera que tal visualização compreenderia uma concepção errônea. Em seu sistema da filosofia do organismo:

Uma entidade atual não pode descrever-se, nem sequer inadequadamente, por meio de universais, porque outras entidades atuais devem entrar na descrição de qualquer entidade atual. Assim, quaisquer dos chamados “universais” é particular no sentido de que é justamente o que é, diferente de todos os demais; e quaisquer dos chamados “particulares” é universal no sentido de que entra nas constituições de outras entidades atuais. (idem, 79).

A crítica de Whitehead direciona-se à própria oposição tradicional criada em função dessa relação entre universais e particulares, bem como acerca de julgamento e sensação, sendo a fala sobre julgamentos indicativa do uso de universais, enquanto a sensação seria atinente aos particulares, já que tal ato de julgar é visto, por se utilizar de conceitos, como desvinculada de entidades atuais em particular, pois não haveria qualquer associação às sensações. Essa teria sido a falha de Descartes, que direcionou a epistemologia a soluções que desembocaram em posturas céticas ao separar o sujeito de julgamento de seu objeto, dando sentido a conceitos como “realidade objetiva”, tendo de apoiar-se em Deus como elemento garantidor dessa conexão. No contexto da filosofia do organismo não há dados primários, estes são sempre entidades atuais absorvidos no sentir em virtude de certos universais compartilhados igualmente pela entidade objetificada e pelo sujeito que faz a experiência.

Em suma, para a filosofia do organismo a visão aristotélica de substância primeira, anterior e independente de qualquer predicação é vista como destituída de significado, pois uma entidade atual estaria sempre presente em outras entidades atuais. Desse modo, uma entidade atual, em contraste com uma substância aristotélica, não seria sujeito de suas predicções. O Princípio de Relatividade Universal whiteheadiano serve justamente para destacar a existência de graus de

pertencimento mútuos entre as entidades atuais. Ao invés de haver o acréscimo de predicados à substância, como faz Aristóteles, Whitehead indica o caminho das objetificações concernentes a esses processos de pertencimentos. Whitehead conclui afirmando:

Uma das funções dos objetos eternos é a de serem aqueles elementos que expressam como qualquer entidade atual está constituída por suas sínteses de outras entidades atuais, e como essa entidade atual se desenvolve desde a fase dativa primária para sua própria existência atual individual, implicando suas posses e apetições individuais. Uma entidade atual é concreta porque é essa particular concrecência do universo. (idem, p. 82).

Por último, é fundamental destacarmos o que Whitehead denomina de contínuo extenso, que pode ser considerado como uma espécie de aparato onde se constituiriam todas as relações no contexto de sua filosofia do organismo. A fala sobre esse contínuo parte do pressuposto de que no que concerne a qualquer entidade atual há um modo dado dessas entidades, bem como uma espécie de potencialidade real delas, constituindo esse processo o que Whitehead denominará de devir. Para ele “as potencialidades reais relativas a todos os pontos de vista estão coordenadas como determinações diversas de um contínuo extenso.” (idem, p. 101). Esse aparato, o contínuo extenso, expressaria a solidariedade existente entre as diferentes entidades, que estariam unidas por diversas relações de concordância, de entrelaçamento de partes comuns e de conceitos, entre outras.

Para Whitehead o contínuo extenso existe sem partes, sendo, todavia atomizado pelas entidades atuais em seus processos de apreensão. Em outras palavras, a divisão ou partição desse contínuo não é um fato produzido propriamente por esse contínuo, sendo, todavia, concernente às entidades que compõem os processos pelos quais o mundo se constitui. Esse ponto é destacado por Whitehead quando reflete sobre as dificuldades decorrentes de uma concepção segundo a qual as divisões ocorridas no contínuo extenso dizem respeito também a ele próprio, como se tal separação fosse visualizável tanto pelas entidades atuais, quanto por esse contínuo. Whitehead destaca que:

Sem embargo, uma apreensão adquire forma subjetiva, e esta forma subjetiva só resulta cabalmente determinada por interação com apreensões conceptuais pertencentes ao polo espiritual das *res vera* (entidades atuais). A concrecência está dominada por uma aspiração subjetiva que concerne essencialmente à criatura como superjeto final (idem, p. 106).

A referência à concepção newtoniana de espaço e tempo constitui o arcabouço para o esboço mais completo para a compreensão whitehediana de contínuo extenso.

Este avalia que a afirmação de tempo e espaço newtonianos como absolutos representaria uma negação da visão comum do mundo enquanto receptáculo intrinsecamente potencial. Whitehead ao afirmar sua visão do contínuo extenso como uma reconciliação da visão comum com um mínimo de adaptação àquilo que a ciência demonstrou, considera que o exame sobre todas as noções deve referir-se em última instância, às entidades atuais, sendo estas sim intrinsecamente potenciais. Tais entidades, todavia, não devem ser concebidas conforme entende a visão comum, enquanto objetos sensíveis, o que remeteria a questão quanto à acessibilidade desse real, que se mostrou tão problemática ao longo da história da filosofia. Concluindo o argumento, Whitehead diz:

O contínuo extenso é aquele elemento relacional geral da experiência mediante o qual as entidades atuais experimentadas e essa mesma unidade de experiência, se unem na solidariedade de um só mundo. As entidades atuais o atomizam, e em consequência fazem real o que antes era meramente potencial. A atomização do contínuo extenso é também sua temporalização, quer dizer, é o processo de devir da atualidade em direção ao em si meramente potencial. O esquema sistemático, completo até abarcar o passado atual e o futuro potencial, é preendido na experiência positiva de toda entidade atual. (idem, p. 109/10).

Assim, diante dessa análise conceitual da visão de Whitehead percebemos a composição de uma monadologia pelo viés dos processos, ou seja, dos devires das entidades atuais. Por isso, conclui-se que ainda que a filosofia do organismo de Whitehead seja inspirada em toda a tradição moderna de Descartes e Kant – que desenvolveram as bases de suas noções fundamentais – e do fato dele afirmar que seu sistema está mais próximo sobretudo de algumas ideias de Locke, as entidades atuais, elementos irredutíveis de sua filosofia do organismo, incluem, como ocorre a qualquer elemento de base de uma monadologia, todo o universo, já que têm uma atitude determinada com respeito a cada uma das outras entidades atuais (idem, p. 75).

Ele destaca, mencionado Leibniz, que a sua proposta é de “(...) uma teoria de mônadas, porém difere da de Leibniz, na qual suas mônadas mudam. Na teoria orgânica estas tornam-se (devienen) simplesmente.” (idem, p. 119).. É fácil ver que, em contraste com as substâncias de Leibniz, as entidades atuais não permanecem no tempo, não subsistem e, portanto, não são sujeitas à mudança – mas estão expostas aos devires. Whitehead diz: “toda criatura monadológica é mundo em uma unidade de sentir complexa, cabalmente determinada. Semelhante unidade é uma “ocasião atual”; é a criatura última derivada do processo criador.” (idem, p. 119).

Um outro ponto importante da comparação com Leibniz toma como ponto focal dessas monadologias o âmbito em que as relações entre seus elementos se constituem. Em outras palavras, teríamos entre esses dois filósofos um contraste em torno da oposição entre relações internas e relações externas. Em Whitehead encontramos as últimas. Compreendido o estatuto dos elementos da filosofia do organismo, teríamos, por exemplo, pela ideia de concrecência um primeiro dado afirmativo do argumento em favor das relações externas. Por ser vista pelo autor como uma indeterminação condicionada, o modo como os devires ocorrerão no mundo será dado pela concrecência real, ou seja, serão os processos efetivamente que definirão o resultado a que se chegará. Whitehead afirma:

Um objeto eterno é sempre uma potencialidade para entidades atuais, mas em si, como conceitualmente sentido, é neutro no que diz respeito ao fato de seu ingresso físico em qualquer entidade atual particular do mundo temporal (idem, p. 74).

Em Leibniz, por outro lado, a estrutura da mônada não opera seguindo qualquer elemento que possa ser considerado intrinsecamente indefinido. O fato de não ser acessível à mônada leibniziana o conhecimento prévio de sua trajetória não faz com que esse caminho não exista. Para compreendermos tal ideia é interessante lembrarmos do pressuposto leibniziano das mônadas como espelhos da natureza, uma vez que elas conteriam em sua estrutura um desenho pré-estabelecido do real, definido por Deus. Apesar de não conceber a mônada em específico, mas sim o mundo em que estas se encontram, para Deus o conhecimento da trajetória destas é tomado como parte de um todo, visto como o melhor dos mundos possíveis.

Outro exemplo concerne às preensões. Estas por se referirem à atualização do que existiria apenas potencialmente, ou seja, da formação de entidades atuais a partir dos objetos eternos, mostram-se completamente aberta para as decisões, ou seja, para o processo de concrecência que gera o real. Em Leibniz, por outro lado, a harmonia pré-estabelecida define o escopo dessas relações, fundamentando previamente o delineamento de como tudo o que é concreto será constituído.

Por último, vale salientar uma semelhança de fundo entre Leibniz e Whitehead acerca da relação entre universais e particulares. Vimos que em Whitehead os universais e os particulares não são vislumbrados como constituintes de uma ordenação vertical, na qual um seria a base do outro. Em Leibniz, da mesma forma, cada mônada traz em seu bojo as outras mônadas prefiguradas e por isso, não há uma diferenciação entre o que é e o que não é universal, pois as mônadas trazem

particulares em sua constituição. A diferença entre as mônadas leibnizianas diz respeito aos pontos de vista a elas disponíveis – aos graus de aturdimiento em sua percepção¹⁴ do mundo. Este aturdimiento pode ser comparado ao contínuo extenso, já que é nele, enquanto pano de fundo, que aparece a uma mônada às demais. De todo modo, poderíamos concluir, que tanto em Leibniz quanto em Whitehead, os universais e particulares existem nas coisas indistintamente, pois aquilo que faz a constituição de uma entidade atual para esse último são as preensões, sendo estas produzidas por meio de uma relação horizontalizada e aberta. De igual modo, poderíamos afirmar que a filosofia do organismo de Whitehead seria partidária da visão leibniziana quanto a não existência de *haecceitas*, ou seja, de essências transmudanas, que seriam fixadas e definidas independentemente do seu ingresso real, isto é, de seu processo de concrecência. É essa concrecência e os contornos resultantes dela que, intramundaneamente, atualizam essas entidades atuais. Desse modo, embora a estrutura da intramundaneidade leibniziana tome um caminho diferente do de Whitehead, uma vez que está vinculada a uma prioridade do todo e anterioridade deste quanto às mônadas, este último engendra um caminho no qual a metáfora da predicação leibniziana enquanto acontecimento pode ser similarmente considerada.

Um último dado para comparação com Leibniz refere-se ao contínuo extenso whiteheadiano. Vimos que Leibniz faz referência às mônadas nuas, que seria uma condição provisória dessas mônadas no qual não haveria percepções distintas, predominando um estado de total atordoamento. Em Whitehead, o contínuo extenso representaria esse contexto no qual as entidades atuais existiriam potencialmente. Assim, da mesma forma que em Leibniz, tais entidades estariam no contínuo extenso num estado de total indistinção. Destaque-se que somente por meio dos atos de concrecência, ou seja, pelas preensões, tais entidades potenciais tornar-se-iam atuais. Desse modo, vemos que embora as mônadas leibnizianas sejam direcionadas para a percepção e para a apetição, bem como as entidades atuais whiteheadianas tenham como fim a produção do devir por meio dos atos de preensão, ambas não podem ser sustentadas sem referência a um indiferenciado, ou seja, a uma condição ou aparato

¹⁴ Vale destacar como Deleuze em *A dobra: Leibniz e o Barroco* (2011) refere-se ao aturdimiento enquanto condição limite de percepção da mônada. *Viveriam na noite ou quase, viveriam na vertigem e no aturdimiento das pequenas percepções obscuras* (DELEUZE, 2011, p. 155).

inicial a partir do qual o movimento em Leibniz e o devir em Whitehead seriam produzidos.

Há também pontos de convergência entre as monadologias de Whitehead e a de Tarde. Podemos destacar primeiramente o fato de serem duas visões que, embora funcionem seguindo sistemas distintos, estipulam a abertura das relações como base da interação entre suas mônadas. Em outras palavras, o bojo das relações é externo. Para que visualizemos isso com maior clareza é interessante lembrarmos que as mônadas de Tarde têm como característica básica a ação de diferir. Da mesma forma, embora definidas internamente, as entidades atuais whiteheadianas em seus processos de concrecência são livres externamente, ou seja, são fechadas naquilo que as constitui inicialmente, mas abertas para o estabelecimento de novas atualidades.

Além disso, a avidez ou ambição das mônadas de Tarde, enquanto espécie de motor de transição do virtual para o real e finalmente para o universal, ou seja, enquanto desejo destas pela atualização daquilo que trazem em seu fundo, mostra-se semelhante à forma como Whitehead entende o conceito de solidariedade, que compreende o mundo dividido pelas suas mônadas. Isso se vincula diretamente ao Princípio Ontológico, segundo o qual toda coisa está positivamente em atualidade em alguma parte e em potência em todas, o que demonstraria que as mônadas whiteheadianas possuem por natureza um caráter dinâmico, ou seja, existem enquanto constituintes do processo que gera a atualidade a partir da potencialidade, ou seja, passando incessantemente da condição de objeto eterno para o *status* de entidade atual.

Bruno Latour – uma monadologia da força e da negociação

Leibniz, na *Correspondencia con Arnauld*, ao afirmar que "(...) a natureza de uma substância individual consiste em ter uma determinada noção completa de onde pode deduzir-se tudo o que é possível atribuir-lhe e inclusive todo o universo a causa de conexão das coisas." (TRADUÇÃO NOSSA, LEIBNIZ, ARN, p. 45) estipula consequências sociais fundamentais para a sua ontologia, já que demonstra que a interação entre as mônadas é a base de formação do real. Tarde toma tal pressuposto de Leibniz em uma vertente ontológica distinta, ampliando esse conceito de sociedade extraído de Leibniz, ao afirmar que a realidade é composta de sociedades de

sociedades, ou seja, que além das humanas, existem outras formas de associação tão ou mais ricas quanto essas.

É por esse viés que poderemos perceber com maior clareza o *insight* de Bruno Latour para a afirmação de um arcabouço social embasado na tese de uma rede de mônadas. Latour proporrá pelo caminho das associações uma monadologia não substancial de forças e de redes, livre da estrutura do pré-estabelecido e da clausura leibniziana, vislumbrando outra, que tende a conceber o mundo como composto por tipos de agentes que o embasam, mas que ao mesmo tempo não o pré-formam ou determinam.

Para compreendermos a forma como Latour concebe suas mônadas tomaremos como base o seu Princípio de Irredutibilidade, que afirma que “nada é, por si mesmo, redutível ou irredutível a nada.” (TRADUÇÃO NOSSA, LATOUR, 1988, p. 158, §1.1.1). Se nada é redutível ou irredutível, não se colocará como concebível nem a criação, nem a destruição de qualquer coisa *ex abrupto*, uma vez que não haveria um ponto de partida a que tudo se reportaria, não havendo também, por outro lado, uma emergência daquilo que existe a partir de qualquer coisa. Latour concluirá pela existência apenas de provas de força ou de fraqueza, ou seja, a base do que constitui o real seria medido pelas provas ou testes. Nesse sentido, percebemos a razão da não-substancialidade de suas mônadas.

Assim, nessa visão, a realidade seria composta por forças com graus distintos de realidade, graus esses que seriam estabelecidos em função da capacidade de resistência delas: “o real não é uma coisa entre outras, mas gradientes de resistência.” (idem, p. 159, §1.1.5.1). Por isso, ao que resiste, ou seja, constitui o real, Latour denomina de força, não podendo ela ser compreendida mais fielmente, a não ser por meio de provas. Este ressalta que no lugar de força poderia ser utilizada a palavra mônada, *actantes*, enteléquia, entre outras¹⁵. Deve-se considerar que a fraqueza, enquanto parte dos testes, coloca-se em termos de significado como designando o mesmo que o termo força. A força e a fraqueza seriam apenas elementos de aferição da capacidade de resistência de um *actante*.

Do mesmo modo, a ideia de existência é também associada ao ato de resistir. Segundo Latour: “Nada é conhecido, apenas realizado.” (idem, p. 159, §1.1.5.4). Em

¹⁵ O uso da palavra *agente* parece está associado à ação humana. Todavia deve-se destacar que as mônadas não são apenas pessoas, por isso o termo *actante*. Desse modo, esclarecemos que os termos serão usados como equivalentes, e tomaremos *actante* como sinônimo de mônada e eventualmente também utilizaremos o termo agente, tendo em mente todas elas.

outros termos, nos damos conta do que existe apenas a partir do momento em que essa mônada aparece, resistindo nas provas de força. Por essa mesma razão a distinção entre realidade e possibilidade dos *actantes* é sustentada somente seguindo o pressuposto do que resiste mais e do que resiste menos, não existindo, por essa estrutura, nenhum *actante* que se coloque virtualmente fora das provas de força. Assim, se insistirmos em aproximar algum tipo de substancialidade às mônadas de Latour, teremos que fazê-lo afirmando que ela é pós-estabelecida, ou seja, seria realizada apenas no contexto dos testes de força e por esse mesmo motivo, possuiria uma natureza fugaz, contrária à assunção de qualquer tipo de estrutura perene e imutável.

O caráter relacional dessas mônadas aparecerá a partir do pressuposto de que resistir é fundamental para qualquer *actante* e que por essa razão, nas provas de força o estabelecimento de alianças é fundamental para a consecução desse fim. Assim, tenderíamos a novamente buscar uma definição ontológica para essas mônadas enquanto relação, entretanto Latour adverte mais uma vez que todo o referencial é dado apenas por meio das provas de força. A substancialidade pós-estabelecida implica na impossibilidade de uma harmonia pré-estabelecida, como ficará claro a seguir.

Nessas relações haverá ganho ou perda de força, estabelecido em função do sucesso ou fracasso na formação de alianças. Dessas alianças entre os *actantes* contra outros *actantes*, certos resultados colocam-se como vitórias ou derrotas, uma vez que os que forem vitoriosos, falarão pelos derrotados, exercendo uma espécie de ação de tradução daquilo que os outros são. Tal tradução seria vista como um tipo de traição dos *actantes* vitoriosos quanto aos vencidos, pois cada ação estabeleceria no contexto das alianças uma espécie de criação. Destaque-se que a ideia de criação pressupõe um caráter de assimetria, no sentido de que aquilo que é formado não poder ser desfeito, já que qualquer tentativa de uma tradução melhor traria como consequência uma nova tradução.

Outro aspecto relevante quanto às mônadas latourianas refere-se à sua duração. Os *actantes* formarão alianças agrupando-se a outros que se mostrem mais duráveis que eles mesmos. Desse modo, perceberemos uma espécie de ânsia dos *actantes* por durarem, ou seja, por subsistir. Tal subsistência torna-se viável nas provas de força apenas enquanto atos de resistência. Assim, eles buscariam pelas alianças subsistir e resistir. Disso decorre que o estabelecimento de toda ideia de regra

terá como parâmetro a capacidade de tornar mais duráveis os *actantes* que as propõem e as sustentam, sendo impensável a afirmação delas fora das provas de força. Isso se torna ainda mais claro quando percebemos a menção de Latour aos conceitos de ordem e desordem, uno e múltiplo e homogêneo e heterogêneo, uma vez que na sua visão essas categorias não existiriam por si mesmas, mas apenas enquanto determinadas pelos outros, ou seja, ao longo de um processo de provas de força.

Além disso, a duração pressuporá outros conceitos basilares, que são o de negociação e o de decisão. Destaque-se que esses dois conceitos não podem ser vislumbrados em contextos distintos, uma vez que como nos diz Latour: “Decisões também têm de ser feitas no contexto em que a negociação é construída.” (idem, p. 164, §1.2.2). Desse modo, verificaremos que o real ou existente será fruto das negociações e decisões tomadas no campo de batalha. Nesse sentido, Latour diz:

Não existe nem todo, nem partes. Nem harmonia, nem composição, integração ou sistema. Como algo se mantém junto é determinado no campo de batalha, uma vez que ninguém concorda acerca de quem deveria comandar e obedecer, quem deveria ser uma parte e quem deveria ser o todo.

Não há harmonia pré-estabelecida, A Harmonia de Leibniz não obstante é pós-estabelecida localmente através de remendos. (idem, p. 164, §1.2.3.1).

As provas de força e as negociações inerentes ao que se denomina real serão também o referencial para compreender o aspecto da espacialidade dessas mônadas. Por isso, a fala sobre localização, por exemplo, vista enquanto relação entre os diferentes *actantes*, só passa a fazer sentido nesse contexto das provas ou testes. Como afirma Latour: “A definição de seu [*actante*] local é um esforço primordial, durante o qual muitos se perdem. Nós podemos dizer apenas que alguns localizam e outros são localizados.” (idem, p. 164, §1.2.4). Além disso, deve-se ressaltar que enquanto pura relação entre os *actantes*, o local é visto como aquilo que é significado, que é conduzido por esses *actantes* no contexto das provas ou jogos, podendo ser colocado como distante ou próximo. Da mesma forma, a ideia de duração, já explanada, nos mostra como o tempo é o das provas de força, uma vez que como nos diz Latour: “Forças que se aliam no curso de uma prova são ditas duráveis. Cada *enteléquia* gera tempos para outras por alianças com ou traindo elas. O tempo surge no fim deste jogo, um jogo em que a maioria perde mais do que apostou.” (idem, p. 164/5, §1.2.5). Desse modo, afirmar que o tempo passa e que ele não passa são frases ambas providas de significado, uma vez que nesse contexto, “o passar do tempo seria apenas a consequência distante dos atores enquanto procuram criar um fato

consumado em seu favor que não possa ser revertido.” (idem, p. 165, §1.2.5.1). Por outro lado, “o tempo não passa. O tempo é o que é delimitado entre as forças.” (idem, p. 165, 1.2.5.2).

Deve-se ainda destacar quanto à fala sobre espaço e tempo, a inversão de Latour do postulado kantiano tradicional destes enquanto condições *a priori* da sensibilidade. Para Latour, espaço e tempo não modulam ou colocam os *actantes* em formas, mas tornam-se instrumentos desses agentes para a descrição da relação estabelecida entre eles em uma prova de força. Ele ressalta: “o que existe, portanto, é um tempo de tempos e um espaço de espaços, até que tudo tenha sido negociado.” (idem, p. 165, §1.2.6).

Ao destacar a forma dos *actantes* como pós-estabelecida, Latour procurará mostrar que, diferente das mônadas de Leibniz, que se encontram totalmente fechadas, sem janelas, os *actantes* é que determinariam o que ficará dentro e o que ficará fora, assim, como estabelecerão o que promoverá a concordância, bem como o seu oposto, além do que virá a pertencer ou não pertencer a elas. Latour faz uma menção direta à Leibniz, mostrando sua divergência quanto ao prisma leibniziano, ao afirmar que:

Leibniz estava certo ao dizer que as mônadas não possuem portas nem janelas, uma vez que nunca saem delas mesmas. Entretanto, elas são peneiras, já que elas negociam interminavelmente sobre suas fronteiras, sobre quem serão os negociadores, e sobre o que eles devem fazer. Como resultado elas terminam como quimeras, incapazes de determinar qual é a porta e qual é a janela, qual é a esquerda do palco e qual é a direita do palco. (idem, p. 166, §1.2.7).

Desse modo, percebemos como as mônadas de Latour, por todas as características anteriormente expostas necessitarão de brechas para a realização de negociações, já que se fossem inteiramente fechadas nenhuma aliança poderia ser pensada. Diante disso, perceberemos a inexistência de referenciais ou de relações que denominaríamos como internas. Ao afirmar que “Não existem referenciais externos. Referenciais são sempre internos às forças que os usam como critérios.” (idem, p. 166, §1.2.7.1), bem como que não se pode separar a interpretação do real daquilo que este é ele mesmo, pois pelo fato de seu conceito de real tomar os graus de resistência das forças como base, tornando a interpretação indistinguível da objetividade do que é interpretado, Latour deixa claro que nesse processo de negociação das mônadas alianças são procedidas, mas sem desconsiderar a existência do campo de batalha, ou seja, da ideia de que não há qualquer relação, por menor que possamos concebê-la,

que possa ser previamente colocada como liame preliminar para o estabelecimento das conexões entre essas diferentes mônadas. Esse ato de interpretação e objetivação em Latour mostra-se equivalente ao que Leibniz entende por expressão, embora devamos levar em consideração as divergências entre os caminhos seguidos, já que em Leibniz percebe-se a existência de uma monodialogia em que todas as relações são internas e em Latour, não possamos corroborar tal caminho.

Como dito, em Latour as negociações e alianças realizadas demonstrariam o aspecto externo sobre como essas composições se constituiriam, no que concerne à abertura de cada *actante* ou mônada para transitar no mundo. Latour diz: “é de uma força que falamos? É uma força que fala? É um agente feito para falar por outro? É ela uma interpretação ou um objeto ela mesma. É ela um tema ou um mundo? Nós não podemos dizer, porque é sobre isso que nos esforçamos, a construção de um mundo completo.” (idem, p. 166, §1.2.9). Em síntese, teríamos que cada *actante* constitui um mundo completo, mas sem regramentos predefinidos, bem como sem a existência de prioridade desse todo sobre o que quer que seja, já que sem as provas de forças não haveria composições. Quanto a isso, vale notar que: “nós não sabemos se eles (os testes) são primordiais ou secundários antes de entrarmos na arena. Finalmente, nós não podemos dizer até o fim se eles foram negociados ou recebidos no momento do nascimento, gravados na própria pele.” (idem, p. 167, §1.2.10).

Tal postulado mostra-se ainda mais claro pelo fato de Latour compreender que todas as mônadas podem ser consideradas medidas de todas as outras. Desse modo, não haveria quaisquer definições que pudessem ser tomadas previamente como aquilo que dá a referência e o que a toma. Há a exposição de uma espécie de desejo dessas mônadas por agir¹⁶, por quererem se mostrar mais fortes que as outras. Considerando o pressuposto de que tais mônadas são incomensuráveis, o caminho para essa dominação dar-se-á pelo estabelecimento de associações. Todavia, pensar que essas associações se constituiriam pela existência de similaridades, equivalências ou qualquer coisa nessa linha, seria na imagem de Latour, cair na tentação do reducionismo, que ele tenta afastar. Por isso, o entendimento de como se dão as associações tem como referencial os próprios processos políticos de constituição das alianças, tomados em seu sentido mais pejorativo, em que qualquer prática seria

¹⁶ É interessante lembrar que em Tarde uma característica fundamental de suas mônadas é uma espécie de desejo de diferenciação, bem como que o sentimento fundamental a elas ser a avidez.

aceitável, desde que ela mostre-se ser bem-sucedida, ou seja, consiga fazer com que nessa aliança, certa mônada venha a impor seu domínio sobre outras.

Nisso, compreendemos que apesar de todas as mônadas serem ativas, elas poderiam ser tomadas como estando em dois contextos: dominando e sendo dominadas. A passividade implicada em ser dominado seria para Latour correspondente à ocasião de simplesmente uma mônada deixar de responder a uma ação direcionada à ela. Por isso, o controle de uma aliança será exercido por aquela que venha a agir de um modo tal que sua ação não venha a ser contradita por nenhuma outra. Ainda por essa argumentação, e tomando os pressupostos acima de inexistência de equivalências ou similaridades, o ato de forjá-las seria uma ação da mônada dominante, que demonstraria desse modo, sua potência. Assim, embora alianças possam ser compostas, não haverá por meio delas a constituição de algo como um mesmo ou um idêntico, havendo apenas ações de identificação ou igualação que nunca poderiam, por definição, expressar uma condição permanente. Por isso o ato de igualar, tornar equivalente ou similar já seria parte do processo de negociação, de formação de alianças, não havendo nada como um arcabouço prévio a partir do qual poderiam ser pensadas as composições delas. Quanto a isso, Latour diz:

Nós muito frequentemente tendemos a começar com “trocas”, “equivalências”, e “transferências” de equivalentes. Mas nós nunca falamos sobre o trabalho preliminar no qual essas equivalências são forjadas. Isso é como se nós falássemos de redes rodoviárias, mas nunca de engenharia civil. Entretanto, existe tanto uma diferença entre equivalência e fazer equivalência como entre dirigir um automóvel e construir uma autoestrada. (idem, p. 170, §1.4.1).

Desse modo, perceberemos como a formação de redes coloca-se como consequência natural da ação das mônadas. Como cada uma destas estabelece seu local e seu tempo, elas podem conectar-se nos processos de negociação, constituindo locais e tempos que a partir dessa aliança passam a ser forjados enquanto comuns. Considerando tal argumento, uma mônada nunca pode ser vista como tão fraca a ponto de não poder alistar ou trazer para o seu domínio outras. Esta como nos diz Latour: “forma uma rede tão longa, que é capaz de reter o privilégio de definir sua associação.” (idem, p. 170, §1.4.2). Além disso, o fato destas mônadas poderem constituir seu tempo e seu espaço permite que associações sejam feitas entre elementos afastados ou próximos, fomentando a constituição de redes que poderiam ser vistas como gerais ou mesmo locais. Redes essas que segundo Latour seriam

incapazes de harmonia, uma vez que cada uma definirá seu tamanho, seu tempo e a sua organização.

Todavia, deve-se destacar quanto ao aspecto de composição dessas redes a impossibilidade de se pensar essas associações como intrinsecamente imbricadas, pois não há no contexto delas espaços vistos como internos ou externos. Latour diz: “Cada rede faz um mundo completo para ela mesma, um mundo cujo interior é nada mais que as secreções internas daqueles que o elaboram. Nada pode entrar nas galerias de tal rede sem ser transformado de fora para dentro.” (idem, p. 171, §1.4.3). Por esse raciocínio, Latour vislumbrará suas mônadas tais quais cupins, já que o desejo de entrada de uma mônada em uma rede promoverá uma reconstituição dessa associação.

Isso nos permite perceber o teor da crítica de Latour à Leibniz, pelo fato de no contexto leibniziano haver uma afirmação nítida de distinção entre o que pertence e o que não pertence à mônada, sendo impossível por esse viés a entrada ou o estabelecimento de um ponto vista, que já não fizesse parte do escopo daquilo que ela é. Latour, como vimos, afirmará justamente a impossibilidade de definição do que pode ser afirmado como dentro e como fora, já que, pela metáfora dos cupins, estes fazem pelas suas ações com que o fora seja indistinguível do que está dentro, assim como esse dentro, analisado por uma outra perspectiva, seja visualizado como fora, pois como Latour diz: “Se nós pensássemos que cupins foram melhores filósofos que Leibniz, nós poderíamos comparar uma rede a um ninho de cupins – tão logo tenhamos entendido que não existe sol no exterior para escurecer suas galerias pelo contraste.” (idem, p. 171, §1.4.3).

É nesse sentido que perceberemos como o conceito de caminho dado por Latour mostra-se ilustrativo. Segundo ele, “uma força estabelece um caminho ao fazer outras forças passivas.” (idem, p. 171, §1.4.4). Isso parece indicar, portanto, que não existe nada além deles. O interno ou externo seriam apenas mal entendidos quanto às formas de constituição de vias pelas mônadas, no intuito de serem dominantes. Tal soberania deve ser compreendida pelo viés da criação de linhas de forças. Assim, uma mônada que deseja ser mais forte ou dominante cumpre seu objetivo ao conseguir alistar outras mônadas.

Os ganhos para a mônada que alista e as consequências para as que são alistadas podem ser compreendidos como, por exemplo: uma maior facilidade de conexão da mônada dominante com as dominadas; maior capacidade de tradução pela primeira das segundas, e assim, maior possibilidade de criação de novas estruturas por

ela; bem como maior facilidade de explicação desta quanto às outras, asseverando seu domínio. Em suma, poderíamos dizer que as mônadas alistadas, em função de estarem subjugadas, possuem menos força para a imposição do que quer seja em situações de negociação. Destaque-se ainda o pressuposto fundamental da tese de Latour, que seria o fato, de embora mais frágeis para negociar, não haver qualquer tipo de redução dessas mônadas alistadas pela mônada dominante¹⁷.

Em resumo, poderíamos dizer com Latour, que há nesse processo de negociação todo um trabalho de construção ou forjamento de equivalências, considerando a incomensurabilidade das mônadas, que demonstra a força da mônada dominante. Como nos diz Latour: “Dado que os *actantes* são incomensuráveis e que cada um faz um mundo tão largo e completo como qualquer outro, como acontece de um se tornar mais que o outro? Por alegarem ser vários, por associação.” (1.1.9). (idem, p. 168, §1.3.2). Segundo Latour são essas traduções, explicações, entendimentos, controles, compras, decisões, convencimentos feitos nos processos de negociação que fazem valer essas equivalências. É como se da incomensurabilidade natural das mônadas fossem forjadas comensurabilidades aparentes, que seriam, obviamente, pós estabelecidas, ou seja, construídas durante o processo de negociação e no qual, como dito anteriormente, a igualação inerente, isto é, o acordo quanto a um ritmo seria compreensível apenas como um caminho trilhado por certa mônada, sem apelos a comparações ou contestações de diferenças.

Por esse trabalho de criação de equivalências é formada uma espécie de capital, todavia na visão de Latour e considerando o que foi explanado, tal capital não é o passo inicial, tendo sido necessário antes a estipulação no processo de dominação, ou seja, no campo de batalha, de comensurabilidades entre o que seria naturalmente incomensurável. Nesse contexto, torna-se compreensível a fala sobre expansão, sendo ela uma espécie de convencimento pela mônada dominante de outras mônadas que ela inclui, protege, redime ou compreende. Deve-se salientar que tais mônadas dominadas no contexto dessa relação em específico, podem colocar-se como dominantes em outras, fazendo com que haja nesse processo de expansão um tipo de ganho

¹⁷A ideia latouriana de alistamento nos direciona para a percepção de que as relações estabelecidas entre as mônadas possam ser vislumbradas como espécies de capturas. Isso ocorreria pelo fato de as mônadas, apesar da impossibilidade de redução, estarem abertas para o estabelecimento de conexões sem apelos a regramento ou acordos predefinidos, podendo por essa razão estarem capturando ou sendo capturadas.

progressivo da mônada dominante que alista mônadas, sendo elas também possíveis dominantes em outras relações.

A análise sobre a expansão nos leva a outra questão para a caracterização das mônadas latourianas, que se refere ao conceito de potência. Este não pode ser tomado como existente por si mesmo na mônada dominante, ou seja, independente das relações estabelecidas com aquelas que foram dominadas. Para Latour a potência é apenas emprestada. Ele afirma: “A uma força não podem ser dadas aquelas forças que ela ordena e convence. Por definição, ela pode apenas tomar emprestado seu suporte.” (idem, p. 174, §1.5.1). Segundo Latour, a fala sobre a origem da potência demonstra uma confusão, já que normalmente é pressuposta uma espécie de relação na qual se supõe a existência da potência por ela mesma, independente das relações que se estabelecem entre as mônadas. Todavia, deve-se considerar que “as mônadas nascem livres (1.2.8), e em todo lugar elas permanecem acorrentadas.” (idem, p.174, §1.5.1). Isso nos leva a concluir que o poder é uma associação, ou seja, ele não se coloca como um caractere interno da mônada, pois pelo fato das mônadas serem livres, tal conceito de poder se constitui nas relações intramundanas engendradas entre elas.

Quanto a essa questão podemos perceber uma convergência entre Leibniz e Latour, porém que aponta em seus desdobramentos para caminhos diversos. Para Leibniz a potência é algo que pertence intrinsecamente a cada mônada, pois estas não são livres, estando presas ao bojo da harmonia pré-estabelecida e da razão suficiente. Todavia tal potência não pode ser separada daquelas atinentes às outras mônadas, pois somente a partir desse todo constituído por cada uma dessas potências poderia se formar o mundo, dando ensejo para que possamos afirmar o caráter intramundano destas. Em Latour, a intramundaneidade é derivada do fato de suas mônadas serem por natureza livres, ou seja, aptas para os testes de forças, constituindo por esses testes as relações que irão compor o mundo. Entretanto, saliente-se que embora afirmemos a intramundaneidade das mônadas tanto em Leibniz quanto em Latour, deve-se destacar que a potência inerente a essas mônadas possui fundamentos distintos. Isso ocorre porque o conceito leibniziano de mônada toma como ponto de partida, considerando o caráter da harmonia pré-estabelecida, a afirmação de que algo é o que é por alguma definição que esteja associada a essa mônada. Por outro lado, na visão de Latour, na qual as relações são pós-estabelecidas, as mônadas são o que são porque algum acontecimento as produziu ou instaurou. Em suma, poderíamos afirmar que a compossibilidade é a base da potência das mônadas de Leibniz, uma vez que o mundo

será formado a partir da coexistência das definições que são inerentes a cada mônada. Em Latour, a atualidade será a base para a constituição do real, pois apenas após as negociações entre as mônadas poderá ser percebido o mundo formado.

Complementando essa análise das mônadas de Latour, teríamos então que a fala sobre possibilidades indica o próprio movimento dessas mônadas, já que a existência delas, como dito, está diretamente conectada às negociações e aos testes de força que compõem. Nesse sentido, poderíamos afirmar uma indistinção entre possibilidade e atualidade quanto aos processos dessas mônadas, pois os atos de resistir e subsistir nos testes representaria a base de sua atualização permanente, e tal atualização pode ser interpretada como a própria concepção do que elas são enquanto possíveis. Quanto a isso, Latour diz:

Produzir possibilidades é tão caro, local e prático como fazer açoes especiais ou lasers. Possibilidades são compradas e vendidas como tudo mais. Elas não são diferentes por natureza. Elas não são, por exemplo, “irreais”. (idem, p. 174, §1.5.1.1).

Considerando tal afirmação de Latour, teríamos um outro dado para buscarmos perceber como as mônadas de Leibniz respondem de forma diferente quanto ao caráter do que se coloca como possível. Vimos que o possível em Leibniz refere-se a uma espécie de pretensão de existência pelas mônadas, sendo elas realizadas ou atualizadas por Deus com base no critério de razão suficiente, já que diante de uma infinidade de Universos possíveis nas Ideias de Deus, ele escolhe de acordo com a conveniência ou os graus de perfeição que esses Mundos contenham. Por esse raciocínio, os possíveis teriam o direito de pretender a Existência em proporção à perfeição que venham a envolver, sendo este o caminho para a causa da Existência do melhor, “(...) que a sabedoria revelou a Deus, que sua bondade o levou a escolher e sua potência o levou a produzir.” (LEIBNIZ, MON, p. 141, §55). Por isso, em Leibniz, diferente de Latour, percebemos uma distinção clara entre possibilidade e atualidade, já que não caberia às próprias mônadas saírem da condição de possibilidade e se auto proclamarem atuais, vindo a depender, entretanto, dos decretos livres de Deus.

Para finalizar, tomando como coerente com toda argumentação acima a impossibilidade de afirmação de uma força, equivalência ou providência absoluta capaz de traduzir, produzir, comprar, redimir e causar tudo, deve-se considerar que o jogo das mônadas de Latour terá o blefe como pressuposto fundamental de expressão. Isso demonstra uma outra diferença quanto a Leibniz, que afirmava as mônadas como

expressando sua verdadeira natureza. Em Latour, não há algo como uma verdadeira natureza, uma vez que uma mônada qualquer afirma-se nos testes de força mostrando algo que ela não é efetivamente, colocando-se ao mesmo tempo como indivíduo e multidão, pois acaba por tomar emprestado em certas relações aquilo que ela não é, recrutando várias outras, compondo uma multidão, e emprestando seu apoio em outras relações, compondo o indivíduo. Como vimos, esse é o processo de fazer-se real, resistindo, e persiste mais justamente aquela mônada que se apresenta como multidão, pois constrói a força necessária para alistar as outras, pelo menos por um momento. Quanto a isso, Latour diz:

Embora ele comece como um blefe, alegando possuir o que foi apenas tomado emprestado, ele torna-se real. Uma vez que o real é o que resiste (1.1.5), quem é capaz de resistir a uma enteléquia tornada multidão? Poderes, tronos e dominações se espalham de fileira a fileira, embora eles não tenham nem crescido nem se movido e são tão fracos quanto aqueles que os permitem agir. (TRADUÇÃO NOSSA, LATOUR, 1988, p. 174, §1.5.2).

Vale destacar quanto à monadologia de Tarde, que Latour tem em sua estrutura uma base de argumentação que sustenta a negociação como base para as relações entre os *actantes*. Tais negociações parecem ter uma inspiração na visão tardiana das lutas ou dos confrontos entre as mônadas como base de formação do real, uma vez que essas mônadas expressam seu desejo ávido de diferir. Além disso, mostra-se também interessante perceber como o conceito de ordem ou identidade de Tarde, visto enquanto condição transitória, produto das relações entre as mônadas, como também é presente em Latour, uma vez que este último considera que tal ideia refere-se apenas ao processo de formação de alianças, não havendo por meio delas a constituição de algo como um mesmo ou um idêntico, existindo apenas ações de identificação ou igualação que nunca poderiam expressar uma condição permanente.

Em suma, a fuga de uma concepção teleológica, humanista e logiscista na monadologia tardiana têm ecos bastante nítidos na forma como Latour constitui suas redes de mônadas. Isso ocorre porque em ambos os casos há a assunção de que não existem pontos de vista ou condições privilegiadas por parte de qualquer mônada.

Percebemos ainda algumas semelhanças entre Latour e Whitehead, pois vimos que para esse último todo fato explicativo do mundo atual deve ter como referência a decisão e a eficácia das próprias coisas atuais. Desse modo, a concrecência, enquanto caminho para a produção do novo, seria resultado das decisões das próprias entidades atuais enquanto meio para tornar real as suas potencialidades. De acordo com esse

ponto de vista, todo o fluxo do mundo seria determinado unicamente pelas entidades atuais, não sendo suscetível de racionalização. Em Latour, vimos que as negociações entre os actantes constituem o elo primordial para que sejam definidos vitoriosos e derrotados nos testes de força. Desse modo, a relação entre potencialidades e atualidades parece possuir relevantes semelhanças com a maneira como Whitehead as compreende. Isso ocorreria pelo fato de as próprias mônadas, em ambos os casos, serem definidoras do mundo em que elas se encontram.

Nesse sentido, um termo comum utilizado por eles para caracterizar a ação das mônadas no mundo é o de decisão. Embora a conceituação seja distinta, sendo em Latour sinônimo de negociação e em Whitehead constitua o processo de concrecência de suas entidades atuais, temos uma alusão comum à autonomia inerente a essas mônadas em seus processos de formação do real.

Vale ainda destacar a forma como o contínuo extenso whiteheadiano e o conceito de rede de Latour parecem estar relacionados. Vimos que o contínuo extenso seria o elemento relacional geral da experiência mediante o qual as entidades atuais constituiriam em solidariedade o mundo. Whitehead menciona que as entidades atuais atomizam esse contínuo extenso, fazendo real o que antes era meramente potencial e que nesse processo, também o temporalizam. Tal atomização e temporalização não se referiria a um dado essencial direcionado para uma fundamentação última desse contínuo extenso, mas sim aos processos inerentes a essas entidades atuais. Do mesmo modo, as redes de mônadas de Latour também constituiriam locais e tempos comuns a partir do estabelecimento de alianças entre as mônadas. Assim, também haveria em Latour uma espacialização e temporalização do mundo, que seria do mesmo modo, relativa às negociações realizadas, ou seja, apartada da ideia de um em si.

A monadologia em geral

Ao fecharmos a discussão sobre essas três monadologias elaboradas no século XX, é importante suscitar a discussão sobre em que sentido elas dialogam com o nosso referencial primário leibniziano, corroborando Leibniz em alguns aspectos e contrastando com ele em outros.

A base de concordância entre todas elas no que concerne à Leibniz pode ser vislumbrada pela forma como tomam o conceito de substância. Vimos que Leibniz

estipula uma concepção afastada da ideia de substrato. Como dito, essa visão de substância enquanto substrato tem Aristóteles como maior representante, ao considerar que o sentido primeiro de Ente seria o de substrato capaz de receber predicação, sendo aquilo que pode ser predicado considerado como substância primeira. Por outro lado, as mônadas leibnizianas, como vimos, estabelecem um outro vínculo com o mundo, uma vez que aquilo que as define insere-se como acontecimento, como predicado e não como substrato. Assim, a diferença fundamental entre essas duas concepções refere-se ao fato de a ideia de acontecimento indicar que tudo que é atribuído à mônada já pertence potencialmente a ela, não sendo a predicação nenhum tipo de acréscimo ao substrato que a substância basilarmente constituiria. Nesse sentido, essas monadologias contemporâneas aceitariam o postulado leibniziano segundo o qual os predicados são definidores das substâncias.

Considerando alguns aspectos de congruência entre as três monadologias do século XX um lado e a monadologia de Leibniz de outro, teríamos como pontos comuns as seguintes características:

- a) Mônadas não são materiais – Conceber as mônadas como não materiais significa avaliar em que sentido a matéria é definidora dos processos, ou dos acontecimentos, conforme Leibniz, que as constituem. Efetivamente, mônadas não são opostas ao que é material, todavia, verificaremos que em todos os casos, não é a matéria que as elucida ou as condiciona.

Observamos que as mônadas de Leibniz, enquanto substâncias simples exoriam todo o aspecto do não-material, pois não possuem partes, extensão, figura, bem como aptidão para a divisibilidade. Leibniz corrobora esse argumento nos *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano* (NEEH), ao afirmar que a matéria deve ser tomada apenas como um amontoado, e que por isso todo acúmulo real suporia substâncias simples ou unidades reais, imateriais, que lhes daria sustentação. Desse modo, ele conclui que a matéria não pode subsistir sem as substâncias imateriais, que seriam efetivamente o fundamento de tudo que existe. Por esse caminho, concluímos que as mônadas representariam esse elemento imaterial que atuariam como sustentáculo da matéria. Ele diz na Monadologia: “(...) há um mundo de criaturas, de viventes, de Animais, de Enteléquias, de Almas na menor parte da matéria.” (LEIBNIZ, MON, p.144, §66). Em Tarde, de modo semelhante, o aspecto

psicomorfista de suas mônadas, ou seja, o fato delas serem mais do que corpos almas, parece corroborar tal tese. Tal olhar pressuporia quanto ao processo de constituição desses elementos que a matéria nada mais é do que o espírito. Por isso, a realidade exterior seria composta por almas, que agiriam no mundo em função das crenças e desejos que lhes seriam inerentes. Em Whitehead, vimos as entidades atuais concebidas como as coisas finais de que se compõe o mundo, sendo as apreensões o modo de análise e compreensão mais completo delas. Tais apreensões teriam, considerando a divisão das substâncias em corpórea e espiritual advindas das concepções de Descartes e Locke, um caráter de cogitação ou espiritualização do real. Essa interpretação de Whitehead parece demonstrar que a substância espiritual seria o ponto focal de fundamentação das entidades atuais. Assim, embora Whitehead não despreze o aspecto material, salienta que a filosofia do organismo parte de uma generalização da explicação das operações do espírito de base lockeana. Este ainda refere-se às mônadas de Leibniz como uma espécie de inspiração ao dizer: “O melhor modo de conceber suas mônadas é como gerações de noções contemporâneas do espírito.” (WHITEHEAD, 1956, p. 38). Em Latour, vimos que a adoção do Princípio de Irredutibilidade, ou seja, de que nada é redutível ou irredutível a nada, expõe a inviabilidade da fala sobre criação e destruição espontâneas, dando sentido à ideia de que no real há apenas provas de força ou de fraqueza, ou seja, a base de substancialidade do que existe seria verificável apenas nas provas ou testes, não havendo qualquer *actante* concebido como existindo previamente a essas provas ou testes, sendo esse o caminho para a afirmação da não-materialidade de suas mônadas.

- b) A prioridade das relações sobre as substâncias – A avaliação sobre o que é prioritário, se relações ou substâncias, é concernente efetivamente ao que é estruturante do mundo. A afirmação de uma ou outra ordem implica diretamente em um sentido de realidade atomizada e apartada, incompatível com uma monadologia ou uma em que as individualidades existem para ou constituem-se pelas relações estabelecidas, sendo este o viés monadológico.

Desse modo, percebe-se que nessas três concepções, de algum modo, são as relações estabelecidas entre as mônadas, e não a sua substancialidade, que constituem efetivamente o que podemos definir como real. Em outros termos, nas três concepções o mundo é composto por mônadas, porém em todas é necessário que elas

venham a ensejar entre si vinculações, mesmo que temporárias, seja pela necessidade de diferir, Tarde, para tornarem-se atuais, Whitehead, ou por buscarem resistir, tendo que realizar negociações para isso, em Latour. Forma-se a partir dessa relação um todo, e somente o considerando podemos afirmar tempos, espaços, lutas, concrecências e acordos. A ideia de que relações são, de fato, onde a trama ontológica tem lugar, já que as substâncias estão articuladas entre si por meio delas, é comum tanto a Leibniz quanto às monadologias de Tarde, Whitehead e Latour e contrasta todas as monadologias com a tese forte aristotélica de prioridade das substâncias sobre as relações. É importante notar que as relações entre as mônadas de Leibniz são relações internas, constituintes da mônada mesma enquanto que em Tarde, Whitehead e Latour, as mônadas são agenciadoras de relações, uma vez que nenhuma relação em particular as constitui. Nestas três monadologias do século XX não há exatamente relações, como, de resto, não há exatamente substâncias. Tarde, Whitehead e Latour preferem não falar de relações, já que estas *podem* ser internas. Tarde refere-se à elos sociais, Whitehead à preensões e Latour à alianças. Em todos os casos, não há relações internas, como em Leibniz¹⁸, porém aquilo que conecta as mônadas é mais importante para sua realidade e natureza do que aquilo que diz respeito à substância por ela mesma.

- c) Uma concepção holista do mundo – esta pode ser compreendida como postulante da ideia de que os elementos de um todo não podem ser tomados sem que se faça referência a teia que eles juntamente compõem. Tal tese aparece como uma consequência direta da afirmação do anterior, ou seja, da ideia de uma prioridade das relações sobre as substâncias. Deriva-se desta prioridade das relações uma concepção holista do que há, uma vez que cada substância está intimamente conectada com todas as demais.

Poderíamos considerar que os quatro caminhos monadológicos nos direcionam a um holismo por uma consequência da forma mesma como as mônadas são concebidas, e, em última instância, da maneira própria como Leibniz concebeu substâncias sem substrato. No caso das monadologias do século XX, o holismo

¹⁸ No próximo capítulo será analisado em pormenor a diferença entre relações internas – como aquelas que ocorrem entre as mônadas de Leibniz – e outros tipos de vínculo, inclusive relações externas, contingentes e não-constitutivas.

aparece no modo como as mônadas, *actantes* e entidades atuais se afetam entre si por um caminho no qual nada é absolutamente imune a nada. Qualquer acontecimento em uma mônada se reflete em todas as demais. Em Leibniz, há uma prioridade do todo sobre cada mônada, já que cada mônada é claramente mundana – e não transmundana, ou seja, cada mônada só existe e subsiste no mundo em que ela está. Deus, respondia Leibniz a Arnauld (ARN), criou o mundo em que Adão peca. Em Tarde, Whitehead e Latour a mônada em sua história de harmonia pós-estabelecida, nos termos de Latour (1988), também depende de todo o resto do mundo e seria diferente se outras mônadas tivessem agido de modo diferente. Assim, a mundaneidade, nestas monadologias, não está associada a uma prioridade do todo sobre as partes e o holismo não está ligado a uma harmonia pré-estabelecida entre as mônadas. Porém, em ambos os casos, há um elo crucial de dependência entre as mônadas, pensadas em termos de substâncias, de almas em sociedade, de entidades atuais ou de *actantes* forjando alianças.

- d) Prioridade da metafísica – A prioridade da metafísica está amparada na tese de que o *ser*, enquanto ente relacional monadológico, é primário com relação a todos os demais vieses pelos quais este possa ser interpretado. Assim, a tese monadológica de uma prioridade das relações sobre as substâncias e a consequente afirmação de um todo implica na ideia de que tudo é monadológico em última instância, e qualquer recorte epistemológico ou estético, por exemplo, deve ser amparado pelo pressuposto de uma rede de mônadas relacionadas.

Nesse sentido, as assunções quanto à plausibilidade de conhecimento do real, isto é, as falas sobre verdade e justificação, somente poderem ser afirmadas e sustentadas se amparadas por concepções metafísicas de fundo. Em suma, apenas depois de se ter definido o que é o real, do que ele se compõe e de como se estabelecem as relações nele é que podemos conceber uma determinada visão epistemológica. Isso se torna claro pela própria afirmação de Leibniz (ARN), segundo o qual apenas a metafísica constituiria o caminho adequado para o conhecimento das substâncias imateriais, que seriam o fundamento do real. Em outros termos, poderíamos assumir que “*je suis donc je sais*”, ou seja, que a existência é definidora entre outras coisas do que é a substância tomada epistemologicamente. Por esse caminho percebemos como as propostas de Tarde, de Whitehead e de Latour indicam

verdadeiros sistemas filosóficos, pois não há o compromisso desses filósofos em suas monadologias de compartimentar uma descrição de aspectos do real, mas sim de fundamentar um sentido para a própria organização universal de todos os acontecimentos passados, presentes e futuros do mundo. Nesse sentido, pelo fato de terem essas monadologias essencialmente um sentido metafísico, são fundadoras de uma epistemologia, bem como de uma ética, de uma estética ou de uma política sistêmicas. Tais estudos teriam uma característica primordial, que seria a fundamentação de um sentido para o que se entende por humano para além das categorias tradicionais humanizantes, sugerindo uma concepção efetivamente global do real.

- e) Compossibilidade como modalidade primordial - Podemos tomar a compossibilidade como outra consequência do pressuposto da prioridade das relações sobre as substâncias, bem como da ideia de que o todo é prioritário. Aquilo que é possível para uma mônada depende do que é possível para as demais. Nesse aspecto, teríamos que se as relações são definidoras das mônadas, estas o são à medida que dizem respeito à construção de compossibilidades no âmbito de um mesmo mundo. Assim, asseverando o que dissemos acima, temos que as mônadas existem porque estabelecem relações, que se efetivam pelo fato de serem possíveis no bojo de um mesmo todo preexistente ou forjado por esse processo.

Desse modo, mostra-se claro que em todos os casos a compossibilidade parece ser mais fundamental que a necessidade, a contingência ou a possibilidade *tout court*. Vimos que para Leibniz a compossibilidade de suas mônadas é pré-estabelecida, pois toma como referencial a causa da Existência do melhor definida por Deus. Por esse caminho, as mônadas leibnizanas, pelo fato de conterem em seu bojo todo o universo e expressarem partes desse todo individualmente, sendo a totalidade dessa expressão o elemento de formação do real, pressupõem a compossibilidade como condição prévia, uma vez que apenas por meio dela a variedade dos modos de expressão do mundo pelas mônadas pode coadunar com a ordenação dessa mesma realidade, bem como com a perfeição desse todo criado por Deus. Em Tarde, Whitehead e Latour perceberemos que, diferente de Leibniz, a compossibilidade é forjada pelas próprias mônadas, ou seja, é pós-estabelecida, uma vez que são elas que definirão no presente, pelas relações concretizadas no momento, o que é ou não possível com cada uma

delas. Essa compossibilidade seria constituída no caso de Tarde, em função das crenças e desejos, que constituiriam a força de cada mônada, em seu ímpeto por diferir. Desse modo, as lutas resultantes desses confrontos produziriam efetivamente o que se afirmará como compossível. Em Whitehead, a concrecência ou o processo de produção do novo pelas entidades atuais toma como pressuposto um conceito fundamental, que é o de decisão. Ele afirma que uma entidade atual surge de decisões feitas para ela, bem como determinadas por elas próprias em relação às demais entidades atuais que a superam. Assim, as atualidades seriam frutos das decisões advindas das potencialidades naturais que estas entidades atuais são. Por isso, teríamos elementos para concluir que a compossibilidade é produto do processo de concrecência dessas próprias entidades atuais. Em Latour, vimos que as mônadas estabelecem elas mesmas sua condição de atualidade ou possibilidade, pois estas tornam-se reais pelos testes de força que compõem. Existindo, tais mônadas busariam por meio das negociações e das alianças manter-se ou resistir. Em outros termos, construir compossibilidades seria a missão primeira das mônadas latourianas, pois somente por meio desse forjamento estas conseguiriam ser bem-sucedidas em seu ímpeto de sobrevivência. Diante desse cenário, é fácil ver que a noção de compossibilidade está também conectada com aquela de holismo, comum a todas as monadologias.

Todavia, percebemos e destacamos uma diferença importante quando comparamos o escopo da relação entre as mônadas na visão desses três filósofos e pelo prisma de Leibniz. Tal divergência refere-se ao fato de a monadologia de Tarde, Whitehead e Latour estarem direcionadas para a afirmação de uma harmonia que seria pós-estabelecida. Isso se dá, como vimos, pela própria abertura que essas mônadas teriam para lutar, se atualizar e negociar, enquanto em Leibniz os acontecimentos e as percepções de cada mônada são retirados de seu próprio fundo, seguindo a ordem que Deus estabeleceu como caminho para o mundo em que elas se inserem.

Por essa divergência teremos condições de pensar em maiores detalhes a oposição entre clausuras e capturas. Esta oposição indicada por Deleuze (2011) demonstra justamente a diferença entre o compromisso leibniziano com a analiticidade e as verdades *a priori* e a virada promovida por essas novas monadologias nas quais o sintético e as verdades *a posteriori* constituem o norte. Nelas, ao invés de afirmarmos a harmonia pré-estabelecida leibniziana, na qual há uma dependência mútua das mônadas na constituição do real teríamos no máximo ajustes

de sincronização, na qual acordos seriam firmados em consonância com o egoísmo de cada mônada pela realização do que lhe é potencial.

Para finalizar, para uma melhor compreensão da discussão far-se-á uma reconstituição das críticas de Arnauld, mencionadas nas correspondências com Leibniz (ARN), quanto aos aspectos que seriam a base de sustentação da monadologia leibniziana. Nesse sentido, poderíamos avaliar se tais críticas seriam um problema também para esses três filósofos ou se o formato de suas monadologias responderia melhor a tais indagações.

Inicialmente, têm-se que o ponto de partida da análise de Arnauld refere-se à pressuposição leibniziana de que “(...) o conceito individual de cada pessoa implica de uma vez por todas o que a ela sucederá sempre.” (TRADUÇÃO NOSSA, LEIBNIZ, ARN, p. 13). Arnauld depreende dessa afirmação de Leibniz um fatalismo que retiraria de Deus a possibilidade de exercer seu governo sobre as criaturas criadas por Ele. Como vimos, Leibniz responde tentando mostrar que haveria uma diferença entre Deus ser livre para fazer absolutamente o que quiser e o que Ele se obriga a fazer em virtude de certas resoluções já tomadas. Tal saída conservaria o aspecto da liberdade inerente a Deus, bem como abarcaria a ideia de que a escolha de Deus não é por um Adão em particular, mas sim pelo mundo em que esse Adão se insere, incluindo todos os seus predicados ou acontecimentos. Leibniz tenta preservar o aspecto da contingência, dando sentido à liberdade de Deus enquanto criador por meio da distinção entre as noções gerais, que estariam no intelecto de Deus, e as noções das substâncias individuais, que compreenderiam o aspecto da vontade divina. Desse modo, as noções das substâncias individuais estariam contempladas no escopo daquilo que é possível, tendo como características básicas a contingência e o fato de estarem representadas no tempo e no espaço.

Essa saída leibniziana à crítica de fatalismo feita por Arnauld ganha contornos distintos em Tarde, Whitehead e Latour (TWL), uma vez que não há um compromisso destes com a escolha de um mundo compreendido como o melhor dos possíveis. Como vimos, o mundo em TWL é estabelecido presentemente pelos processos realizados pelas mônadas. Nesse sentido, não há de início qualquer harmonia tomada como pré-estabelecida, bem como a abertura ou contingência aparecem como palavras de ordem para aquilo que o mundo virá a ser. Pode-se até afirmar certa semelhança entre a forma como Arnauld concebe o sentido de noção individual e a maneira como TWL o fazem, uma vez que, segundo Arnauld, a noção específica de

cada coisa não deve ser tomada enquanto algo que estaria representado no entendimento divino, mas sim com relação ao que ela é em si mesma. (LEIBNIZ, ARN, p. 31). Se refletirmos, concluiremos que pode ser atribuído parcialmente esse sentido às mônadas de TWL, uma vez que a definição do que elas serão deve ser buscada localmente e no contexto espacial e temporal em que elas se encontram.

Quanto ao tema específico da relação entre necessidade e contingência, percebemos que Leibniz e TWL expõem um mesmo ponto de vista, distinto do de Arnaud que, como vimos, não vê outra saída para a noção individual de Leibniz além da determinação intrínseca e necessária. Desse modo, apesar da determinação inicial do real em Leibniz feita pela escolha do melhor dos mundos possíveis por Deus, existe a contingência ou liberdade inerente a cada mônada para constituir sua trajetória. Destaque-se que em Leibniz os aspectos dessa contingência serão guiados pela vontade de Deus, que ensejará como possível tudo aquilo que esteja de acordo com o Princípio de Razão Suficiente e que não envolva contradição, não dependendo efetivamente da ação das mônadas sobre as demais. Por outro lado, em TWL são as próprias mônadas os elementos de negação dos desejos das demais, uma vez que tendo cada uma delas uma pretensão individual, esse conflito de interesses e sua resolução serão procedidos de forma imprevisível. Nesse aspecto, a visão de TWL mostra-se mais radical ou aberta que a estabelecida por Leibniz, embora ambas sigam uma mesma direção.

Ao analisar a questão sobre a relação entre necessidade e contingência, somos levados a uma questão igualmente relevante discutida por Arnaud, que é a referente ao conceito de possibilidade. Por esse caminho poderemos compreender o sentido de um “Adão Pecador” em Leibniz, bem como se essa visão poderia ser sustentada em TWL. No contexto leibniziano, a escolha de Deus será pelo melhor dos mundos possíveis, ou seja, pela série de coisas que expressa um maior âmbito de relações possíveis, isto é, que abarcaria um maior número de possibilidades. É pensando pelo viés do todo que podemos vislumbrar o sentido da fala sobre um Adão Pecador, uma vez que a escolha de Deus por esse Adão, com esse e outros predicados, teria como ideal realizar um mundo maximamente perfeito. Além disso, devemos considerar que tal decisão toma como base a vontade divina, que, diferente do intelecto de Deus, escolhe hipoteticamente o mundo em que determinadas expressões das mônadas se efetivam, como é o caso de Adão pecar. Poderíamos concluir que, não pelas mesmas razões de Leibniz, pois nesse contexto leibniziano há um compromisso

com a harmonia pré-estabelecida, mas que de modo equivalente, nos sistemas de TWL a existência de um Adão pecador seria também justificada pela referência aos possíveis ou às virtualidades, considerando, todavia que essas possibilidades não seriam reais até o momento de serem atualizadas pelos confrontos, decisões e negociações realizadas entre as próprias mônadas. No caso de TWL, não há possível que não seja compossível. Por não haver qualquer tipo de referencial que seja exterior a essas mônadas, bem como pela inexistência da fala sobre um sistema que seria panoramicamente o mais perfeito possível, a forma como uma mônada se coloca não pode ser analisada de fora, o que nos permitiria concluir que o limite das possibilidades será sempre estabelecido no momento, na arena.

Capítulo III – Monadologias, relações internas e holismos

A dinâmica das discussões a serem apresentadas ao longo deste capítulo girará em torno dos conceitos de relação interna e holismo. Estes ocuparão um papel destaque, uma vez que aparecerão como chamariz para a compreensão dos pressupostos da monadologia de Leibniz, tendo como escopo o que foi mostrado ao longo do capítulo I. Por isso, em um primeiro momento serão discutidos os dez sentidos de relação interna, bem como, os três para relações internas propostos por A. C. Ewing (2012), bem como os três conceituados por J. Schaffer (2010a).

A ideia é verificar em que sentido Leibniz poderia ser considerado como defensor de alguma ou algumas dessas teses, bem como a força delas, no sentido de implicarem ou não em uma maior robustez ou fechamento na composição dessas relações e, por sua vez, da visão de relação interna em Leibniz.

Do mesmo modo, será vislumbrada a compreensão das bases holistas envolvidos na monadologia leibniziana considerando o afirmado no parágrafo anterior, por meio da análise da tese defendida por Schaffer (2010) de um monismo de prioridade. Isso porque a visão deste último quanto aos pressupostos envolvidos na compreensão e nas conexões estabelecidas entre os conceitos de todo e parte, bem como de prioridade e posterioridade, demonstrarão em que sentido o holismo pode aparecer como causa ou consequência da existência e dos vínculos estabelecidos entre tais partes.

Por último, será apresentado um caso de conexão entre holismo e relações internas em semântica e epistemologia, por meio da crítica de W. V. O. Quine aos dois dogmas do empirismo (1975) e da afirmação de uma teia de crenças (1978), esta última elaborada juntamente com J. S. Ullian. Há um sentido em que a alternativa oferecida por Quine ao atomismo verificacionista contem dimensões suficientes de uma monadologia para serem considerados um exemplo de pensamento monadológico em semântica, ou assim tratarei de argumentar na terceira e última seção deste capítulo.

Os sentidos de relação interna

Ainda que Ewing não tivesse em mente estabelecer um diálogo com Leibniz, estando efetivamente preocupado em proceder uma análise dos pressupostos

envolvidos na sustentação filosófica do idealismo, os sentidos de relações internas apresentados por ele, vislumbrados no contexto do seu livro como ponto de partida para a avaliação da tese idealista de que “(...) nenhum objeto pode existir em separado de uma mente conhecedora (...)” (TRADUÇÃO NOSSA, EWING, 2012, p. 5), podem ser compreendidos como uma oportunidade para nos aprofundarmos nos pressupostos daquilo que faz de uma relação interna aquilo que ela é. Diante disso, o foco nos termos, nas relações e a robustez das conexões são exemplos de abordagens do tema que nos levarão a refletir sobre o lastro entre vieses para uma ideia geral de relações internas e a específica procedida na monadologia de Leibniz. Ressalte-se o fato de ser possível que Leibniz seja partidário de vários dos sentidos de relações internas de Ewing sem o ser de um em particular.

Ewing (2012), em seu livro de 1934, intitulado *Idealism: A Critical Survey* apresenta dois pontos chave para o início da análise do conceito de relações internas: o primeiro seria a falácia de que relações internas estão inerentemente associadas a uma concepção idealista em filosofia, ou seja, ao idealismo epistemológico. O segundo, que traz consequências diretas para o nosso trabalho, refere-se à conclusão de “que nós não podemos conhecer qualquer coisa totalmente sem conhecer todo o resto também” (TRADUÇÃO NOSSA, EWING, 2012, p. 118). Algumas concepções que estão para além da visão comum segundo a qual relações internas referem-se a “relações entre elementos no interior de um todo dado” (idem, p. 118) e de relações externas enquanto “relações entre o todo (ou elementos em um todo) e alguma coisa fora dele” (idem, p. 118) são discutidas por Ewing na apresentação dos seus dez sentidos para o conceito de relações internas. Ressalte-se que essas noções ocupam um papel importante na monadologia lebniziana, uma vez que mostram que as relações entre as mônadas são internas no sentido geral. Claramente, em Leibniz as relações são internas de acordo com tal visão comum, o que talvez não seja ainda suficiente para mostrar que ideia de relação ele tinha em mente. Disso, segue-se a relevância de consultar os dez sentidos destacados por Ewing.

O primeiro sentido apresentado por Ewing afirma a ideia segundo a qual “tudo estaria abrangido na natureza dos termos relacionados” (idem, p. 119). Em linhas gerais, a crítica de Ewing concerne ao fato de que o conceito de natureza, ele mesmo, embora possa ser indicativo de todos os predicados referidos a um elemento como parte ou essência deste, caso não se refira às características dele, não contempla por si o que podemos entender como relacionalidade, uma vez que “nenhuma instância de

uma relação pode ocorrer como uma entidade auto subsistente, mas apenas em conjunção com termos que possuem a característica de estar nessa relação” (idem, p. 119).

Em complemento ao argumento, Ewing destaca a dificuldade implicada no uso de interno ou externo, em outras palavras, dentro ou fora. Tais termos possuiriam o inconveniente de implicarem a utilização de metáforas espaciais para fatos que não o são. O interno ou o dentro, por exemplo, não cumpririam sua função de estabelecer relações, se tudo o que é suposto são apenas partes de um todo fechado. Como dito acima, somente quando as relações são vislumbradas como características de algo, ao invés de partes dele, pode ser estabelecido um contexto espacial compartilhado. Por isso, a conclusão de Ewing nos direciona ao pressuposto de que a relacionalidade pressupõe um tipo de conexão que está para além daquilo que esses elementos são em separado.

Em outros termos, não se pode falar em relação a menos que tenhamos um mundo compartilhado, ou seja, um espaço temporal constituído. Tal espaço, como dito, somente pode ser elaborado se tivermos nesses elementos algo que os individue, isto é, suas partes, sendo, ainda, fundamental o estabelecimento de elos, que seriam dados pelo que se denomina de características. Isso é sintetizado pela ideia de que ao invés desses elementos possuírem em seu bojo relações, estes constituem efetivamente características relacionais.

Esse primeiro sentido parece estar abrangido pela compreensão que tem Schaffer quanto ao que ele compreende enquanto relações internas intrínsecas (TRADUÇÃO NOSSA, SCHAFFER, 2010a, p. 348). De acordo com ele, uma relação interna pode ser tomada como intrínseca quando da duplicação dos termos relatados, gera-se a duplicação da relação. (idem, p. 348). Esse poderia ser interpretado como um sentido forte para o conceito de relação interna, uma vez que implicaria uma total coesão pela relação entre as partes. Schaffer ressalta, entretanto, o fato de que não se ganha muito ao estabelecer relações internas por esse viés, justamente pelo fato dela asseverar demasiadamente o escopo das partes que compõem a relação. Teríamos nesse caso, por exemplo, o problema da transitividade, uma vez que quaisquer desses elementos que viessem a estar também em uma outra relação teriam que salvaguardar a duplicação desse terceiro elemento, fazendo com que ou tudo ou nada esteja em relações internas.

Ressalte-se o fato desta discrepância constituir o pressuposto que distingue Leibniz de Schaffer. Enquanto para o primeiro todas as relações são internas, o compromisso de Schaffer será, como veremos em maiores detalhes adiante, que ao menos uma relação o seja. Essa consideração será a base para que este articule uma defesa do holismo, estruturado na sua tese de um monismo de prioridade.

Para Leibniz, esse tipo de relação interna no qual tudo estaria abrangido na natureza dos termos relacionados, de acordo com Ewing, representa efetivamente o sentido em que cada uma das mônadas traz no seu bojo o percurso que lhe seria inerente. Deve-se destacar que na descrição de tal trajetória inclui-se o que compreendemos pelo conceito de relação. Como vimos no capítulo I, esse foi o grande foco da discussão com Arnauld, que estaria em Leibniz ter concebido o mundo de uma tal forma que não haveria espaço para a liberdade humana, que seria então assolada por um total fatalismo. A resposta de Leibniz a Arnauld demonstra, por outro lado, a sua insatisfação em admitir que uma duplicação do mundo geraria um outro idêntico, como depreende Schaffer desse primeiro sentido para relação interna. Assim, as criaturas seriam intramundanas, ou seja, seus predicados pertenceriam a elas pelo fato destas comporem o mundo atual, escolhido por Deus. Outro mundo teria outras criaturas e as trajetórias destas seriam apenas as suas e de mais ninguém.

O segundo sentido tomado para o conceito de relações internas compreenderia a ideia de ser “(...) uma relação essencial para os seus termos” (idem, p. 121). Nesse caso, Ewing destaca o fato dessa visão estar bem próxima da primeira, bastando apenas que se exclua todas as características que são interpretadas como superficiais, ou seja, não essenciais. Todavia, a dificuldade maior estaria em efetivamente diferenciar o que é essencial daquilo que não o é ou de supor que tudo é essencial. Ewing destaca um sentido em que o conceito de essência pode ser sustentado de forma defensável, que seria quando “os termos relacionados poderiam não ser os mesmos se a relação não existisse (...)”. (idem, p. 122).

Schaffer faz referência a esse segundo sentido afirmando tratar-se do modelo de “relações internas essenciais” (TRADUÇÃO NOSSA, 2010a, p. 349). Seguindo Ewing, Schaffer afirma que tal compreensão vislumbra a “relação como essencial para seus relata” (idem, p. 349). É ainda destacado por ele o fato de tratar-se de uma visão demasiado forte, uma vez que se na relação um dos termos falha em existir, o outro também não existirá. O exemplo dado por Schaffer dos colegas de quarto (*being room-mates*) ilustra essa dificuldade, uma vez que partindo do pressuposto de que

estar em um mesmo quarto seja uma qualidade relacional binária interna de dois elementos, por exemplo A e B, um outro mundo em que A não exista, B, então, também não existirá. Em outras palavras, o fato de o escopo da relação interna deixar de estar nos elementos como é o caso do primeiro sentido, e ser focado na relação não resolve a grande dificuldade de fazer desta um processo de alguma maneira interior às partes, sem prescindir de uma abertura de mundo na qual se mantenha espaço para contingências.

Nesse aspecto, deve-se ressaltar a crítica Schaffer ao que ele denomina de liberdade modal, que constituiria o outro extremo da abordagem das relações internas enquanto essenciais. Isso ocorreria pelo fato de a negação da existência de uma conexão essencial não implicar necessariamente na assunção de um caminho no qual os termos relatados sejam totalmente livres para estabelecer os vínculos. Teríamos então, com a liberdade modal, e a extrema contingencialidade das conexões dela decorrente, um aparato que direcionaria para a afirmação de relações que seriam efetivamente externas.

Quanto à Leibniz deve-se destacar, em alusão a esse segundo sentido de relações internas de Ewing, a inexistência de compromissos com a ideia de essências. As mônadas, como vimos ao longo do capítulo I definem-se pelos seus predicados, que ao invés de serem referentes a um sujeito, ou seja, a uma essência, indicam acontecimentos. Teríamos em Leibniz, de acordo com Deleuze, o ressurgimento de uma visão maneirista, no qual os modos, ou seja, os acontecimentos, ocupariam o lugar tradicionalmente atribuídos à ideia de essência.

O terceiro sentido estaria implícito na concepção inerente à doutrina lógica segundo a qual “todas as proposições são da forma sujeito-predicado, e na teoria que o sujeito inclui todos os predicados analiticamente (...)” (TRADUÇÃO NOSSA, EWING, 2012, p. 122-3), realizaria um tipo de redução das relações a qualidades, ou seja, a predicções. Segundo Ewing tal procedimento constituiria um equívoco, uma vez que se relações são qualidades, seriam necessárias outras relações para embasar essas qualidades e assim *ad infinitum*. Além disso, segundo Ewing, se relações são qualidades estas perderiam sua função fundamental de relacionar.

Esse terceiro sentido teria sido, segundo Ewing, o caminho encontrado por Leibniz para sustentar a não interação entre as substâncias individuais, ou seja, a afirmação leibniziana segundo a qual as mônadas não possuem janelas. Os argumentos apresentados ao longo do capítulo I deste trabalho demonstram que

diferente do afirmado, o compromisso de Leibniz não seria com o da afirmação de qualidades como sinônimo de predicção e de relação, uma vez que em Leibniz não existiria nada como secundário.

Ressalte-se que a junção do primeiro sentido com o terceiro parece constituir o que poderíamos compreender como uma boa aproximação quanto à visão sobre relações internas leibniziana. Isso porque ela repousa no fato de que a relacionalidade está inserida no bojo das mônadas, ou seja, não é produzida ou recebida de fora, da mesma forma que todo o seu conteúdo. Assim, as proposições, que seriam todas analíticas, estão em conformidade com o que depreende Couturart quanto à Leibniz (1969). Ressalte-se que embora a relacionalidade indique com bastante propriedade o caminho leibniziano, esta não esgota a sistemática leibniziana, uma vez que não compreende o pressuposto holista defendido por Leibniz.

O quarto sentido discutido para o conceito de relações internas pressupõe a ideia de que “(...) relações envolvem alguma espécie de unidade genuína entre seus termos”. (idem, p. 124). Ewing ressalta o fato de muitos filósofos idealistas terem passado da simples afirmação de existência de uma unidade para uma visão em que tudo está ligado. Ao analisar as relações internas por esse prisma, o que Ewing mostra e o que nós intuitivamente associamos é a assumpção de um tipo de monismo, como o de Espinosa. Esse seria o passo além que representaria um tipo de falácia e uma forma de negação do conceito de relação. Isso porque havendo no mundo apenas uma substância, não haveria espaço para a afirmação da pluralidade destas, uma vez que cada coisa em particular seria admitida apenas enquanto modo de tal substância única. A partir dessa constatação, Ewing expõe uma pequena reflexão sobre o que constitui a ideia de relação, admitindo ele que a fala sobre a questão toma como pressuposto a afirmação de um tipo de unidade. Desse modo, saber que tipo de relação é constituída implicaria em supor a constituição de um tipo específico de unidade. Essa parece ser a chave para que a afirmação sobre o que define seja uma relação interna ou externa, deva ser compreendida pela espécie de unidade que as partes estabelecem. Isso será útil uma vez que a assunção de uma resposta de cunho monista ou pluralista considerará o compromisso, por exemplo, com alguma tese de tipo holista. Verificaremos essa tese quando apresentarmos o monismo de prioridade, de forte base holista, defendido por Schaffer (2010).

Ainda sobre essa quarta visão deve-se ressaltar o conceito leibniziano de mundo. Isso porque a afirmação da unidade como base estruturante de relações

internas pode ser identificada ao mundo composto pelas mônadas. Como vimos, o papel ocupado pelas mônadas, considerando seus processos de percepção e apetição é diretamente vinculado ao desenho do todo, do mundo, concebido por Deus. Assim, temos nesse contexto, uma concepção prévia de uma unidade, interior aos processos mundanos, que dirige a conexão entre as partes, fazendo com que as relações internas possam ser estabelecidas. Ressalte-se que o mesmo vale para a afirmação de uma tese que venha a admitir relações externas. Em outras palavras, estabelecer uma unidade não significa necessariamente um compromisso de necessidade entre os termos relacionados. Desse modo, há unidade mesmo em relações externas, todavia os nexos são todos constituídos por processo de lutas, de preensões ou de acordos, conforme apontado por meio das discussões apresentadas ao longo do capítulo II.

O quinto sentido para relações internas toma duas afirmações como pressupostos: primeiramente que um mesmo termo pode estabelecer ou fazer parte de diferentes relações. Além disso, que tais relações não seriam capazes de alterar ou modifica-los, considerando a potencialidade destas em causar uma mudança em seus termos. Ewing faz uma ressalva quanto ao fato de que ao nos referirmos a relações externas ser possível afirmar que os termos possuem certas características que seriam formadas de modo independente das relações estabelecidas. Todavia, quando a questão é considerada pelo viés das relações internas, essa definição não daria conta de todas as situações pensáveis. Assim, em certas ocasiões, os caracteres dos termos são efetivamente imutáveis, como é o caso da comparação, citada no texto, do número 3, como maior que 2 e 1. Por outro lado, estes dependeriam de alguma maneira das relações estabelecidas, como, por exemplo, ser a raiz cúbica de 125, não altera a natureza do número 5, embora a natureza de 5 seja plenamente dependente de ser ele a raiz cúbica de 125.

Schaffer (2010a), ao apresentar sua visão de relações internas enquanto *constraining*, parece postular um sentido muito próximo ao que Ewing propõe nesse momento. Isso porque a ideia de *constraining* seria uma tentativa de constituição de um modo de pensar as relações internas mais maleável ou flexível, todavia ser perder a internalidade das conexões. Schaffer utiliza-se de um mecanismo que ele denomina de engenharia reversa em que por meio de uma relação de constrangimento modal, seria possível sustentar uma recombinação livre dos termos relatados. Tal recombinação seria tal qual, segundo ele, a que ocorre ao utilizarmos as teclas de um aparelho de som, uma vez que não há conexões necessárias entre a lista de teclas

(SCHAFFER, 2010a, p. 351). Por ela, há um caminho em que uma tecla do aparelho svenha a ser pressionada, entretanto é possível que outra trilha nos leve à conexão de duas teclas ao mesmo tempo. Em outras palavras, haveria um todo de combinações que são possíveis. Desse modo, a vantagem de tal concepção estaria no fato dela lidar melhor com a ideia de compossibilidade. Enquanto as outras duas restringem demasiadamente o campo do possível ao intrínseco e ao essencial, ou seja, estipulam categorias em que as possibilidades são previamente dadas, a posição defendida por Schaffer abriria espaço para que estas se constituam livremente, desde que restritas ao escopo do campo de interconexões estabelecido, ou seja, obedientes a algum tipo de constrangimento modal. Em outras palavras, ao invés de termos uma demarcação prévia do que é possível, relações internas intrínsecas e essenciais, teríamos uma do que é compossível, relações internas *constrainings*.

Assim, poderíamos admitir nos termos de Ewing, diferentes termos como sujeitos possíveis de uma relação, as teclas do aparelho de som, bem como a afirmação de que as possíveis relações estabelecidas seriam incapazes de alterar aquilo que essas teclas são em separado. Em outras palavras, as funções de cada um desses elementos no todo seria preservada. Talvez a crítica de Ewing a esse quinto sentido para relações internas, que seria extensível a Schaffer, pudesse estar no fato dela ensejar um olhar para a compreensão da questão a partir dos elementos e por esse caminho, realmente podermos ter diferentes termos como um escopo potencial para relações internas que não seriam individualmente alterados pela relação. Todavia, ao considerar a relação interna pelo produto, ou seja, pela relacionalidade daí desencadeada, teríamos de constatar que as conexões não seriam mantidas caso algum ou alguns desses termos deixassem de constituir esse vínculo. Schaffer, por outro lado, talvez pudesse responder a essa crítica sustentando que é possível a quebra de vínculos, todavia não de todos ao mesmo tempo. Desse modo, bastaria para Schaffer, pelo caminho do constrangimento modal, sustentar que ao menos uma relação interna pudesse ser dada. Como hipótese, teríamos que a combinação do uso de teclas do aparelho de som consideraria que aquela indicadora da função de ligar o aparelho fosse prioritária.

Deve-se destacar o fato desse quinto sentido não ser aplicável à Leibniz, uma vez que seria aceitável afirmar a primeira parte do pressuposto, ou seja, que os mesmos elementos podem estar simultaneamente em diferentes relações, uma vez que haveria quanto ao processo perceptivo das mônadas, atividade e passividade, ou seja,

elas estariam percebendo e ao mesmo tempo sendo percebidas pelas outras mônadas. Todavia, não há uma distinção entre o que são os termos e as relações em separado. Em outras palavras, voltando ao pressuposto de que em Leibniz predicados são acontecimentos, teríamos que as mônadas definem-se cabalmente pelas suas relações, que, como vimos, é o seu caminho de representação do real.

O sexto sentido, tomado de Bosanquet, considera relações internas como “relações fundamentadas na natureza dos termos relatados” (TRADUÇÃO NOSSA, EWING, 2012, p.126). Ewing ressalta que essa base natural sob a qual as relações são afirmadas deve presumir uma dependência e determinação causal ou lógica das características desses termos. Esse seria o caso de vários tipos de relações, sobretudo as matemáticas, uma vez que 7 ser a metade de 14 é algo indubitavelmente dedutível da natureza intrínseca dos seus termos. Todavia, quando se passa a consideração de outros tipos de relações, como as que implicam algum tipo de contiguidade física, isso não pode ser visto como inteiramente verdadeiro. Nesse caso, teríamos relações em parte embasadas no caráter intrínseco dos elementos e em outro, em função de agentes externos. Por exemplo, a organização de livros em uma prateleira por um indivíduo qualquer, dependeria em parte do assunto e de outras características espaciais destes objetos, ou seja, seriam inerentes a eles, vindo a depender, ainda, das intenções daquele que procede a organização.

Segundo Ewing, o caminho necessário, mas não suficiente, para que se possa afirmar as relações internas como causal ou logicamente dependentes, seria pela observação das qualidades dos termos tidas como relevantes. Primeiramente deve-se considerar que uma relação, para que ela seja o que é, deve unir alguns termos. Além disso, espécies de relações pressupõem um caráter específico comum, considerados determinantes para a consecução dessa relação. Ele ainda acrescenta as circunstâncias dadas no contexto em que esses termos determinados são tomados dentro do todo das determinações possíveis como um outro quesito relevante. Com isso, Ewing busca demonstrar que embora o critério lógico apareça como fundamental ao nível macro, são as relações causais circunstanciais que efetivamente realizam o trabalho de conexão entre esses diferentes elementos. Isso porque os agentes não lógicos representariam o motor que oferece ensejo ao estabelecimento das relações internas entre esses termos, qualitativamente conectados. Essa conclusão abre espaço para que venhamos a admitir a não-contrariedade entre relações internas e conexões circunstanciais.

Como já ressaltado, em Leibniz a diferença entre o necessário e o contingente não é afirmado como de radical oposição. O necessário estaria associado ao que o seu contrário viesse a implicar contradição. Quanto aos contingentes, por outro lado, tal assertiva não seria aplicável. Assim, pensando no contexto de um mundo atual, teríamos na constituição das mônadas a conjunção de um gama de elementos tidos como necessários e outros contingentes. Por outro lado, a própria contingencialidade implicada na existência desses elementos não seria dada por eles, uma vez que isso poderia ser um pressuposto para a afirmação de relações externas, mas sim pela escolha feita por Deus de um mundo que viesse a contemplar simultaneamente a existência de itens que assumem sua necessidade e contingência em vista Dele.

O sétimo sentido para relações internas as considera como “relações que fazem diferença para os seus termos” (idem, p. 130). Deve-se salientar o sentido em que essa diferença é tomada como indicando que “os termos poderiam necessariamente ter sido diferentes desde que eles não tivessem sido assim tomados ou relacionados”. (idem, 130). Ewing resalta que tal definição não se aplica a termos universais, podendo ser dita apenas dos concretos. Isso nos direciona à visão de mundos possíveis ao considerar a diferença entre certos elementos que seriam verdadeiros de todos os mundos possíveis, ou seja, aqueles cujo contrário implicaria contradição, como é o caso das verdades da matemática, e aqueles cuja oposição não as implicaria, sendo verdadeiras desse mundo e possivelmente distintas ou construídas de uma outra maneira, se pensadas a partir de um outro mundo possível. Tal questão é ressaltada por Ewing ao considerar que relação interna pensada por esse viés “onde os termos são relatados em um sentido específico, é sempre verdade que eles poderiam não ser como eles são caso a relação não fosse presente”. (idem, p. 131).

Ewing menciona duas falácias a serem evitadas quanto à aceitação desse ponto de vista. A primeira seria de supor a identidade total dos termos que estabelecem a relação, uma vez que sendo eles totalmente idênticos previamente à relação, não poderíamos afirmar tratar-se de dois termos, mas de um mesmo. Por isso, faz-se necessário que os elementos sejam diferentes em pelo menos um aspecto, tendo como referência a relação estabelecida, antes desta ou caso ela seja ausente. A segunda falácia a ser evitada seria a conclusão de que é possível o estabelecimento de mudanças nas relações entre os diferentes termos sem que sejam geradas mudanças em todos os termos. Assim, do fato de que A estabelece uma relação com B, assumindo com isso, de acordo com o primeiro pressuposto, a existência de alguma

diferença entre eles, o fato de um termo C não está relacionado a B, deve necessariamente implicar que ele seja diferente de A apenas pelo que A é, sem levar em conta a relação que ele estabelece com B. Desse modo, a fala sobre igualdade e diferença só poderia ser sustentada internamente, no contexto e de acordo com as relações espaço-temporais constituídas.

Ewing avalia que esse sétimo sentido é o mais largamente difundido e aceito pelos adeptos da tese afirmativa das relações internas. Esse ponto de vista estaria baseado em duas teses fundamentais: a primeira delas é a de que a sexta visão parece implicar nesta sétima, se considerarmos que as relações estão enraizadas na natureza dos seus termos. Por isso, a ausência de uma relação somente poderia ter como fundamento uma mudança na natureza dos termos que a constitui. A segunda razão é advinda do fato desse sétimo sentido indicar uma visão largamente difundida pela ciência, que vislumbra o mundo enquanto um sistema causal. Ewing pondera o sentido em que a realidade pode ser vista enquanto um sistema ao afirmar que, por exemplo, os conceitos de similaridade e diferença somente fazem sentido em um contexto temporal e de verdades lógicas estabelecidas, corroborando essa tese sustentada na sétima visão. Todavia, nega que a realidade seja efetivamente um sistema, uma vez que alguns termos, como aqueles concernentes às relações espaciais de um objeto com outros podem ser diferentes, mesmo que todo o resto permaneça inalterado. Ewing efetivamente não nega a sétima tese, apenas busca mostrar que a pretensa universalidade da ideia de que a partir do conhecimento de um objeto e das relações que ele estabelece, advenha o conhecimento de outros, possa ser aceita sem ressalvas.

Esse sétimo sentido seria aplicável a Leibniz, todavia representa uma tese mais fraca que a sustentada por esse filósofo. Isso porque a relação faz sim diferença para seus termos, no sentido de que as mônadas são o que são pelas relações que elas estabelecem. Porém, como sustentamos ao longo deste trabalho, temos de considerar que não há uma distinção em Leibniz entre o que a mônada é e as relações que ela estabelece. Desse modo, teríamos então uma consequência mais drástica do que a afirmada por Ewing da inexistência da relação implicar em mudanças nos termos relatados. Na verdade, a inexistência da relação ou alguma diferença quanto a ela implicaria na constituição de um outro mundo, ou seja, em um outro sistema com uma teia de relações próprias.

Poderíamos ainda cogitar uma certa proximidade entre esse sétimo sentido e a tese do *constraining* relações internas de Schaffer, embora este alegue que a sua visão não é contemplada por nenhum dos dez sentidos para relações internas elaborados por Ewing (SCHAFFER, 2010a, p. 351). Isso porque estar na relação seria apenas uma possibilidade modal. Desse modo, há uma grande diferença entre ser uma tecla do aparelho de som e ser utilizada em um dado momento. Tal diferença existe tanto para o termo que é tomado, quanto para a relação estabelecida.

O oitavo sentido para relações internas afirma que:

uma relação pode ser interna ou ser vinculada para ser interna, ou seja, se a relação é concebida de tal modo que do conhecimento de um termo e da relação que ele estabelece com o outro termo pode-se inferir com necessidade lógica que o outro termo possui uma certa determinação ou uma característica determinada relativamente, diferente da característica de estar na relação em questão” (TRADUÇÃO NOSSA, EWING, 2012, p. 135).

Ewing ressalta que esse sentido sobre como se constituem as relações internas não é vinculativo da existência de um termo com referência ao outro e vice-versa, mas que devido à similaridade destes, do conhecimento de um elemento e da relação estabelecida, o conhecimento do outro pode ser inferido com necessidade lógica. Assim, como citado, dois pedaços de metal, sendo um o dobro do tamanho do outro, um estando na Terra e outro em Marte podem ser conectados de uma forma tal que do conhecimento do metal terráqueo e da relação que ele estabelece com o marciano, possamos saber em maiores detalhes o que é este último. Todavia a inexistência do metal em Marte não acarretaria a não existência daquele que se encontra na terra.

É interessante notar que a afirmação desse oitavo sentido parece implicar no terceiro. Lembremos que o terceiro justamente considera relações internas enquanto vínculos de predicação analíticos, sendo que somente esses podem ser compreendidos *a priori* pelo fato de estarem na relação.

A questão da adequação de Leibniz a essa concepção de relações internas pode ser sustentada nos mesmos parâmetros do feito quanto à terceira. Nesse sentido, poderíamos talvez afirmar que esta visão explora o viés epistemológico da concepção de relações internas leibniziana. Isso se justifica pelo fato de, conforme Couturat, podermos sustentar que todos os predicados são analíticos na concepção de Leibniz. Sendo assim, o conhecimento dos predicados de uma mônada e da relação que estabelece com uma outra, asseverando que no caso de Leibniz predicados são

concebidos em termos de relações, faz com que tenhamos condições de conhecer aquilo que essa outra mônada é.

O nono sentido para relações internas afirma que “quando duas coisas são internamente relacionadas, uma não pode ter existido sem estar em relação com a outra”. (idem, p. 135). Assim, “A é internamente relacionado com B por uma relação r , quando A não poderia existir a menos que B exista e esteja relacionado com A pela relação r ”. (idem, p. 135-6). Como dito, tal tese para o conceito de relações internas vai além da estabelecida no oitavo sentido uma vez que, mais do que epistemológica, temos uma dependência que é existencial dos termos conectados à relação que estes compõem.

Deve-se notar uma certa semelhança dessa concepção com a segunda, pois como vimos, Ewing definiu anteriormente relações internas como aquelas que seriam essenciais para os seus termos. Assim, nesse nono sentido o que temos é um tipo de afunilamento existencial por meio da ideia de relação. Tal visão seria similar ao que Schaffer conceitua como relações internas do tipo essencial, conforme destacado quanto ao segundo sentido de relações internas de Ewing. A diferença estaria no fato desse nono sentido focar a essencialidade na relação e não nos termos.

Como vimos, e o que parece quanto a todos esses sentidos de relações internas apresentadas por Ewing é uma espécie de diluição da visão leibniziana, com a ressalva de que em alguns sentidos ela se mostra muito próxima, em outros parcialmente presente e ainda, totalmente ausente. Especificamente quanto a esse nono sentido teríamos o pressuposto sustentado por Leibniz da importância das relações quanto à existência das mônadas. O fato de Adão ser pecador, de Eva ter surgido a partir da sua costela, de ser o pai de Caim e Abel, enfim todas essas características relacionais, ou seja, esses acontecimentos, são definidores da existência de Adão para Leibniz. Em outras palavras, não há um Adão no mundo como uma essência e com a potencialidade de aderir certos predicados, mas sim a mônada que corresponde a todos esses acontecimentos. Assim, outros acontecimentos implicam na afirmação de outras mônadas, inclusive em substituição àquela que se referia aos acontecimentos tomados como de Adão. Assim, poderíamos encontrar em Leibniz as mônadas como tipos de teias, no sentido de que tudo está interligado, todavia com a ressalva de que não há espaços para mudanças locais, uma vez que pensar modificações, por menores que sejam em uma mônada implica na criação de um efeito em cascata e assim, na constituição de um outro sistema.

O décimo sentido para relações internas ratifica o que foi afirmado por meio do nono, acrescentando a necessidade de que mais que a simples dependência causal afirmada anteriormente, seja postulada uma com lastro lógico. Ewing destaca que o nono sentido de alguma maneira clama pelo décimo, uma vez que a necessidade causal já seria uma espécie de dependência lógica. Pela dependência lógica, a existência de um sistema sem algo que se coloca como parte é vista como incoerente e autocontraditória. Por isso, esse décimo sentido parece ser o mais forte de todos, já que se a conexão entre os termos, ou seja, as relações são de índole lógica não há qualquer termo ou conexão que possa ser tida como superficial.

Este representa uma espécie de aperfeiçoamento com relação ao primeiro sentido, intrínseco, uma vez que a afirmação de uma dependência lógica entre os termos que compõem esse sistema parece indicar que pela definição lógica de um todo esse mundo não poderia ser constituído sem que tais partes existissem, bem como caso não possuíssem os predicados que efetivamente têm. Essa visão pode ser afirmada como bastante leibniziana, uma vez que ancora intrinsecamente a existência das partes no fato destas serem como peças essenciais umas às outras de um mesmo tabuleiro. Talvez tenhamos aqui um contexto que dá conta de forma mais perfeita do conceito de compossibilidade, uma vez que as mônadas são concebidas como necessárias de modo coletivo, ou seja, o foco não está em nenhuma delas em particular, mas no todo que elas conjuntamente constituem por meio de seus acontecimentos.

Poderíamos dizer, tomando Schaffer como referência, que esse décimo sentido representa a visão de relação interna intrínseca, uma vez que a relacionalidade está encravada na natureza dos termos. Estes existem para compor o conjunto de relações que forma esse sistema. Trazendo Leibniz para esse diálogo, poderíamos afirmar que dos três sentidos para relações internas apresentados por Schaffer, o mais leibnizano seria este, o intrínseco, uma vez que os demais, essencial e *constraining*, parecem-se afirmar-se como menos robustos, por estarem mais susceptíveis a um tipo de ideia de contingência com a qual Leibniz parece não ter tido o interesse de se comprometer.

Ewing conclui essa apresentação dos dez sentidos comuns em que a ideia de relações internas é tomada afirmando que é plenamente aceitável o que se diz por meio do primeiro e do quarto sentido “eles sempre pressupõem termos que possuem a característica de estar na relação em questão, e eles envolvem uma genuína, embora talvez muito parcial e limitada unidade entre seus termos”. (idem, p. 136). Este

também afirma que podemos seguramente negar que haja qualquer relação interna no que se refere ao terceiro e quinto sentidos, uma vez que relações não são qualidades, terceiro, bem como pelo fato destas pressuporem alguns caracteres positivos em seus termos relatados que não são constituídos por eles mesmos ou modificados pela relação. Ewing afirma ainda que o segundo sentido também pode ser negado, uma vez que a distinção entre o que é e o que não é essencial se refere no mais das vezes a uma questão de grau do que de espécie.

Ele concorda que toda relação segue-se lógica ou causalmente da natureza dos seus termos ou de uma série de fatores vistos como necessários. Todavia, este não acredita, como nos diz o sétimo sentido, que seja impossível inferir que esses termos seriam diferentes caso a relação não existisse. Isso também ocorreria no que concerne ao oitavo, nono e décimo sentidos, que segundo ele, teriam sido constituídos levando-se em consideração algum postulado idealista. Dirigindo-se a esse postulado, Ewing pondera a dificuldade de lidar com relações que não se referem especificamente à natureza geral destas, ou seja, de inserir no contexto dessa discussão a fala sobre o papel da cognição. A grande dificuldade de trazê-la para esse diálogo estaria no fato de normalmente se pressupor que o objeto de uma cognição é uma proposição e não a realidade, fazendo com que a ideia de relação acabe sendo colocada em segundo plano. Todavia, Ewing considera a existência de um porto seguro no conceito de correspondência, concebido como relação entre um julgamento verdadeiro e o fato a que ele se refere, uma vez que por esse caminho seria possível um diálogo mais profícuo entre cognição e o seu campo próprio.

Assim, buscando fugir dos imbróglis causados pela dificuldade de definir o conceito de julgamento, ele afirma um tipo de objetividade para tal conceito e conseqüentemente para o de relação, afirmando que: “a relação subsiste entre meu julgamento, ou melhor, uma certa característica ou elemento nesse julgamento e ao qual meu julgamento refere-se”. (idem, p. 138). Esse caminho faria com que o sétimo e o oitavo sentidos para a ideia de relação pudessem então ser sustentados, uma vez que haveria na tese da correspondência uma resposta a possíveis críticas de ausência de aderência de um dos polos da relação. Isso é detalhado pela afirmação, quanto ao sétimo sentido, que um dos termos seria diferente se a relação fosse ausente. Assim, o julgamento de que S é P e o fato de S ser P seriam os dois termos dessa relação. Tal relação somente poderia ser interpretada como ausente ou diferente, caso o julgamento tenha sido outro, diferente de S é P, ou os se os fatos fossem diferentes

quanto a S e P. Quanto ao oitavo sentido, este também seria sustentado, considerando-se a correspondência como indicativa de uma conexão que demonstraria, no caso de ser verdadeira, uma relação de necessidade lógica entre o julgamento e o fato a que este faria referência.

Com essas ponderações, Ewing parece buscar uma saída epistemológica para uma questão que talvez possa ser melhor amparada se vislumbrada pelo viés metafísico. O vínculo entre pensamento e mundo e desse modo as concepções de relação dele decorrentes ensejam um tipo de abordagem que em última instância mostra-se difícil de ser amparada se analisada apenas pelo viés do conhecimento. A representação de sujeito, mundo, verdade, correspondência, entre outros conceitos, ganha amplitude, conforme demonstrado por Leibniz, a partir de um escopo que considera o todo como referencial. Neste incluem-se os aspectos, lógicos, epistemológicos, etc. Talvez por isso, tenhamos encontrado nos vários sentidos apresentados por Ewing semelhanças com a forma como Leibniz concebe as relações internas.

Jonathan Schaffer: uma monadologia do século XXI?

A discussão sobre a assunção de um monismo de prioridade por Schaffer, conforme mencionado no início deste capítulo, parte de dois pressupostos fundamentais: o primeiro, de ordem física, é apresentado através da tese de um *entangled system* (SCHAFFER, 2010, p. 32), ou seja, de um sistema constituído tal qual um emaranhado, bem como, a modal, mereológica, baseado na defesa de um *atomless gunk* (idem), isto é, a ideia de mundo composto por uma estrutura gosmenta.

O primeiro seria o ponto de partida para uma concepção aperfeiçoada de monismo, que busca dar conta de responder ao preconceito disseminado de que ser monista implica em sustentar que apenas uma coisa existe. A proposta de Schaffer é considerar que na verdade “o princípio central do monismo historicamente não é que o todo não tem partes, mas que o todo é anterior a suas partes.” (TRADUÇÃO NOSSA, SCHAFFER, 2010, p. 33). Além disso, do ponto de vista mereológico, Schaffer considera que a fala sobre partes sem que se faça referência ao todo é equivocada. Do mesmo modo, este admite que é desarrazoada a visão segundo a qual o todo deva ser necessariamente tomado como o somatório das partes. Para ele há

uma assimetria inerente a essa relação, uma vez que este sustenta a tese de que “composição não é identidade”. (idem, p. 35).

Tal assimetria teria também uma fundamentação metafísica no que se refere à relação entre o que é anterior e posterior, referenciada pelo pressuposto aristotélico segundo o qual “a verdade depende do ser” (idem, p. 35). Desse modo, seria apenas a partir do ser, do todo, que seria anterior, que algo pode ser tomado com relação a tudo que advém de tal ser. Assim, o plural somente pode ser visualizado, caso o seja, como parte de alguma coisa, de uma lista. Tal discussão constitui um pressuposto importante da filosofia de Leibniz, uma vez que na *Correspondencia con Arnauld* (ARN), um dos pontos altos da discussão é a visão leibiniziana segundo a qual Deus não criou Adão Pecador, mas sim o mundo em que Adão peca. Em outras palavras, há partes, todavia estas existem porque há um todo que é prioritário. Assim, poderíamos dizer que a fundamentação metafísica, segundo a qual o todo é anterior às partes, atua como sustentáculo para a fundamentação mereológica, em que partes só podem ser consideradas com base em algo que apareça como uma lista de alguma coisa.

Se o monismo de prioridade pode ser defendido, este o deve ser, segundo Schaffer, tendo como foco seu caráter irreflexivo, assimétrico e transitivo. Isso garantiria o aspecto terminativo dessa cadeia, ou seja, embasaria um tipo de “fundacionalismo metafísico” (idem, p. 370), indispensável para os propósitos de seu argumento, bem como substituir a relação de dependência da parte com relação ao todo. A assimetria pode ser compreendida como indicando o sentido único em que essas relações podem ser tomadas, que seria a ideia de que as partes dependem do todo, todavia o todo não depende das partes. No contexto desse todo, não é pensável a ideia da relação de uma parte consigo mesma, por isso a cláusula do caráter irreflexivo desse monismo. Seria, ainda, transitivo pelo fato de uma parte poder constituir ao mesmo tempo diferentes relações.

Além disso, é necessário que tal monismo possua também uma fundamentação mereológica, considerando o escopo de objetos concretos e atuais aos quais o estudo de Schaffer se propõe a focar. Quanto a esse último ponto, este apresenta a *Tiling Constraint* (idem, p. 38). A grande questão no campo da mereologia é sobre quais são os objetos básicos atuais, pois em se conseguindo chegar a estes, ou seja, ao que é básico, tudo o mais pode facilmente ser derivado. Daí a importância do conceito acima indicado, uma vez que ele define o escopo do que pode ser considerado como

básico: referindo-se aos objetos que coletivamente envolvem o cosmo sem se sobreporem a ele.

Duas premissas sustentam a *Tiling Constraint*, sendo elas: que de quaisquer dois objetos básicos nenhum deles tenha uma parte comum (*no overlaps*) (idem, p. 39), bem como que qualquer pluralidade de entidades que não envolva o cosmos poderá ser considerada incompleta. (idem, p. 39). Visa-se com a primeira premissa garantir a possibilidade de recombinação dos objetos básicos, todavia garantindo por meio da segunda premissa algum tipo de restrição modal, de modo que objetos que tenham partes comuns mantenham-se em algum outro aspecto distintos entre si. Assim, essa possibilidade de recombinação juntamente com a restrição de sobreposições compõe um tipo de harmonia próxima daquilo que Leibniz vislumbrou em seu sistema monadológico. Enquanto a harmonia leibniziana é dada metafisicamente, por Deus, Schaffer constrói uma sustentada modalmente. Todavia, ambas possuem um traço em comum que é a ideia de que há partes, bem como um todo, e que, além disso, as possíveis combinações dessas partes mantêm de alguma maneira preservada a anterioridade e prioridade do todo com relação a elas. Isso é demonstrado por meio da preocupação de Schaffer, como vimos, de que nenhum objeto básico possa ser tomado como todo com relação a qualquer parte, assimetria. Além disso, utilizando de um argumento por economia, Schaffer estabelece que “os objetos básicos não devem ser meramente completos, eles devem ser minimamente completos, em não ter nenhuma sub pluralidade própria que seja completa” (idem, p. 40).

Nesse sentido, novamente tomando Leibniz como referência, e considerando o escopo de Schaffer, que está lidando com objetos básicos do mundo atual enquanto elementos mereológicos e não metafísicos, como Leibniz, temos que tais objetos são como mônadas, à medida que representam a noção de parte, de pontos de partida para uma sorte de combinações, de cortes possíveis de um mesmo todo. Schaffer ressalta que a questão não é sobre como dividir esse todo, uma vez que ele pode ser cotejado por diferentes vias, mas de necessariamente considerar aquilo que é tomado como um pedaço tendo como foco o aspecto macro a que se reporta.

Em outras palavras, poderíamos afirmar, seguindo um pressuposto das conclusões a que chegamos no Capítulo II, que monadologias de cunho leibniziano sustentam-se também por meio da afirmação de que não há átomos, ou seja, de que mônadas não são materiais. De modo semelhante, os objetos básicos de Schaffer

operam por meio da tese de que dizer o que eles são é sempre uma tarefa a ser feita, todavia desde que se considere concluída, é impossível refazê-la parcialmente, tendo sempre que se tomar esse trabalho a partir do início. Isso porque, como dissemos, o percurso é assimétrico, embora transitivo, ou seja, os objetos básicos e as mônadas operam sempre pela guia do todo a partir do qual são tomados, embora possam estar em diferentes relações. Assim, é sempre plausível considerar partes, mas essas nunca irão além do seu todo.

Considerando as restrições dadas por meio do que Schaffer conceitua de *Tilling Constraint*, o monismo seria a tese que defende a existência de apenas um objeto básico, juntamente com a pressuposição holista de que o cosmo é básico. Por outro lado, o pluralismo poderia ser definido como a conjunção de inúmeras teses, nas quais se afirma a existência de pelo menos dois objetos básicos, juntamente com a compreensão de que o cosmos não é básico. Como veremos, o monismo de prioridade de Schaffer afirma-se com uma alternativa ao considerar, pelo próprio apelo das críticas feitas pelos pluralistas, a existência de mais de um objeto básico, mas sem perder o foco holista de que o cosmo é fundamental, ou seja, anterior e prioritário, que oferece o aparato para a plausibilidade de um tipo de olhar monista.

Desse modo, Schaffer busca demonstrar a existência de um tipo de mal-entendido quanto ao que o monismo se propõe, bem como o pluralismo, como caminho para reconstrução de seu argumento. Nesse aspecto, o mais importante é dizer que a disputa não é efetivamente quanto à existência de apenas um objeto básico ou mais de um, mas sim quanto à prioridade do todo ou das partes. Afirmar o todo como básico e anterior significa endossar a opção monista, enquanto a afirmação da prioridade das partes seria corroborar a visão pluralista. É nesse sentido que ele considera as visões atomistas como subsidiárias de um olhar pluralista, uma vez que os átomos, ou seja, as partes são tidas como fundamentais.

Inicialmente, a defesa do monismo parte de algumas considerações quanto à visão comum de realidade de que o pluralismo seria bem mais intuitivo como base do real. Os argumentos direcionam para a compreensão de que todos integrados são prioritários quanto às suas porções arbitrárias, uma vez que seja distinguida a mera agregação de junções sistemáticas. Quanto a estas últimas, as partes são sempre vistas e tomadas em referência ao todo que constituem. Como exemplo, temos as relações entre sílabas e palavras, bem como de um organismo e seus respectivos órgãos. Nesse

aspecto é interessante notar como, curiosamente, Schaffer compreende Leibniz enquanto um representante da visão pluralista, ao dizer:

Assim Leibniz, com seu pluralismo das mônadas fundamentais, afirmou que em geral “um composto não é nada além do que uma coleção ou *aggregatum* de substâncias simples e escreve para Arnauld, todo ser deriva sua realidade apenas da realidade dos seres de que são compostos” (idem, p. 47).

Ao que parece, Schaffer deteve-se apenas à análise dos processos que as mônadas executam entre si, sem se reportar ao referencial do real, todo, perante o qual estas foram concebidas por Deus na visão de Leibniz. Na verdade, Leibniz aparece como uma ótima inspiração para a sustentação de uma tese afirmativa da prioridade do todo por Schaffer, como o argumento apresentado ao longo desta seção visa demonstrar.

Além disso, em continuidade ao argumento de Schaffer, a visão comum endossaria a tese de que o cosmo é um todo integrado, uma vez que religiões tradicionais e filósofos como Platão corroboraram tal tese, considerando o cosmo como um construto de um Deus demiurgo. Acrescente-se a isso o fato desse senso comum afirmar que o real pode ser fracionado de infinitas maneiras, o que apenas ratificaria o pressuposto da arbitrariedade dessa divisão quanto ao todo a que tais partes são referidas.

Efetivamente, considerados os pressupostos até que expostos, o monismo de prioridade é apresentado por Schaffer por meio da tese de um *entangled system*, um todo emaranhado. A pressuposição inicial dessa tese é a ideia de que a descrição física do universo em termos de partículas, inerente a uma abordagem pluralista, não representa o melhor caminho para contar a história causal do universo. Como alternativa ele afirma que a descrição de tal universo “em termos de campos permeando todo o cosmos (...)” (idem, p. 51), mostra-se mais promissora na descrição desses processos. Assim, no âmbito da física, Schaffer argumenta que os *quantum* mecânicos possuem uma estrutura holista em um viés que suportaria o monismo. Assim, teríamos o caminho para a tese de um sistema formado por emaranhados. Segundo Schaffer, a base de um *entangled system* é a ideia de que “seus estados vetoriais não são fatoráveis em produto de tensores dos estados fatoriais de seus n componentes”, (idem, p. 51), ensejando a compreensão de que as partes não podem ser vislumbradas em função de subpartes, nem em termos do agregado parcial destas. Além disso, a relação dos elementos ocorre de tal maneira que nenhum deles pode ser

afirmado como agindo independentemente dos outros no campo em que está inserido. Isso nos permite ratificar a intuição de que relações internas e holismo são conceitos que se complementam. Como ressalta Schaffer: “partículas emaranhadas parecem telepatia. Elas agem como uma unidade.” (idem, p. 52).

Schaffer ressalta que seria impossível ao pluralismo, considerando os pressupostos aos quais está vinculado, articular algum tipo de sistema emaranhado. Isso porque não haveria qualquer tipo de propriedade interna ao sistema que pudesse ser considerada. Disso, se segue que a única alternativa para o pluralista seria focar em novas relações externas, em *entangled relations*, ou seja, amparar-se em um emaranhado constituído por arranjos espaço-temporais e correlacionais de partículas. Todavia, Schaffer destaca dois problemas ao se vislumbrar *entangled relations*. O primeiro deles seria a dificuldade de reter partículas em um contexto físico no qual estas não aparecem com um valor definido, mas apenas enquanto dado estimado. O segundo seria que a unidade da propriedade das partículas pode se perder, uma vez que tais partículas agiriam ao mesmo tempo em diferentes sistemas, com um diferente número de elementos.

O monismo de prioridade de Schaffer, depois de apresentada a tese de uma anterioridade do todo sobre as partes, bem como da concatenação entre estas constituindo relações internas, demanda a assunção de algum tipo de coordenação como caminho para que tal prioridade possa efetivamente mostrar-se aceitável. Como vimos ao discutir Leibniz, a harmonia pré-estabelecida ocupa um papel central de direcionamento e de fundamentação da existência das mônadas. Do mesmo modo, Schaffer necessita invocar o que ele denomina de possibilidade de emergência, que estaria representada na ideia de “que não são as partes que ditam suas propriedades intrínsecas e suas relações com as demais, mas sim o cosmos ou o todo.” (idem, p. 55). Assim, se trouxéssemos a discussão sobre mundos possíveis leibniziana para o escopo do monismo de prioridade, veríamos que a duplicação de qualquer propriedade das partes, sem que fossem duplicadas suas relações, não geraria a duplicação do todo. Tal ideia implica no que Schaffer denomina de uma assimetria da superveniência (idem, p. 56), já que as partes podem supervir ao todo, porém não vice-versa, ou seja, duplicar as partes seria sempre uma ação realizada no escopo de um mesmo todo, enquanto o contrário representaria na verdade a criação de um outro sistema, que poderia apenas metaforicamente ser compreendido como duplicado. Não há apenas partes, mas sim conexões, emaranhados, relações internas. Por isso, a

emergência do todo e a assimetria da superveniência demonstrariam um compromisso irretratável do monismo de prioridade com uma tese holista, uma vez que é por ela que os papéis e a plausibilidade do que se entende como parte podem ser afirmados, ou seja, apenas enquanto guiados por uma ideia de cosmos ou todo.

Entretanto, uma última questão se apresenta no que diz respeito a aparente heterogeneidade do real. Basicamente o problema está na pressuposição de que a visão monista deve necessariamente se comprometer com a homogeneidade das partes, pelo fato de estar envolvida com a existente no que concerne ao todo. Porém, é facilmente perceptível que o cosmos não é homogêneo, o que pareceria corroborar um argumento em favor do pluralismo e contra o monismo. Schaffer afirma que a ideia de que entidades básicas devam ser homogêneas representa um equívoco aportado em duas teses igualmente problemáticas: a primeira estaria em compreender diferenças básicas enquanto distinção interna. Nesse caso, o erro seria atinente à confusão entre diferença com relação às demais propriedades e quanto a si mesmo. A inicial seria plenamente aceitável, enquanto a posterior constituiria uma falha grave. A segunda tese compreenderia o heterogêneo como sendo necessariamente o oposto de partes homogêneas. Essa seria de acordo com Schaffer “apenas uma demanda por uma explicação de um particular tipo de todo quanto a um particular tipo de parte.” (idem, p. 58). A resposta monista de Schaffer busca afirmar que entidades básicas não-homogêneas são possíveis, desde que consideradas pelo viés de um todo, cosmos, em que as partes constituintes possuem propriedades heterogêneas.

Esse é o viés para que seja apresentada a oposição entre mundos *gunky* e *junky*, ou seja, vislumbrados tais quais gosma ou lixo. Uma realidade *gunk* pode ser assimilada como aquela afirmativa de uma assimetria da existência, uma vez que estaria embasada na assunção de que toda parte possui propriedades partitivas, ao infinito, por isso a ideia de gosma. Schaffer apresenta diversos argumentos em favor da possibilidade metafísica de *gunks*. A ideia de que tudo é extensível e divisível, presentes, por exemplo, em Zenão e Pascal, a existência de modelos *gunk* em mereologia, tanto na abordagem clássica quanto nas alternativas, bem como alguns trabalhos no campo da ciência, como o de Dummett e Georgi, citados por Schaffer (idem, p. 61) têm sugerido a plausibilidade dela.

Schaffer destaca as dificuldades a que o pluralismo estaria sujeito ao lidar com *gunks*, sendo necessário buscar meios de estabelecer no bojo desse arcabouço gelatinoso algum tipo de base, mesmo que provisória. As saídas seriam apelar para

uma dependência infundável na qual as coisas seriam tomadas em seus níveis básicos reiteradamente, ou sustentar um caminho disjuntivo, mantendo uma tese atomista sobre o mundo atual e uma *gunk* com relação aos demais ou, por, último sustentar que o básico é mereologicamente intermediário. Todavia, as três respostas parecem um tanto complicadas, uma vez que, como ressalta Schaffer (idem, p. 62), quanto à primeira alternativa: o fundacionalismo metafísico mostra-se como cláusula estruturante do pluralismo e abandoná-lo representaria um custo alto a essa doutrina. Quanto ao segundo, a possibilidade disjuntiva mostra-se um tanto frágil, uma vez que se “o atomismo é verdadeiro do mundo atual, então toda mereologia atual composta é baseada no atual simples”, ou seja, “se o atomismo é verdadeiro, é necessariamente verdadeiro”. (idem, p. 63). Por último, a ideia do básico como referente ao que é apenas intermediário mereologicamente mostra-se complicada, uma vez que nesse âmbito é uma escolha arbitrária, de acordo com Schaffer, determinar graus de importância.

Todos esses argumentos mostram-se interessantes à medida que demonstram que a dificuldade do pluralista é essencialmente a de não ter referenciais a partir dos quais as partes possam ser consideradas. Por outro lado, uma resposta tradicional monista também teria dificuldades em lidar com questões ligadas a heterogeneidade dos elementos, bem como da possibilidade *gunk*. Diferentemente, como ressaltado por Schaffer, o monismo de pluralidade mostra-se coerente com tal tese, por não ter de assumir um compromisso final e definitivo com o que é considerado parte ou propriedade. Estas são importantes, todavia, como já destacado, a tese holista permite o alargamento, o fechamento e a até mesmo a redefinição do que é tomado como parte, fazendo com que o ônus da prova jamais fique em suas mãos.

Essa seria então a diferença fundamental entre um universo *gunky* e um *junky*. O *gunk* é regulado pelo que Schaffer denomina de “assimetria de existência” (idem, p. 64). Segundo tal conceito “deve haver um último todo, porém este não precisa ser a última parte”. (idem, p. 64). Ressalte-se que o mundo *junky* representaria exatamente o contrário disso, uma vez que não havendo todo, qualquer coisa poderia ser considerada como parte de algo, tal qual o lixo que produzimos, uma vez que este nunca pode ser visto como um todo, pois nunca tem fim. Tal ideia seria insustentável metafísica e mereologicamente, pelo fato de, conforme Schaffer a “mereologia clássica – com seus axiomas de composições irrestritas, garantir a existência de uma única fusão de todos os objetos concretos.” (idem, p. 64). Além disso, um mundo

junky seria incapaz de estabelecer os parâmetros de qualquer composição, ou seja, não é possível ensejar conexões em um contexto no qual não uma definição espaço-temporal das partes. Aliado a isso, coloca-se a dificuldade da existência mesma desses objetos, pelo fato de não estarem relacionados a um mundo possível qualquer, o que Schaffer denomina de platitudo de mundos.

Para finalizar esta seção são necessárias algumas considerações sobre a relação entre holismo e relações internas e externas. Em princípio, poderíamos nos questionar sobre que tipo de vínculos poderiam ser afirmados entre relações internas e holismo. A esse respeito Schaffer (2010a) salienta o fato de a sua argumentação se estabelecer em um sentido no qual da interdependência interna de todas as coisas, ou seja, a partir de relações internas, ser derivada uma do universo inteiro, isto é, o holismo. A questão que surge é sobre que ordem de implicância ocorre entre essas duas coisas. Isso pelo fato de parecer claro que relações internas constituem um caminho compulsório para o holismo, uma vez que se um conjunto de elementos possui um lastro de conexões necessariamente compossíveis, como parece ser o que defende Schaffer, teremos um todo, ou seja, um sistema. Todavia, não parece ser uma clausula vinculante que do holismo devamos aportar em relações internas.

Para conseguirmos visualizar melhor essa problemática basta que analisemos o tema pelo caminho inverso, ou seja, avaliando se o holismo pode ser derivado de relações externas. A conclusão parece ser afirmativa de acordo com o que discutimos no capítulo II, ou seja, em um contexto de relações livremente estabelecidas, externas, concrecências e redes podem sim ser constituídas, pois preensões e acordos geram conjunções. Nesse caso de relações externas, poderíamos afirmar o que Schaffer denomina de um niilismo de prioridade, ou seja, a ideia de que não é plausível qualquer fala sobre anterioridade quanto ao real. Isso faria com que mundos *gunky* e *junky* fossem tidos como passíveis de coexistência. Assim, a compossibilidade seria constituída localmente, como condição de sobrevivência das mônadas, não sendo nem de forma tênue previamente estipulada. Disso se segue a conclusão expressa acima de que em um contexto de relações externas é possível haver todo, todavia este não seria prioritário em nenhum sentido.

Assim, a título de conclusão, apresentaremos a articulação dos termos-chave, discutidos ao longo desta seção, com os pressupostos a que chegamos ao final do capítulo II, quanto ao que define uma monadologia:

- a) **Leibniz:** pressuposição do holismo; todas as relações são internas em alguns sentidos dos expostos por Ewing; prioridade do todo sobre as partes; um mundo *gunky*, porém não um *junky*; mônadas não são materiais; compossibilidade forte como modalidade primordial e anterioridade da metafísica.
- b) **Tarde, Whitehead e Latour:** aceitação do holismo, derivado das relações externas estabelecidas entre as partes; nenhuma relação é interna; não há prioridade do todo sobre as partes, uma vez que as partes são existencialmente anteriores; um mundo *gunky* e *junky*; mônadas não são materiais; compossibilidade, mais fraca que em Leibniz, uma vez que é estabelecida localmente, todavia, ainda como modalidade primordial e anterioridade da metafísica.
- c) **Schaffer:** pressuposição do holismo; nem todas as relações são internas, mas que ao menos uma seja, em alguns dos sentidos expostos por Ewing; prioridade do todo sobre as partes; aceitação de um mundo *gunky*, porém não de um *junky*; compossibilidade intermediária, todavia como modalidade primordial, em função da defesa de um modelo mais fraco de relações internas; mônadas não são materiais; e anterioridade da metafísica.

Willard V. O. Quine: monadologia em semântica e epistemologia

O pensamento monadológico pode ser considerado como inspirador de ideias não apenas metafísicas, mas semânticas, como podemos encontrar no trabalho de Quine acerca do caráter holista do tribunal e da experiência e da articulação entre crenças e significados. (1951 e 1970).

A denúncia dos dois dogmas do empirismo por W. V. O. Quine (1975) toma como referência o questionamento de dois pressupostos assumidos pelas concepções empiristas tradicionais, nomeadamente a dos defensores do positivismo lógico, como é o caso de, entre outros, C. I. Lewis e R. Carnap. Basicamente a afirmação dos dogmas referidos pode ser compreendida pela assunção de uma crença “em uma certa divisão fundamental entre verdades analíticas, ou fundadas em significados independentemente de questões de fato, e verdades sintéticas ou fundadas em fatos.” (QUINE, 1975, p. 237), bem como na crença de que “todo enunciado significativo é

equivalente a algum construto lógico sobre termos que se referem à experiência imediata” (idem, p. 237). O primeiro dogma é conhecido como o da distinção entre o analítico e o sintético e o segundo como o do reducionismo.

Quine inicia a desconstrução das imagens estabelecidas por esses dois dogmas analisando o que está envolvido na afirmação da ideia de que algo é analítico. Inicialmente partindo do pano de fundo envolvido no conceito de analiticidade, ele observa como a definição tradicional é pouco elucidativa a respeito do que torna algo uma verdade analítica. Uma pressuposição inerente a essa visão atrela a analiticidade à ideia de significado, suscitando a compreensão de Kant segundo a qual, de acordo com Quine: “um enunciado é analítico quando é verdadeiro em virtude dos significados e independente de fatos” (idem, p. 237).

Todavia, a análise da questão do significado apresenta algumas dificuldades. A primeira delas estaria na necessidade de se estabelecer diferenças entre significar e nomear, quando nos referimos a entidades singulares, sujeitos, bem como entre o significado de um termo e sua extensão, quando indicativa de termos gerais, predicados. Por isso, segundo Quine, seria comum em filosofia a criação de uma oposição entre intensão, ou seja, o significado, e a extensão, isto é, os predicados. Esta concepção de intensão seria proveniente de Aristóteles, que ao propor a noção de essência teria trazido luz sobre o significado contido em qualquer asserção realizada sobre o sujeito. Entretanto, esse caminho aristotélico foi o responsável, nessa interpretação, pela criação de um abismo entre essência e significado, uma vez que a primeira teria como objeto o que existe no mundo, enquanto a segunda concerniria apenas às formas linguísticas. Tal fosso ensejaria a visão segundo a qual a analiticidade deveria ser compreendida apenas pelo escopo das relações de significado, em contraposição à referência no mundo de tais entes. A partir dessa separação entre significado e referência, a sinonímia das formas linguísticas e a analiticidade dos enunciados foram concebidas como primeiro objeto da teoria do significado.

Nesse campo os enunciados seriam verdadeiros por dois caminhos: primeiramente pelo viés da lógica, que corroboraria a ideia de que além de serem verdadeiros como se apresentam, permaneceriam dessa maneira sob qualquer reinterpretação dos termos utilizados, o que no exemplo de Quine corresponde a algo como: “Nenhum homem que não casou é casado” (idem, p. 239) e o segundo, pelo fato de poderem se transformar em verdades lógicas por meio da mera substituição de

sinônimos, tal qual “solteiro” pode substituir “homem que não casou”, gerando o segundo exemplo citado por Quine, no qual: “nenhum solteiro é casado”. Todavia, tal ideia de sinonímia apenas parece cabível se tratar de uma relação entre enunciados atômicos que sejam mutuamente independentes, uma vez que apenas por esse meio poderia ser fundamentada uma construção plenamente analítica, ou seja, em que a significação constrói-se de modo totalmente separado do mundo, isto é, daquilo que é sintético. Assim, o fato de “solteiro e homem que não casou” serem sinônimos extra lógicos, causaria a impossibilidade de redutibilidade destes por meio de quaisquer das duas formulas esboçadas acima.

Uma saída vislumbrada por Quine seria a redução dos enunciados analíticos da segunda classe aos da primeira por meio da utilização de definições. Todavia, como denunciado por ele, o conceito de definição não é claro o suficiente para embasar os fundamentos da sinonímia. Na verdade, ao se criar uma definição, o lexicógrafo utiliza o registro de fatos antecedentes, isto é, dados empíricos, e baseia-se por seu turno, na crença na existência de uma relação de sinonímia entre eles. Desse modo, no geral, os caminhos em que a definição é utilizada mostram-se subsidiários de algum entendimento prévio da ideia de sinonímia, exceto quando estas são criadas por meio de dotações para simplificar o trabalho científico. Todavia, esta solução não esclarece os casos gerais em que a sinonímia é tomada como pressuposto para a analiticidade.

Uma outra solução aventada por Quine é pressuposição da permutabilidade como critério. Por ela teríamos que “a sinonímia de duas formas linguísticas consiste simplesmente na sua permutabilidade em todos os contextos sem mudança de valor de verdade” (idem, p. 242). Quine faz um adendo, excetuando as ocorrências no interior das palavras, pois é possível que uma palavra seja tomada em um sentido menos usual no qual a permutabilidade acabe sendo prejudicada. Esse seria o caso da forma como a palavra “solteiro”, sendo interpretada mais usualmente pelo intercâmbio com “homem que não casou” e outra menos comum, na qual “solteiro” é compreendida como “uma palavra que tem menos de dez letras”.

A permutabilidade parece ser em princípio uma saída plausível para a ideia de sinonímia, uma vez que num contexto de linguagem extensional, ou seja, composta por predicados, é sempre possível a substituição de termos conservando seus valores de verdade. Isso então seria suficiente para justificar o fato de “solteiro” poder ser compreendido e intercambiado com “homem que não casou”. Entretanto, Quine

avalia que um passo a mais precisa ser dado para que a permutabilidade dê conta da analiticidade quanto aos critérios de verdades, uma vez que nesse caso assume-se a verdade como uma questão solucionada.

Em outras palavras, a permutabilidade assinala a satisfação do critério de verdade por meio da simples troca entre os enunciados. Assim, “solteiro” e “homem que não casou” podem evidenciar a simplicidade de tal arranjo. Entretanto, quando a questão ressalta a consideração sobre o critério de analiticidade, tomando, por exemplo, a necessidade e a *prioridade* como norteadores, a dificuldade da permutabilidade de dar conta do caráter intensional da linguagem vem à tona, uma vez que enunciados do tipo: “necessariamente todos e apenas os solteiros são homens que não casaram” (idem, p 243), teriam de responder à universalidade e necessidade neles pressupostas.

Por essa constatação, Quine avalia que vislumbrar a analiticidade por meio das relações de significação não aparece como um projeto promissor e por isso, propõe considerar o que estaria por trás do próprio conceito de analítico. Para isso, inspirando-se em Carnap, assume a vagueza da linguagem comum como possível causa da dificuldade e assim, considera a plausibilidade do uso de uma linguagem artificial com regras semânticas como caminho para discernir o analítico do sintético, e daí defini-lo finalmente. O primeiro percalço dessa estratégia estaria no fato de as ditas regras semânticas também pressuporem, sem previamente explicar, o significado de analítico que consideram. Por isso, o simples uso de um símbolo que indicaria a analiticidade de um conjunto de elementos dentro dessa linguagem, não esclareceria o procedimento que levou ao estabelecimento da conceituação de analítico.

Por outro lado, tal linguagem inegavelmente, segundo Quine, conseguiria justificar a verdade desses elementos de acordo com determinadas regras semânticas. Essa seria, então, uma outra maneira de compreender a analiticidade, ou seja, como enunciados verdadeiros em uma determinada regra semântica. Todavia, Quine ressalta o fato de o termo regra semântica ser tão sombrio quanto analítico. Um caminho alternativo seria a consideração de postulados ao invés de regras semânticas para a compreensão do analítico. Entretanto, inicialmente percebe-se a dificuldade dessa tese, uma vez que postulados são apenas pontos de partida por meio dos quais conclusões sobre as demais partes são obtidas. Por isso, tudo pode aparecer como um postulado para justificar a existência dos demais elementos no bojo de um determinado sistema. Além disso, não há maiores esclarecimentos quanto ao que

vincula postulados e regras semânticas com o conceito da analiticidade. Nesse sentido, Quine conclui que o uso de linguagens artificiais para decifrar a analiticidade mostra-se incipiente, ao ponderar que fatores mentais, comportamentais ou culturais têm um papel na sua definição e que naturalmente, não se encontram englobados nesses tipos de linguagem.

Diante o exposto, Quine nos mostra que a base de sustentação do primeiro dogma está na pressuposição segundo a qual a verdade de um enunciado pode ser decomposta em um componente linguístico e um outro fatural. Segundo ele:

Dada esta suposição, parecerá em seguida razoável que em alguns enunciados o componente fatural seja nulo; e são estes os enunciados analíticos. Mas, por razoável que seja *a priori*, uma fronteira entre os enunciados analíticos e sintéticos não foi ainda traçada. Que tal distinção deva ser feita, afinal, é um dogma dos empiristas, sem qualquer base empírica, um metafísico artigo de fé. (idem, p. 248).

Aberta luz sobre o primeiro dogma, o segundo aparecerá de forma mais direta. Este, como dito, refere-se ao equívoco sustentado pela teoria verificacional do significado quanto aos enunciados e a confrontação destes com o mundo, visando a sua confirmação. Por ela, diferentes enunciados podem ser tidos como sinônimos, caso sejam semelhantes em seus modos de confirmação. Nesse caso, um enunciado analítico seria “aquele caso-limite que é confirmado em qualquer circunstância.” (idem, p. 248). Teríamos, então, em princípio, encontrado o caminho para definir a analiticidade, que seria pela forma como estes enunciados são reduzidos ao mundo. Todavia, Quine propõe uma reflexão sobre os métodos implicados na teoria verificacional do significado para que seja estabelecida essa comparação. Nesse processo, a resposta encontrada assume o reducionismo radical como tese fundamental. Tal visão sustenta que “todo enunciado significativo é considerado como traduzível em um enunciado (verdadeiro ou falso) sobre a experiência imediata.” (idem, p. 249).

A forma como Quine toma a teoria verificacional do significado, assumido pelo viés do reducionismo radical, considera a dificuldade de amparar a possibilidade de uma redução individualizada, ou seja, enunciado por enunciado ao mundo. Para isso, mostra como o projeto de Carnap, em seu *Aufbau* (idem, p. 250), apesar de bastante engenhoso fracassa em conseguir estabelecer uma linguagem dos dados sensíveis, e de traduzir por meio dela, enunciado por enunciado, o resto do discurso significativo. Entretanto, dada a amplitude da proposta, Quine considera que esse projeto não representou, na verdade, mais do que um esboço, não sendo esse o

principal problema. Na verdade, a grande questão estaria no fato de a tradução proposta não dar conta de todas as vicissitudes da experiência. Ilustrando essa ideia, este diz:

De acordo com seus cânones (de Carnap), a distribuição de valores de verdade enunciados na forma ‘A qualidade q se encontra no ponto-instante $x; y; z; t'$, deveria ser feita de maneira a maximizar ou minimizar certas características globais, e com o desenvolvimento da experiência, os valores de verdade deveriam ser progressivamente revistos no mesmo espírito. Penso ser esta uma boa esquematização (...), daquilo que a ciência realmente faz; mas que não dá qualquer indicação, nem mesmo a mais resumida, de como um enunciado da forma ‘A qualidade q se encontra em $x; y; z; t'$ poderia ser traduzido na língua inicial de Carnap de dados sensíveis e lógica. O conectivo ‘se encontra em’ permanece um conectivo acrescentado não definido; os cânones nos guiam quanto a seu emprego, mas não quanto a sua eliminação. (idem, p. 250).

Desse modo, temos a exposição das razões que fazem o reducionismo radical representar o segundo dogma do empirismo de Quine. Este ressalta o fato de tal dogma está diretamente associado ao primeiro¹⁹, uma vez que “enquanto se considera significativa falar em confirmação ou infirmação de um enunciado, parecerá igualmente significativa falar de um tipo limite de enunciado que é confirmado vacuamente *ipso facto*, aconteça o que acontecer; e tal enunciado é analítico.” (idem, p. 251).

A base desses equívocos, segundo Quine, estaria na ideia de que é sustentável a afirmação de um componente linguístico e de outro fatural da verdade de qualquer enunciado em particular. Essa dupla dependência seria necessariamente existente, todavia, a tentativa de delineamento entre elas demonstraria desde o início o fracasso de uma tal empreitada. Quine afirma, então, que o caminho para a confrontação dos nossos enunciados com o mundo deve ser vislumbrado em sua inteireza, ou seja, enquanto unidade. Nesse sentido, a imagem da ciência como um campo de força,

¹⁹ Donald Davidson em seu artigo “*On the Very idea of a conceptual Scheme*” (1973-4) demonstra como o compromisso de Quine em derrubar os dois dogmas citados não representa uma ruptura radical com os dogmas que assolam o pensamento filosófico no âmbito semântico e epistemológico. Davidson afirma que Quine assumiria, apesar da negação dos dois primeiros, a ideia de uma separação entre esquema conceitual e conteúdo empírico. Davidson demonstra que a partir de tal separação o relativismo conceitual surge como consequência necessária, uma vez que a busca por critérios comuns de tradução para dois ou mais esquemas conceituais utilizará o dado empírico como base. Esse seria então o terceiro dogma, que segundo Davidson: “(...) não pode fazer-se nem inteligível, nem defensável. Também é um dogma do empirismo, o terceiro dogma. O terceiro e quem sabe o último, já que se renunciarmos a ele não está claro que reste nada reconciliável a que possamos chamar empirismo”. (TRADUÇÃO NOSSA, DAVIDSON, 1973-4, p. 11). A defesa dessa tese por Davidson é inspiradora de uma reflexão futura sobre a possibilidade de pensar uma monadologia em semântica apartada de uma referência ao dado empírico, e assim constituir um contraponto monadológico a Quine.

cujas condições de contorno seriam dadas pela experiência, demonstra o seu compromisso com o empirismo, ou seja, com a visão segundo a qual o todo encontra-se de alguma maneira suscetível às confirmações e refutações fornecidas pelo dado sensível. Entretanto, a forma como a ciência procede para sustentar-se diante do dado empírico está sujeita às várias adequações possíveis de serem estabelecidas no âmbito de seus enunciados. Assim, negar o primeiro dogma é compreender que a relação entre o que faz do enunciado o que ele é passa pela relação que este estabelece com os demais.

Desse modo, uma alteração na periferia demandada por uma experiência recalcitrante pode implicar numa alteração do campo, organizada no âmbito desse perímetro ou em uma reordenação completa desse todo. Conclui-se assim que pela assunção dessa concepção holista não faz sentido sustentar uma diferença essencial entre enunciados analíticos e sintéticos, uma vez que, segundo Quine, “qualquer enunciado pode ser considerado verdadeiro aconteça o que acontecer (analíticos), se realizarmos ajustamentos suficientemente drásticos em outra parte do sistema.” (idem, p. 252), bem como a ideia de que os enunciados da ciência confrontam-se com a realidade individualmente, ou seja, de que é inteligível supor que uma teoria sujeita-se à prova empírica desamparada de todos os demais pressupostos que a compõem.

Além disso, vale a pena ressaltar como a conclusão quineana esboçada no texto dos Dois Dogmas do Empirismo aparece em maiores detalhes na tese sustentada no livro *The Web of Belief* (1978), escrito por este e por J. S. Ullian. Temos a demonstração do papel da crença, da evidência empírica e dos pressupostos lógicos de auto evidência, entre outros argumentos, como sustentáveis não exclusivamente pelo que estes representam por si próprios, mas pelo papel que ocupam no todo do sistema que compõem em conjunto.

Quanto às crenças, há a afirmação de um processo relacional entre estas para a incorporação ou rejeição de uma ou de partes delas no âmbito de um sistema qualquer dado. Segundo Quine e Ullian, a rejeição pode presumir “não o fato de terem sido apenas preteridas ou esquecidas, mas o de terem entrado em conflito com outras crenças, inclusive novas, todavia com credenciais superiores.” (TRADUÇÃO NOSSA, QUINE E ULLIAN, 1978, p. 9). Esse entendimento dos autores citados parte do pressuposto de que conceituar crença implica em “descobrir que sentenças o falante acredita serem verdadeiras.” (idem, p. 11). Além disso, considera que estas

podem contar como conhecimento à medida que se mostram abrangentes e coerentes com referência ao corpo total que constituem.

Quine e Ullian ressaltam que nesse processo de aceitação e rejeição de crenças a evidência que conta em favor de uma delas muitas vezes é subdimensionada ou perdida, em função da busca de uma espécie de equilíbrio no todo. Todavia, quando percebemos um conflito entre tais crenças apela-se para as evidências disponíveis para resolver o problema. Desse modo, o grau de importância das crenças para o sistema aparece como um critério de grande relevância para a defesa ou resguardo destas, bem como para o modo como novas evidências serão tomadas. Assim, considerando a relação entre causa e evidência, Quine e Ullian afirmam: “algumas causas de crença podem contar como evidência e algumas não.” (idem, p. 15). Por isso, a forma como causas são tomadas enquanto evidência dependeria, segundo esses autores, da capacidade que tais elementos têm de colocar em cheque o conjunto de crenças. Caso estas não apareçam como possíveis desafiadoras desse todo, passam despercebidas. Além disso, deve-se considerar que apesar de caminharem em conjunto, a evidência para uma crença ocupa um papel distinto da causa desta. As causas atuam como sustentáculo para uma evidência e desde que esta última seja suscetível de questionamento, isso será feito por meio da percepção de lacunas nas primeiras.

Corroborando o argumento, Quine e Ullian sustentam que em um todo de crenças tendemos a rejeitar pela evidência aquelas menos firmemente suportadas pelo conflito. Com isso afirma-se a tese de que em um processo de revisão destas crenças por qualquer evidência disponível, percorre-se uma rota descendente, sendo feita a opção por rejeitar as mais fracas em termos do papel que ocupam no embasamento dessa lista. Dificilmente tende-se de início a questionar algo que ocupa um papel central, privilegiando, pela rejeição do que é periférico, a manutenção, tanto quanto possível, da integralidade desse todo.

De modo similar, embora com um lastro distinto em termos de natureza com relação à crença, a observação empírica também ocupa um papel que é direcionado, rejeitado ou referendado pelas relações previamente estabelecidas no bojo do sistema. Para isso, parte-se do pressuposto de que a entrada desse dado em um conjunto de crenças é feita pela produção de sentenças observacionais, que se estruturam com base na ostensão, acessível a todos, bem como nos testemunhos de outros indivíduos, que estariam a par das circunstâncias de afirmação deste. Assim, sentenças

observacionais são tidas como aquelas apreendidas em função de seu duplo caráter: o fato de referirem-se a um objeto ostensivo e de serem intersubjetivas, isto é, suscetíveis ao testemunho ou a opinião de outros indivíduos.

Ressalte-se que Quine, enquanto defensor da tese empirista, está comprometido com a ideia de que a observação é o marco que faz com que qualquer teoria científica possa apoiar-se mais firmemente em solo. Todavia este traz uma luz sobre a consideração ingênua do dado empírico como neutro, que por isso seria capaz de projetar a rejeição ou aceitação de uma tese por uma objetividade absoluta, para além de outros critérios internos por meio dos quais esse todo tem sido vislumbrado. Assim, Quine e Ullian consideram que quando uma observação demonstra a necessidade de que o corpo de crenças seja reformulado, a modificação ocorrerá por meio da acomodação, menos destrutiva possível, desta ao conjunto delas. Esse pressuposto coaduna com a própria tese quineana, segundo a qual: “quando uma observação mostra que um sistema de crenças deve ser reformulado, isso nos leva a escolher quais dessas crenças interligadas revisar.” (idem, p. 22).

Por último, quanto às sentenças auto evidentes, que possuiriam esse caráter pelo fato de não necessitarem ser suportadas nem por outras crenças ou pela observação, demonstram, se analisadas a fundo e isoladamente, uma carência de sentido em sua definição, uma vez que estas ou retiram seu suporte da pressuposição de significados, definições ou relações de permutabilidade, como visto quando discutimos a analiticidade, ou se colocam como axiomas, no sentido de serem tomadas pelo critério lógico de validade, ou máximas a partir das quais todo o sistema é derivado, sem que se avalie efetivamente a verdade destes fundamentos.

Assim, expondo o argumento, Quine e Ullian afirmam que a base de sustentação de crenças auto evidentes estaria apenas nas relações de significação existentes entre as palavras. Nesse sentido, um primeiro caso de auto evidência seriam os enunciados logicamente verdadeiros, do tipo “Todo cavalo que é branco é um cavalo” (idem, p. 38). Pressupõe-se, de acordo com esses autores, que tais sentenças são construídas apenas pelo uso de partículas lógicas, do tipo “todo”, “algum”, “é”, entre outras, e vazios a serem preenchidos localmente por palavras significantes. Todavia, eles salientam as armadilhas que esse tipo de abordagem pode implicar, uma vez que a significação das palavras, mais do que lógica, possui uma compreensão contextual. Outra saída seria tomar a auto evidência como decorrente de uma cadeia dedutiva de termos também auto evidentes. Todavia, Quine e Ullian observam

problemas nessa estrutura demonstrativa, uma vez que estas comumente tomam como ponto de partida a compreensão de auto evidência, sem defini-la previamente. Do mesmo modo, a implicação lógica apenas definiria o caminho seguido pelo argumento, sem entrar no mérito de compreendê-lo em suas partes, como é o caso da não especificação do que se entende por auto evidência enquanto ponto inicial. Assim, como ressaltado por Quine e Ullian, o desenvolvimento das provas formais em lógica serviria apenas para elucidar, por exemplo, o teorema que se deseja demonstrar, sem explorar o que é tomado como auto evidente, bastando assim que os axiomas, tomados com tal auto evidência, sejam tidos como válidos e que as regras de inferências não procedam de um caminho válido para outro que não é.

No campo da matemática tal problemática com a auto evidência também seria recorrente, por exemplo, por meio da ideia de classes matemáticas e de números elementares. O argumento sustenta-se em linhas gerais, na ideia de que classes somente podem ser compreendidas em função de outras, nas quais as primeiras estariam inseridas e, assim, *ad infinitum*, o que ocorreria de forma semelhante no que concerne aos números elementares, que conforme nos diz Quine sobre a demonstração de Gödel: “nenhum procedimento formal de prova para a teoria dos números elementares pode ser completa.” (idem, p. 46), isto é, ela sempre tomará algo como pressuposto.

Em suma, os argumentos de Quine demonstram, na linha do que foi discutido no texto dos dois dogmas do empirismo, como em semântica, as relações de significado, e em epistemologia, a ideia de crença, verdade e justificação, amparam-se mutuamente. Não há nesse caso, nada que venha a ocupar de antemão um espaço privilegiado. Tais privilégios são definidos nos próprios processos de significação e na tentativa permanente de sustentação daquela visão de realidade. Não há crenças, observações ou enunciados de primeira linha. Tudo pode ser visto como privilegiado, de acordo com Quine, desde que se compreenda que ideia de sistema deseja-se salvar ou conservar.

Ao refletirmos sobre a visão semântica e epistemológica de Quine percebemos como o abandono dos dogmas, bem como sua visão de uma teia de crenças parecem ser subsidiárias de um ponto de vista anteriormente afirmado por Leibniz na defesa de sua concepção monadológica. É digno de registro, ainda, uma compreensão de cunho leibniziano na forma como Quine considera a objetividade do dado empírico, na qual: “O que nós temos é uma harmonia pré-estabelecida de padrões de similaridade

perceptual, independente da semelhança intersubjetiva de receptores ou sensações. Sombras de G. W. Leibniz, portanto, mas sem apelar para uma intervenção divina.” (TRADUÇÃO NOSSA, QUINE, 1996, p. 160).

Quanto ao primeiro ponto de comparação, citado no parágrafo anterior, podemos vislumbrar a forma como Quine tomaria os cinco critérios apresentados ao final do capítulo II, estruturantes de uma concepção de mundo monadológica:

a) Mônadas não são materiais: por se tratar de um ponto vista sustentado no âmbito da semântica e da epistemologia, baseado em crenças, não há materiais no tratamento do tema dado por Quine. Entretanto, é claro que o significado se distingue de uma base material, seja ela feita do conteúdo empírico de uma expressão ou de uma base neuronal ou isoladamente comportamental da significação. Nesse aspecto, Quine afirma: “As coisas para Aristóteles tinham essências, mas apenas as formas linguísticas possuem significados. O significado é aquilo no que a essência se transforma quando, divorciada do objeto de referência, é vinculada a palavra.” (1975, p. 238).

b) Prioridade das relações sobre as substâncias: em Quine há um tipo de afirmação da prioridade das relações, uma vez que o campo de força de crenças vê-se totalmente modificado pela eventual necessidade de acomodação de uma nova crença causada, por exemplo, por uma experiência recalcitrante. Não há efetivamente nenhuma crença intocável no sistema quineano, todas sustentam-se no ímpeto de manutenção de uma determinada concepção de realidade. Além disso, não é possível a fala sobre significados, apartada do uso que é feito destes, bem como inexiste um âmbito dos significados das palavras independente das crenças.

c) Uma concepção holista de mundo: indubitavelmente Quine defende uma visão holista, uma vez que a compreensão do papel de um termo no âmbito de um conjunto, dá-se pela conexão que este estabelece com os demais. Teríamos em Quine, então, a adoção de um caminho que considera a constituição de relações no ímpeto da formação de uma rede, por meio da qual uma determinada concepção de mundo, através dos significados compartilhados, possa ser interpretada. Nesse sentido, Quine afirma: “minha contraproposta, (...), é que nossos enunciados sobre o mundo exterior enfrentam o tribunal da experiência sensível não individualmente, mas apenas como corpo organizado.” (idem, p. 251).

d) Prioridade da metafísica: os dois dogmas denunciados nos últimos parágrafos do texto de mesmo nome por Quine são elucidativos, no sentido de abrirem para duas

constatações: primeira, a ausência de conexões analíticas entre os enunciados eles mesmos. Segunda, a intervenção pragmática que soberanamente decide o que precisa ser resguardado da oposição de um veredito recalcitrante da experiência. Como falar de uma prioridade da metafísica em um conjunto de ideias que versam sobretudo acerca do significado e da confirmação das crenças por meio da experiência? Em certo sentido, de fato não há aqui prioridade da metafísica e essa característica das monadologias em geral não se aplicaria. Contudo há um outro sentido em que podemos falar de prioridade da metafísica. Quine, referindo-se ao campo de força constituído pelo conjunto de crenças parece conceber que é possível descer a outros níveis e considerá-los como subsidiários do todo considerado ao nível macro, todavia o contrário disso não seria possível, já que o campo de força seria de alguma maneira, o centro a partir do qual tudo o que pode ser admitido enquanto entorno pode ser tomado. Tal ideia esboça um tipo de prioridade ontológica dos termos e dos significados sobre a nossa soberania. Em outras palavras, nosso apelo pragmático, visando salvaguardar da melhor maneira possível a teoria, somente é possível a partir da pressuposição de que no âmbito do campo de forças as conexões são ontologicamente constituídas de modo a não haver princípio que distinga analítico e sintético.

e) Compossibilidade como modalidade primordial: como visto em *The Web of Belief*, a chegada de uma nova crença, como por exemplo, uma sentença observacional constrangedora, implica em um redimensionamento de todo o sistema. Por essa referência entendemos o valor da compossibilidade, uma vez que sustentar a ideia de sistema é conceber que qualquer elemento ou parte individual deve ser tomado de maneira a maximizar o equilíbrio e a sobrevivência mesma dessa teoria. Assim, o manejo de compossibilidades é a atividade de embasar e estabelecer novos patamares de organização das crenças. Vemos que esta cláusula conecta-se diretamente com a exposta na letra c), todavia, tomada no sentido inverso, isto é, enquanto temos anteriormente a ideia de que o todo é orientador da maneira como as partes serão consideradas, damos um tipo de aval para que as partes trabalhem na construção de entendimentos, a luz de Latour, visando o engendramento desse sistema.

Um outro aspecto relevante quanto à aproximação entre Leibniz e Quine dá-se pela crítica deste último aos dois dogmas do empirismo, sobretudo devido aos pressupostos afirmados para a negação do primeiro desses dogmas. Ao demonstrar

que as verdades analíticas são assim estabelecidas por critérios que são na melhor das hipóteses circulares, é feita uma denúncia que busca mostrar que as bases para tal distinção possuem um forte apelo pragmático. Desse modo, a diferença entre os enunciados analíticos e os sintéticos estaria no fato de quanto a estes últimos, termos uma maior propensão a reorganizá-los em uma eventual necessidade de readequação do todo, embora possam ser realizadas reordenações radicais em tudo, inclusive quanto aos enunciados analíticos. Com isso, percebemos que a crítica de Quine à distinção entre o analítico e o sintético demonstra que no contexto de um sistema não há diferenças essenciais entre as partes que a compõem. Nesse aspecto, torna-se clara a aproximação com Leibniz, uma vez que para este não há no bojo das mônadas uma separação entre substrato e qualidades. Tais mônadas são compreendidas efetivamente pelos processos de percepção e apetição, ou seja, pelas maneiras, que representam sua forma de estar no mundo, de colocarem-se enquanto acontecimentos.

Nesse aspecto, a interpretação de Couturat (1969), quanto ao Princípio de Razão de Leibniz, segundo o qual toda verdade é analítica, uma vez que todos os predicados aplicáveis à substância já estão inscritos nela, mostra-se semelhante à forma como Quine compreende o processo formativo dos enunciados. Isso porque como destacamos a pouco, não há um elo que fixe tais enunciados em um mesmo estado permanentemente. Se em Couturat toda a verdade é analítica, isso ocorre porque não há nada que se coloque como um agregado que seja adicionado à mônada, tal qual um apêndice, ou seja, tudo é essencial ou analítico. Do mesmo modo, o compromisso de Quine ao criticar os dois dogmas está em afirmar que não faz sentido sustentar nenhuma distinção entre o que é e o que não é essencial, já que no todo de uma teoria, tudo também é fundamental. Se há algum tipo de gradação, ela não é dada essencialmente, vindo a ocorrer mais pelas necessidades circunstanciais de reorganização, possuindo um apelo no qual a conectividade entre tudo é o seu maior fundamento.

Uma questão que pode surgir a partir do último parágrafo seria, considerando a conectividade das crenças em Quine e o holismo dele decorrente, como este interpretaria alguns dos sentidos de relações internas concebidos por Ewing. Não podemos negar que a crítica aos dois dogmas é, do mesmo modo, à que opõe o interno ao externo, bem como a que vislumbra o interno como derivado de partições radicalmente delineadas entre os seus componentes. Assim, em fato conceber-se-iam relações internas, diria Quine, visando o resguardo daqueles elementos que tendemos,

no âmbito de uma teoria, a preservar de maneira mais veemente. Todavia estas apenas se constituiriam em contexto no qual tal fala sobre necessidade, *a prioridade* e analiticidade, fossem orientadas por uma interpretação pragmática.

Por isso, o problema na recorrência existente entre os diversos sentidos de relações internas de Ewing estaria ou na pressuposição de um caráter intrínseco ou essencial que efetivamente não teria sido dado por nada, ou no estabelecimento dessa relacionalidade por meio do apelo recorrente a outras instâncias igualmente não explicadas²⁰. Vemos isso, por exemplo, na afirmação da visão comum, do primeiro, do segundo e do terceiro sentido de relações internas. A ideia de relações concebidas como ocorrendo entre elementos no interior de um todo dado, visão comum, seria metaforicamente semelhante à ideia de que podemos realizar a separação radical entre partes da teoria que atuam como pressupostos para as demais camadas. Nesse sentido, teríamos a dificuldade dessa abordagem de lidar com uma totalidade de significados em assumir, por exemplo, a associação entre cordatos e criaturas com coração.

Uma outra concepção seria a de que tudo estaria abrangido na natureza dos termos, primeiro sentido, ou seja, a ideia de que podemos sustentar relações internas por meio do uso de definições. Todavia conforme vislumbrado no início desta exposição, esse sentido para relação interna prescinde do esclarecimento sobre como tais definições foram obtidas. Por isso, a concepção sobre relação interna como uma relação essencial para os seus termos, segundo sentido de Ewing, representaria para Quine um tipo de resposta a esse questionamento. Entretanto, o essencial, tomado no contexto Quineano, enquanto significado, carece, da mesma forma que a definições, de maiores esclarecimentos. Além disso, temos a concepção de Ewing, terceiro sentido, de que relações internas são indicativas de proposições da forma sujeito-predicado, e da teoria segundo a qual o sujeito inclui todos os predicados analiticamente. Tal ideia de relações internas poderia ser criticada similarmente a forma como Quine o faz no que concerne à oposição entre intensão e extensão, ou seja, entre o significado e a classe de termos que este predica. Tal contrariedade seria

²⁰ Imagino que as relações internas no modelo de *constraining* de Schaffer também seriam problemáticas para Quine, no mesmo sentido em que este considera difícil de sustentar a analiticidade em termos de uma linguagem artificial com regras semânticas, uma vez que por esse caminho abre-se mão do que é intrínseco ou essencial, ou seja, de significados, privilegiando a composição de regras semânticas ou condições de verdade, entendidas enquanto *constraining*, nas quais qualquer coisa que se encaixe pode ser concebida como analítico ou estando em uma relação interna. Todavia, como ressaltado por Quine, a ideia mesma de regra semântica e de condições de verdade carecem de fundamentos.

subsidiária da que há entre teoria da significação e da referência, uma vez que somente a partir da pressuposição da existência de uma distinção entre significados e os objetos a que estes se referem pode-se falar em significados obtidos por meio de relações de sinonímia e analiticidade. Do mesmo modo, relações internas concebidas nesse terceiro sentido estariam embasadas na ideia de uma contrariedade entre sujeito e predicado, por meio da qual seria factível pensar em uma classe especial de predicados, os quais estariam contidos no sujeito. Em suma, como havíamos sugerido acima, pode-se suspeitar que relações internas na análise de Ewing somente podem ser elucidadas circularmente, tal como Quine denuncia com respeito ao analítico.

Deve-se ressaltar, especificamente quanto ao segundo dogma, que a crítica de Quine a teoria verificacional do significado pode ser vislumbrada como a resposta de Leibniz à Arnauld quanto à tese de que Deus poderia ter criado atomicamente, com todas as suas qualidades e infortúnios, Adão pecador. Quine tenta nos mostrar, com uma presumida inspiração leibniziana, justamente que a comparação das nossas crenças com o mundo não pode ser realizada de modo apartado das relações que essas crenças estabelecem com as demais. Não há redução individual, do mesmo modo que não há Adão pecador, mas um todo no qual Adão pecador aparece como parte. Separar Adão pecador do mundo criado por Deus demonstraria as dificuldades do empirismo lógico em construir, como visto, uma linguagem dos dados sensíveis. Em outras palavras, não há crenças essenciais, uma vez que o compromisso quineano é com o todo, isto é, com o sistema que elas em conjunto compõem²¹.

Por isso, a semelhança de Quine com Leibniz quanto a uma concepção de mundo pelo viés holista é marcante, uma vez que a ideia de todo permeia semântica e epistemologicamente em Quine aquilo que a metafísica procede na visão leibniziana. Destaque-se a prioridade do todo com relação às partes como sendo uma outra característica comum a esses dois tipos de holismos, pois como vimos, em Quine, o conjunto de crenças pode ser radicalmente modificado, se necessário for, para que a

²¹ Deve-se ressaltar que Davidson ao denunciar e renunciar ao holismo empirista de Quine, por meio da crítica ao terceiro dogma que teria sido sustentado por seu mestre, como vimos acima, propõe uma teoria da coerência, em *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia* (1992). Embora esta prescindida do dado empírico, ela não pode afirmar que todas as relações são internas, mas que a maioria deva ser. Isso porque em Davidson o elemento que produz a internalidade das relações é, de acordo com o seu Princípio de Caridade, a verdade, e ela pressupõe que na análise de qualquer sistema de crenças devemos considera-las de antemão como verdadeiras. Desse modo, é possível que estejamos enganados sobre algumas coisas, mas isso só é o caso se aceitarmos o fato de que devemos estar certos sobre a grande maioria delas. Assim, as crenças verdadeiras seriam as que constituiriam entre si relações internas, enquanto o erro seria indicativo do que é externo.

teoria seja salva. Do mesmo modo, em Leibniz, como dito no parágrafo anterior, os acontecimentos de uma mônada não são vislumbrados pelo olhar individualizado desta, mas a partir da cadeia de acontecimentos para a qual ela existe. Por outro lado, teríamos, utilizando a metáfora de Lewis (1987), uma oposição entre um holismo concebido por uma estrutura de quebra-cabeças e um outro, tomado pelo viés do mosaico. No quebra-cabeças leibniziano cada peça possui um formato predefinido de acordo com o que é concebido como estrutura global de um certo desenho, ou seja, as peças representariam os acontecimentos de cada mônada e o seu papel no espelhamento do todo. No mosaico quineano, por outro lado, embora se tenha uma ideia do que se objetiva realizar, ou seja, uma imagem prévia e global de um certo objeto, as peças podem ser infinitamente organizadas e redefinidas, visando a consecução desse trabalho. Em outras palavras, a oposição entre quebra-cabeça e mosaico é representativa da distinção entre a defesa de uma imagem prévia e irretratável quantos aos caminhos para a sua consecução, Leibniz, e uma outra que parte também de uma ideia prévia, todavia que admite diferentes caminhos para que esta seja estabelecida.

A distinção acima resguarda, todavia, uma semelhança de fundo entre essas duas visões com relação ao tema dos mundos possíveis. Como vimos, na discussão sobre essa ideia no capítulo I, em Leibniz as mônadas são intramundanas, uma vez que, utilizando a metáfora do quebra-cabeças, cada uma das peças ocupa um papel interno àquela concepção de mundo. Uma peça do tipo Adão pecador é especificamente a peça de um desenho previamente delineado. Desse modo, mesmo que possamos vislumbrar uma peça maximamente idêntica em um outro desenho, ela se definirá efetivamente pelo papel que venha a ocupar nessa outra projeção, uma vez não há *haecceitas*. Assim, não teríamos em Leibniz a transmudaneidade das mônadas, ou seja, a ideia de que uma mônada pode existir de forma idêntica em um outro mundo possível, e isso coaduna com a sua crítica à ideia de essências ou substratos de Aristóteles. Quine, pela crítica aos dois dogmas e sobretudo, à distinção entre o analítico e o sintético, e por isso, da mesma forma que Leibniz, pela renúncia a uma concepção essencialista, compreende que um termo ou uma crença é única em um determinado mundo possível, uma vez que ela se constitui a partir do arcabouço para o qual colabora na consecução. Assim, considerando o caráter pragmático de sua semântica e epistemologia, mesmo que tenhamos a utilização de um certo conjunto de termos em uma mesma ordem, a significação deste será própria e única àquele

conjunto de crenças com o qual estabelece relações, ou seja, em Quine também não há transmundaneidade, mas sim, intramundaneidade.

Estas observações sobre Quine apenas visam mostrar como a monadologia pode ter inspirado filosofia para além das preocupações com um eixo central na substancialidade das coisas. De fato, na discussão acerca do holismo em Quine, bem como em Davidson, uma comparação com elementos monadológicos elucidada e facilita o entendimento do que está em jogo na crítica às várias dimensões do atomismo. Aqui, ao invés da substancialidade das coisas, o alvo é uma noção de significado de um termo que o toma como autossuficiente e independente e que é criticada por meio de uma ênfase nas relações que ele estabelece. De uma maneira geral, toda vez que o estável é tomado como autossuficiente e independente de qualquer relação, há espaço para uma crítica com base na relevância das relações e, de acordo com aquilo que é defendido nesta dissertação, para uma alternativa de cunho monadológica.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. (MET). 2ª Edição. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Organon: Categorias e Periérmeneia*. Primeiro Volume. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- BARNES, Jonathan. *Metafísica*. in: *Aristóteles*. BARNES, Jonathan (Org). Aparecida: Ideias e Letras Editora. p. 103-153, 2009.
- COTTHINGHAM, John. Dualismo cartesiano: Teologia, metafísica e ciência. In: *Descartes*. COTTHINGHAM, John (Org). Aparecida: Ideias e Letras Editora. p. 285-310, 2009.
- COUTURAT, Louis. *La logique de Leibniz*. Paris: G. Olms, 1969.
- DANOWSKI, Déborah. O conceito, o conceito do corpo e o corpo em Leibniz. In: *Analytica*. Rio de Janeiro: Analytica Revista de Filosofia, 10 (1), p.107-127, 2006.
- DAVIDSON, Donald. *Mente, mundo y acción*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1992.
- _____. On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Philadelphia: American Philosophical Association. Vol. 47, p. 5-20, 1973/4.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- _____. *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. 6ª Edição. Campinas: Papyrus, 2011.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. (MED). Coimbra: Livraria Almedina, 1988.
- _____. *Princípios de Filosofia*. (PF). Lisboa: Guimarães, 1984.
- EWING. Alfred Cyril. *Idealism: A Critical Survey*. London: Routledge, 2012.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. 12ª edição. Campinas: Papyrus Editora, 2001.
- LATOUR, Bruno. *The pasteurization of France*. Massachusetts: Harvard University Press, 1988.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Correspondencia con Arnauld*. (ARN). 1ª edição. Buenos Aires: Losada, 2004.
- _____. Discurso de Metafísica. (DM). in: *Discurso de Metafísica e Outros Textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- _____. Disertación Metafísica sobre el Principio de Individuación. (PI).in: *G.W. Leibniz, Obras filosóficas y científicas 2 – Metafísica*. González, A. L. (ed.), Granada: Comares, 2010.
- _____. La Profesión de fe del filósofo. (PFF). in: *G.W. Leibniz, Obras filosóficas y científicas 2 – Metafísica*. González, A. L. (ed.), Granada: Comares, 2010.
- _____. Monadologia. (MON). in: *Discurso de Metafísica e Outros Textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano. (NEEH). In: *Os Pensadores: Leibniz*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias así como de la unión que hay entre el alma y el corpo. (NSN). in: *Escritos Filosóficos*. Olaso, E. (ed.), Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982.
- _____. Sobre la originación radical de las coisas. (ORC). in: *Escritos Filosóficos*. Olaso, E. (ed.), Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982.
- LEWIS, David. Introduction. in: *Philosophical Papers*. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- MARKIE, Peter. O Cogito e sua Importância. in: *Descartes*. COTTINGHAM, John (Org). Aparecida: Ideias e Letras Editora. p. 171-211, 2009.
- MATES, Benson. Leibniz on Possible Worlds. in: *Leibniz: A Collection of Critical Essays*. Harry G. Frankfurt (ed.). Garden City, NY: Doubleday e Company. p. 335-364, 1976.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dário. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Volume I. 3ª Edição, São Paulo: Paulus Editora, 1990.
- SCHAFFER, Jonathan. Monism: The Priority of the Whole. in: *Philosophical Review*, 119, p. 31-76. New York: Cornell University, 2010.
- _____. The Internal Relatedness of All Things. In: *Mind*, Vol nº 474, p. 341-376. Oxford: Oxford University Press, 2010a.
- QUINE, Willard Van Orman. *Dois Dogmas do Empirismo*. in: W. QUINE. Coletânea de Textos. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1975.
- _____. Progress on Two Fronts. in: *The Journal of Philosophy*. Volume XCIII. Columbia: Columbia University, 1996.

QUINE, Willard Van Orman e ULLIAN, Joseph Silbert. *The Web of Belief*. 2ª Edição. New York: McGraw-Hill, 1978.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia*. Petrópolis: Vozes Editora, 2003.

WHITEHEAD, Alfred North. *Processo y Realidad*. Buenos Aires: Losada S.A, 1956.