

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O CARTESIANISMO NA TEORIA DA PERCEPÇÃO DE LEIBNIZ

William de Jesus Teixeira

Brasília

2023

O CARTESIANISMO NA TEORIA DA PERCEPÇÃO DE LEIBNIZ

William de Jesus Teixeira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL/UnB) como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Mascarenhas Nolasco

Brasília

2023

O CARTESIANISMO NA TEORIA DA PERCEPÇÃO DE LEIBNIZ

William de Jesus Teixeira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL/UnB) como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Mascarenhas Nolasco

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fábio Mascarenhas Nolasco
Presidente da Banca Examinadora
Universidade de Brasília (UnB)

Profa. Dra. Celi Hirata
Membro Titular da Banca Examinadora
Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Profa. Dra. Ericka Marie Itokazu
Membro Titular da Banca Examinadora
Universidade de Brasília (UnB)

Pedro Falcão Prikladnitzky
Membro Suplente da Banca Examinadora
Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

RESUMO

O objetivo dessa dissertação é discutir o ‘cartesianismo’ de Leibniz, isto é, sua condição de filósofo pertencente à tradição cartesiana. Esse problema é oriundo da constatação que, embora usualmente considerado um cartesiano, Leibniz criticou e rejeitou praticamente toda a filosofia produzida por Descartes. Nesse sentido, meu desiderato nessa pesquisa foi procurar algum aspecto da filosofia leibniziana no qual houvesse evidências de que ele estivesse desenvolvendo seu pensamento a partir de reflexões já elaboradas de alguma maneira por Descartes. As evidências que poderiam aproximar o pensamento de Leibniz daquele de Descartes julgo tê-las encontrado nas temáticas relacionadas à teoria da percepção. Por isso, com o propósito de tentar tornar manifesta essa suposta proximidade de ambos autores no âmbito da teoria da percepção, discuto nesse trabalho questões relacionadas à rejeição da teoria escolástica das espécies intencionais pelos dois filósofos, assim como a adesão dos mesmos aos princípios mecanicistas com o intuito de conceber uma nova teoria acerca do processo perceptivo, tanto aquele que ocorre de forma consciente, quanto aquele que seria inconsciente. Por fim, concluo sugerindo que Descartes preparou e Leibniz desenvolveu um certo tipo de doutrina ‘ocasionalista’ que permitiria justificar como a interação entre o mundo material-corpóreo e o mundo mental, exigida para o processamento da percepção sensível, poderia ocorrer.

Palavras-chave: Descartes; Leibniz; Teoria da percepção; Espécies intencionais; Mecanicismo; Ocasionalismo.

ABSTRACT

This master's dissertation aims at discussing Leibniz' 'Cartesianism', that is, his belonging as a philosopher to the Cartesian tradition. This problem emerges from the fact that, although usually viewed as a Cartesian philosopher, Leibniz has criticized and rejected almost the totality of Descartes' philosophy. This being said, the focus of this research is to try to find out some aspect of Leibniz' philosophy in which there is evidence that he is developing his thought under the influence of Descartes. I think the evidence I am looking for can be found in their theory of perception. For this reason, I will deal in this work with questions related to Leibniz' and Descartes' rejection of the Scholastic theory of intentional species; I will also deal with Leibniz' and Descartes' acceptance of the mechanical philosophy in order to put forward a new theory for explaining sensible perception, both conscious and unconscious. Finally, I conclude by suggesting that Descartes has prepared and Leibniz has taken it up and developed a kind of 'occasionalist' theory that will allow both of them to justify how the interaction between body and mind in sensory perception may occur.

Key-words: Descartes; Leibniz; Theory of perception; Intentional species; Mechanical Philosophy; Occasionalism.

RÉSUMÉ

Le but de cette mémoire de master est de discuter le ‘cartésianisme’ de Leibniz, c’est-à-dire son appartenance, pour ainsi dire, à la tradition philosophique cartésienne. Ce problème est issu du fait que, même si usuellement rangé parmi les cartésiens, Leibniz a critiqué et rejeté presque toute la philosophie produite par Descartes. Ayant posé ce problème là, mon propos est donc de rechercher des évidences qui pourraient montrer que Leibniz avait développé quelque branche de sa philosophie sur l’influence de la pensée de Descartes. Il me semble que l’on peut trouver les évidences recherchées dans la théorie de la perception élaborée par ces deux philosophes. Cette hypothèse m’a amenée à investiguer les rapports toujours négatifs que Descartes et Leibniz ont établis avec la théorie scholastique des espèces intentionnelles, aussi bien que leur adhésion à la philosophie mécaniciste et leur propos de concevoir à travers elle une nouvelle théorie de la perception, qui expliquerait la sensation consciente et celle qui ne l’est pas. Enfin, je conclus en suggérant que Descartes a préparé et Leibniz s’est emparé et a développé une forme de doctrine ‘occasionaliste’ qui leur permettrait de justifier de quelle façon l’interaction entre le corps et l’esprit pourrait avoir lieu lors de la perception sensorielle

Mots-clés: Descartes; Leibniz; Théorie de la perception; Espèces intentionnelles; Mécanicisme; Occasionalisme.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
CAPÍTULO 1.....	20
1.1 A rejeição das espécies intencionais em Leibniz.....	20
1.2 As espécies intencionais na teoria da percepção escolástica.....	24
1.3 A rejeição das espécies intencionais em Descartes.....	27
CAPÍTULO 2.....	40
2.1 O mecanicismo cartesiano contra a ontologia hilemórfica.....	40
2.2 Os pressupostos mecanicistas da teoria da percepção de Descartes.....	45
3.3 A hipótese mecanicista cartesiana na teoria da percepção de Leibniz.....	49
CAPÍTULO 3.....	53
3.1 Matéria infinitamente divisível, pleno e percepções insensíveis em Descartes e Leibniz.....	53
3.2 Matéria infinitamente divisível e percepções insensíveis em Leibniz.....	54
3.3 Os pressupostos da teoria das percepções insensíveis em Descartes.....	57
3.4 A lei do contínuo em Descartes.....	59
3.5 A lei do contínuo em Leibniz.....	64
CAPÍTULO 4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	69
4.1 Ocasionalismo deísta em Descartes e Leibniz.....	69
4.2 Ocasionalismo deísta em Descartes.....	74
4.3 Ocasionalismo deísta em Leibniz.....	79
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	90

INTRODUÇÃO¹

A filosofia anti-cartesiana do ‘cartesiano’ Leibniz

Assim como alguns dos mais destacados e influentes pensadores do século XVII, tal como Antoine Arnauld (1612-1694), Nicholas Malebranche (1638-1715), Baruch de Espinosa (1632-1677), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) é usualmente considerado um autor filiado à tradição filosófica cartesiana. Todavia, em muitos dos seus escritos, Leibniz se coloca na posição de severo antagonista daquele que supostamente seria seu ‘mestre’. Com efeito, o filósofo alemão se opôs tenazmente a muitos dos argumentos e teses fundamentais do autor das *Meditações de filosofia primeira*. Na verdade, a radicalidade do ataque de Leibniz à totalidade do sistema filosófico construído por Descartes é tão desconcertante que deveríamos nos questionar seriamente se Leibniz pode de fato ser situado dentro da corrente de pensamento que se originou, na segunda metade do século XVII, a partir da obra do filósofo francês. A julgar por sua atitude *vis-à-vis* da filosofia cartesiana, Leibniz parece muito mais estar afiliado a uma vertente ‘anti-cartesiana’, da qual ele certamente seria um dos membros de maior destaque.

As críticas de Leibniz a Descartes não são raras e podem ser encontradas espalhadas em muitos de seus escritos². No entanto, para se constatar o ‘anti-cartesianismo’ de Leibniz, não é necessário fazer uma consulta aos seus vários escritos (muitas vezes opúsculos e artigos), visto que o filósofo alemão elaborou uma obra dedicada exclusivamente à análise do pensamento de Descartes, tal como este foi apresentado nos *Princípios da Filosofia*. Trata-se das *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*³ (doravante *Animadversiones*). No *Extrait d’une lettre à mr. l’abbé Nicaise sur la philosophie de mr. Descartes* (1693), na qual realiza uma apreciação geral – e negativa, como era de se esperar – sobre a filosofia de Descartes, Leibniz faz referência às *Animadversiones*, que tinham sido redigidas no ano anterior

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

² Para se ter uma visão panorâmica e rápida da atitude de rejeição que o filósofo alemão, desde suas primeiras obras, nutria pelo pensamento do filósofo francês, basta consultar o ‘*avant-propos*’ de *Leibniz critique de Descartes* (BELAVAL, 1960, p. 7-19). Minha intenção nesse texto introdutório será simplesmente de indicar sumariamente algumas das muitas críticas que Leibniz realizou contra a filosofia de Descartes, de modo a pontuar o ‘anticartesianismo’ do filósofo alemão. Por isso, me eximirei da árdua tarefa de avaliar a coerência ou a consistência dos argumentos de Leibniz.

³ Uma tradução possível para o português desse título poderia ser “Observações ou Reflexões (críticas) sobre a parte geral dos ‘Princípios da Filosofia’ de Descartes”.

(1692). Em um trecho daquela carta, ele expõe sua atitude em relação aos *Princípios*, de Descartes, assim como a razão de não ter comentado todos os quatro livros dessa obra nas *Animadversiones*. Eis o que ele diz: “Fiz outrora algumas observações sobre a Primeira e a Segunda Partes de seus *Princípios*. Essas partes contêm um resumo de sua filosofia geral, da qual eu fui o mais das vezes obrigado a me afastar dele. As partes seguintes tratam de detalhes da natureza, os quais não se pode ainda explicar com facilidade, razão pela qual eu ainda não as abordei⁴” (LEIBNIZ, 1974, p. 121). A intenção de Leibniz era publicar suas *Animadversiones* juntamente com a obra comentada de Descartes, mais ou menos da mesma maneira que fará mais tarde em relação ao *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Jonh Locke, propósito que foi recusado pelo editor. Assim, essa obra permaneceu inédita até o ano de 1844⁵.

Nas *Animadversiones*, justamente por ser uma obra que tem como motivação primeira comentar (e criticar) os *Princípios da Filosofia*, o ataque de Leibniz à filosofia do seu predecessor francês não se faz esperar e se torna manifesto logo em suas primeiras linhas. Leibniz começa seu ‘empreendimento destrutivo’ recusando a máxima cartesiana segundo a qual se deve iniciar o percurso filosófico duvidando de todas aquelas opiniões recebidas em que há o menor traço de incerteza. Para ele, ao contrário, seria melhor “[...] considerar o grau de assentimento ou de reserva que cada coisa merece ou, mais simplesmente, deve-se examinar as razões de cada afirmação⁶” (LEINBIZ, 1974, p. 798). Em outras palavras, ao invés do procedimento da dúvida radical, Leibniz empregaria seu ‘princípio da razão suficiente’, isto é, tentaria encontrar os fundamentos dos seres e dos fenômenos para explicá-los em lugar de meramente submetê-los a um processo de ceticismo generalizado.

Da mesma maneira, os famosos critérios de ‘clareza e distinção’ como base da certeza absoluta de qualquer conhecimento foram objeto do escrutínio leibniziano. Para Leibniz, uso desses critérios não são, em seu estágio atual, de “grande utilidade” e, por isso, “[...] não se deve admitir a existência de conhecimentos claros e distintos enquanto

⁴ “J’ai fait autrefois des remarques sur la première et sur la seconde partie de ses principes. Ces parties comprennent en abrégé sa Philosophie générale, où j’ai été obligé le plus souvent de m’écarter de lui. Les parties suivantes viennent au détail de la nature, qu’il n’est pas encore si aisé d’éclaircir. C’est pourquoi je n’y ai pas encore touché”. Todas as traduções presentes nessa dissertação são de minha autoria.

⁵ Os *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, de Leibniz, também não foram publicados em vida do autor, em virtude da morte de Locke no mesmo ano em que Leibniz pretendia publicá-la (1704). Por isso, essa obra permaneceu inédita até 1765.

⁶ “cogitandum esse quem quodque assensus aut dissensus gradum mereatur; vel simplicius inquirendum esse in cuiusque dogmatis rationes”.

não forem fornecidas melhores noções de ‘claro’ e de ‘distinto’ do que as oferecidas por Descartes⁷” (LEIBNIZ, 1974, p. 802). Na visão de Leibniz, essa metodologia ‘subjetivista’ de Descartes deveria ser substituída por um procedimento mais objetivo e formal, pois “não se deve admitir nada que não tenha sido demonstrado por um raciocínio correto, [...] que conclui pela força de sua estrutura, como fazem as formas das operações aritméticas e algébricas [...]”⁸ (LEIBNIZ, 1974, p. 802.).

Subjacente a esse desacordo quanto ao emprego do critério ‘verofuncional’ de clareza e distinção figura outra diferença nas metodologias empregadas por ambos filósofos. Após sua experiência aparentemente não muito feliz de aprendiz de filosofia aristotélica no colégio jesuíta de La Flèche, como ele mesmo descreve no *Discurso do método*⁹, Descartes rejeitava os preceitos da silogística escolástica que enfatizavam menos o conteúdo das proposições ou premissas sob análise do que a estrutura e o rigor formais como meio de se obter conclusões que se supunha inequivocamente verdadeiras. Em lugar desse aparato lógico, Descartes defende o emprego da intuição (*intuitus mentis*) aclarada pela ‘luz natural’ da alma¹⁰. Leibniz, em contrapartida, aderiu entusiasticamente aos procedimentos formais da lógica peripatética. Com efeito, ao responder, no parágrafo 4, do capítulo 17, do livro 4, dos *Novos ensaios*, ao desprezo que também Locke nutria pela lógica do silogismo, Leibniz afirma:

[...] considero que a invenção do silogismo constitui uma das mais belas do espírito humano, e até uma das mais consideráveis. É uma espécie de matemática universal, cuja importância não é suficientemente conhecida. Pode-se dizer que o silogismo encerra uma arte de infalibilidade, desde que se saiba e se tenha capacidade para bem usá-lo, o que nem sempre acontece¹¹ (LEIBNIZ, 1974, p. 395).

⁷ “[...] non magnam esse utilitatem jactatae illius regulae: de claris tantum et distinctis approbandis, nisi meliores afferantur notae clari et distincti, quam quas Cartesius dedit”.

⁸ “[...] nihil admittamus nisi legitimo argumento probatum [, quod] vi suae dispositionis concludit; quod faciunt etiam formae operationum arithmeticarum et algebraicarum [...]”.

⁹ Cf. DESCARTES, AT 6, p. 4. Todas as referências às obras de Descartes serão extraídas das *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery, 11 vol.). Paris: Vrin, 1996, que serão citadas através da primeira letra maiúscula do sobrenome de cada um dos editores, isto é, AT, seguido pelo volume da obra mencionada em algarismos arábicos.

¹⁰ Eis a confiança que Descartes, na Terceira Meditação, deposita sobre a ‘luz natural’: “[...] quaisquer coisas que me são apresentadas pela luz natural, [...] de modo algum podem ser duvidosas, eis por que não pode haver nenhuma outra faculdade em que confie tanto quanto nessa luz [...]” / “[...] quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur, [...], nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui aequae fidam ac lumini isti [...]” (DESCARTES, AT 7, p. 38).

¹¹ “[...] Je tiens que l’invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l’esprit humain, et même des plus considérables. C’est une espèce de Mathématique universelle, dont l’importance n’est pas

Assim, aderindo ao formalismo da análise lógica, que tem como seu modelo paradigmático o silogismo aristotélico, Leibniz vai naturalmente contrapor-lo ao intuicionismo cartesiano. Segundo Belaval, a causa dessas divergências reside no confronto de duas perspectivas analíticas de natureza diametralmente opostas: “A ordem das razões para Descartes é uma cadeia de intuições; ela se torna para Leibniz uma *catena definitiorum* [cadeia de definições]¹²” (BELAVAL, 1960, p. 53). A ‘ordem das razões’ ou intuições cartesianas se alicerçam em um modelo subjetivo e psicológico de análise, próprio à investigação daquele indivíduo que, como vemos nas *Meditações de Filosofia Primeira*, reflete solitariamente em busca da verdade, ao passo que a ‘cadeia de definições’ de Leibniz se estrutura em torno de um modelo objetivo e universal e, portanto, ‘impessoal’ e mais genuinamente ‘científico’, pois a ‘estrutura formal’ do argumento e a força da conclusão que dela deriva é completamente independente do modo de conduzir o raciocínio e a reflexão próprias a um sujeito qualquer.

Essas observações concernentes às críticas de Leibniz aos pressupostos metodológicos da filosofia de Descartes, ainda que breves, permitem perceber que Leibniz atacou vigorosamente os princípios sobre os quais a filosofia cartesiana tinha sido erigida. O próprio argumento do *cogito*, ainda que não tenha sido totalmente recusado por Leibniz, como o foram os outros elementos do pensamento de Descartes mencionados acima, foi ‘rebaixado’ de princípio metafísico primordial, o ‘ponto de Arquimedes’ de toda uma filosofia, ao estatuto de mera ‘verdade de fato primeira’, uma entre muitas outras, segundo Leibniz. Por isso, pondera o filósofo alemão nas *Animadversiones*, “seria conveniente não negligenciar as outras da mesma ordem que esta”, pois “há tantas verdades de fato primeiras, quanto há percepções imediatas ou [estados mentais] conscientes [...]”¹³ (LEIBNIZ, 1974, p. 799).

Quanto às provas da existência de Deus, Leibniz comenta aquelas apresentadas por Descartes no parágrafo 7, do capítulo 10, do livro IV, dos *Novos Ensaios*. O argumento ontológico, aquele que Descartes teria tomado emprestado de Santo Anselmo, apesar de considerá-lo “muito belo e muito engenhoso”¹⁴ (LEIBNIZ, 1974, p. 374),

assez connue; et l’on peut dire qu’un art d’infailibilité y est contenu, pourvu qu’on sache et qu’on puisse s’en bien servir, ce qui n’est pas toujours permis”.

¹² “L’ordre des raisons pour Descartes est une chaîne d’intuitions ; il devient pour Leibniz *catena definitiorum*”.

¹³ “Sed aequum erat ut alias non negligeret huic pares. [...] Veritates facti primae tot sunt quot perceptiones immediatae sive conscientiae [...]”.

¹⁴ “[...] très belle et très ingénieuse [...]”.

Leibniz observa que “[...] ainda há um vazio [nele] a ser preenchido¹⁵” (LEIBNIZ, 1974, p. 374). Se, por um lado, não julgue que esse argumento seja um paralogismo, tal como sustentava Tomás de Aquino, Leibniz enfatiza que trata-se de “[...] uma demonstração imperfeita que supõe alguma coisa que ainda deve ser provada para dotá-lo de evidência matemática [...]”^{16,17} (LEIBNIZ, 1974, p. 375). No que concerne à prova da existência de Deus através da ideia impressa pelo artífice em sua obra, Leibniz o estima de qualidade inferior em relação à prova ontológica, visto que ela “[...] é ainda menos conclusiva” (LEIBNIZ, 1974, p. 375). Do ponto de vista da abordagem lógica adotada por Leibniz, há uma falha comum, partilhada por esses dois argumentos, a saber, “[...] Descartes se contenta com uma definição nominal de Deus, isto é, trata-se de uma proposição que não prova a possibilidade do definido” (LACERDA, 2011, p. 98).

Logo, a conclusão mais óbvia a ser tirada a partir das considerações feitas até esse ponto seria que Leibniz arruinou por completo o projeto metafísico de Descartes e, por conseguinte, toda sua filosofia, visto que uma ‘árvore não é capaz de sobreviver se lhe são arrancadas as raízes’¹⁸. A despeito desse ataque ‘letal’, Leibniz não se limitou, como veremos na sequência, a tentar ‘podar às raízes’ do sistema erigido por Descartes. O filósofo alemão também atacou o ‘tronco’ daquele sistema, isto é, a física. Esse ataque à física foi feito de uma maneira tão ou até mais vigorosa e contundente do que tinha sido feito em relação aos princípios metodológicos-metafísicos de Descartes discutidos acima – a dúvida metódica, os critérios ‘verofuncionais’ de ‘clareza e distinção’, o intuicionismo, o *cogito*, as provas da existência de Deus.

No que diz respeito à filosofia natural, o ‘tronco’ do sistema filosófico de Descartes, Leibniz recusou a noção cartesiana de matéria (*res extensa*) enquanto constituinte primordial ou atributo essencial das substâncias corpóreas, porque, diz ele nas *Animadversiones*: “Que a extensão constitua a natureza comum da substância

¹⁵ “[...] il y a encore un vide à remplir”.

¹⁶ “[...] une démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose qu’il fallait encontre prouver, pour le rendre d’une évidence mathématique [...]”.

¹⁷ Vale observar a respeito dessa crítica que “[n]ão deixa de ser curioso que Leibniz se aplique em tantos textos a mostrar a insuficiência do argumento cartesiano sem, no entanto, preencher explicitamente o vazio que vê nessa argumentação.” (LACERDA, 2011, p. 98).

¹⁸ Na ‘Carta-prefácio’, escrita para a tradução francesa dos *Princípios da filosofia*, Descartes descreve a ‘estrutura essencial’ dos sistemas filosóficos através da seguinte metáfora: “Toda filosofia é como uma árvore, cuja as raízes são a metafísica, o tronco é a física e os galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a Medicina, a Mecânica e a Moral [...]” / “[...] toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale [...]” (DESCARTES, AT 9, p. 14).

corpórea, vejo-a pronunciada por muitos com grande confiança, [mas] em nenhum lugar provada¹⁹” (LEIBNIZ, 1974, p. 803). Quanto aos aspectos metodológicos da filosofia natural, se, por um lado, Descartes defendia que os únicos princípios que seriam requeridos na física, o estudo das naturezas corpóreas, são aqueles da geometria e da matemática pura, pois esses princípios explicariam todos os fenômenos naturais, Leibniz, por outro, embora não discordasse completamente dessas afirmações, replicava nas *Animadversiones* que “[...] os próprios princípios mecânicos e as leis gerais da natureza nascem de princípios mais elevados e não poderiam ser explicados somente pela consideração da quantidade e dos aspectos geométricos²⁰” (LEIBNIZ, 1974, p. 816). A consequência disso para Leibniz era que “algo de metafísico lhes é inerente²¹” (LEIBNIZ, 1974, p. 816). Além disso, Leibniz afirma que Descartes errou ao acreditar que Deus, em virtude de sua imutabilidade, conserva sempre a mesma quantidade de movimento no universo. De acordo com o filósofo alemão, também nas *Animadversiones*, além de “não ser dada nenhuma demonstração²²” (LEIBNIZ, 1974, p. 805) dessa lei, “a razão tirada da imutabilidade de Deus [...] é muito fraca²³” (LEIBNIZ, 1974, p. 805). Na verdade, o que se conserva, assevera Leibniz na sequência da mesma passagem das *Animadversiones*, é a mesma quantidade de força: “Eu demonstrei que é a quantidade de força que se conserva, que ela é diferente da quantidade de movimento, que ocorre muito frequentemente que esta última sofra mudança, ao passo que a quantidade de força permaneça sempre igual^{24,25}” (LEIBNIZ, 1974, p. 805.).

Apesar de todas essas críticas também aos pressupostos fundamentais da filosofia natural cartesiana, Leibniz não recusa no todo a concepção mecanicista de natureza proposta pelo filósofo francês, tampouco sua abordagem mecânico-geométrica dos problemas da física. Na verdade, a grande insatisfação de Leibniz com o mecanicismo de

¹⁹ “Quod autem extensio substantiae corporeae naturam communem constituat, pronuntiatum video a multis magna confidentia, probatum nusquam”.

²⁰ “[...] ipsa Principia Mechanica, Legesque adeo naturae generales ex altioribus principiis nasci nec per solam quantitatis ac rerum Geometricarum considerationem posse explicari [...]”.

²¹ “[...] aliquid Metaphysicum illis inesse [...]”.

²² “demonstrationem tamen nullam dedere [...]”.

²³ “[...] nam quae hic ratio sumitur a constantia Dei [...] debilis sit [...]”.

²⁴ “utrumne quantitatem motus, an aliud quiddam ab ea diversum, qualis est quantitas virium quam a me demonstratum est eandem potius conservari, et a motus quantitate esse diversam, et saepissime contingere, ut quantitas motus mutetur, quantitate tamen virium semper permanente”.

²⁵ A demonstração matemática mencionada por Leibniz é apresentada na sequência da passagem citada aqui e também no artigo 17 do *Discurso de metafísica*. Sua primeira formulação se encontra na *Breve demonstração do memorável erro de Descartes e outros sobre a lei natural, pela qual querem que a quantidade de movimento seja conservada por Deus na natureza, da qual abusam inclusive na mecânica*, publicada na *Acta Eruditorum* em março de 1686.

Descartes deve-se à supremacia absoluta nele atribuída à explicação através das causas eficientes e a admissão de uma matéria inerte, isto é, sem um princípio imanente de atividade ou ação. Por isso, Leibniz considera que à extensão corpóreo-material deve ser acrescido um princípio dinâmico, algo que seja ativo. Assim, na perspectiva leibniziana, para poder dizer que algo se move, por exemplo, é preciso não somente que mude sua situação com respeito aos outros corpos em decorrência de choques externos²⁶, como supunha Descartes, mas também que subsista no que se move a própria causa da mudança, isto é, um elemento de força ou ação. Eis a motivação central da física dinâmica de Leibniz, que se construiu precisamente como uma resposta às limitações e deficiências da mecânica cartesiana.

Para superar os problemas e dificuldades que encontrou na física de Descartes, sobretudo a ausência de um princípio de ação inerente aos corpos, Leibniz reporta, no artigo 3, do *Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances, aussi bien que de l'Union, qu'il y a entre l'Âme et le Corps*²⁷ (1695), que “era, pois, preciso convocar e reabilitar as formas substanciais, tão desprezadas atualmente²⁸” (LEIBNIZ, 1974, p. 124). Embora consciente do desprezo que Descartes e seus seguidores nutriam contra as formas substanciais, que eram o princípio explicativo fundamental da física escolástica, Leibniz acreditava, não obstante, que se tratava realmente do elemento do qual carecia a física puramente mecanicista e materialista de Descartes. Tratava-se, pois, precisamente daquilo que daria uma conotação dinâmica à física moderna, já que, na visão do filósofo alemão, ainda no *Système Nouveau*, a natureza da forma substancial “[...] consiste na força e que daí se segue alguma espécie de analogia com o sentimento e o apetite e que, portanto, tinha que concebê-las à imitação da noção que temos das almas²⁹” (LEIBNIZ, 1974, pp. 125). No artigo 12 do *Discurso de metafísica*, também vemos Leibniz impor sérias limitações aos pressupostos exclusivamente geométricos e

²⁶ Da perspectiva de Tomás de Aquino, na esteira de Aristóteles, a explicação do movimento e da interação entre os corpos proposta por Descartes seria considerada ‘violenta’ e ‘anti-natural’: “[...] aquilo que se faz por violência é anti-natural, pois o violento é aquilo cujo princípio é extrínseco [...]; natural, porém, é aquilo cujo princípio é interno [...] / [...] illud quod fit ex violentia, sit extra naturam, quia violentum est cuius principium est extra [...]; naturale autem est, cuius principium est intra” (AQUINO, *Commentaria in Octo Libros Physicorum*, V, lect. 10, n. 4). Assim, pode-se inferir que Leibniz está de certa maneira retomando essa concepção de ‘movimento natural’ aristotélica contra o ‘movimento violento’ propugnado por Descartes.

²⁷ Doravante apenas *Système Nouveau*.

²⁸ “il fallut donc rappeler et réhabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd’hui”.

²⁹ “[...] consiste dans la force, et que de cela s’ensuit quelque chose d’analogique au sentiment et à l’appetit; et qu’ainsi il fallait le concevoir à l’imitation de la notion que nous avons des âmes”.

mecânicos da física de Descartes. De acordo com o filósofo alemão, “toda a natureza do corpo não consiste somente na extensão, isto é, na grandeza, na figura e no movimento”. Por isso, “é necessário reconhecer alguma coisa que tenha relação com as almas e que é comumente chamada de forma substancial [...]”³⁰ (LEIBNIZ, 1974, p. 821).

A retomada das formas substanciais por Leibniz trazia consigo o retorno às causas finais, outro elemento da filosofia de Aristóteles que Descartes acreditava ter banido da filosofia com a proposta de sua física mecanicista, a qual admitia exclusivamente a causa eficiente envolvida no choque entre os corpos³¹. Por considerar o raciocínio teleológico um dos maiores problemas da filosofia de Aristóteles, Descartes afirma na Quarta Meditação que “[...] todo esse gênero de causas que se costuma postular acerca do fim não é de uso algum nas questões físicas ou naturais, pois não me parece que eu possa sem temeridade procurar e tentar descobrir os fins impenetráveis de Deus³²” (DESCARTES, AT 7, p. 55). Em contrapartida, como Leibniz pondera no parágrafo 11, dos *Principes de la Nature et de la Grâce*, “[...] apenas pela consideração das causas eficientes ou da matéria não se pode explicar as leis do movimento descobertas em nosso tempo [...]. [Por isso], é necessário recorrer às causas finais³³[...]”³⁴ (LEIBNIZ, 1974, p. 716.). Além disso, ignorando completamente a advertência cartesiana que nos restringe o acesso aos propósitos divinos, Leibniz diz, com grande otimismo, nas *Animadversiones*: “Quanto aos fins que Deus se propôs, julgo que são plenamente cognoscíveis, bem como é de suma

³⁰ “[...] toute la nature du corps ne consiste pas seulement dans l’étendue, c’est-à-dire dans la grandeur, figure et mouvement, mais qu’il faut nécessairement y reconnaître quelque chose qui aie du rapport aux âme, et qu’on appelle communément de forme substantielle [...]”.

³¹ Um exemplo disso (juntamente com a recusa de certos princípios escolásticos) pode ser vislumbrado no caso de uma chama de fogo que carboniza um pedaço de madeira, como examinado por Descartes no capítulo 2, do *Le Monde*: “Quando ela queima o fogo, ou qualquer outra matéria semelhante, nós podemos ver a olho nú, que ela desloca as pequenas partes dessa madeira e as separa umas das outras, transformando, assim, as mais sutis em fogo, ar e fumaça e deixando as maiores como cinzas. Que um outro, pois, imagine, se ele quiser, nessa madeira, a Forma do fogo, a Qualidade do calor, e a Ação que a queima como coisas totalmente diversas; para mim, que temo me enganar, se suponho alguma a mais do que aquilo que deve haver necessariamente, eu me contento de conceber aí os movimentos de suas partes / Lors qu’elle brûlle du bois, ou quelqu’autre semblable matière, nous pouvons voir à l’oeil, qu’elle remue les petites parties de ce bois, et les separe l’une de l’autre, transformant ainsi les plus subtiles en feu, en air, et en fumée, et laissant les plus grossières pour les cendres. Qu’un autre donc imagine, s’il veut, en ce bois, la Forme du feu, la Qualité de la chaleur, et l’Action qui le brûle, comme des choses toutes diverses ; pour moi, qui crains de me tromper si j’y suppose quelque chose de plus que ce que je vois nécessairement y devoir être, je me contente d’y concevoir les mouvements de ces parties” (DESCARTES, AT 11, p. 7).

³² “[...] totum illud causarum genus, quod a fine peti solet, in rebus Physicis nullum usum habere existimo; non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei”.

³³ “[...] par la seule considération des causes efficientes, ou de la matière, on ne saurait rendre raison de ces loix du mouvement découvertes de nôtre temps [...]. [...] il faut recourir aux causes finales [...]”.

³⁴ A esse respeito, cf. também os parágrafos 19 e 20, do *Discurso de metafísica* (LEIBNIZ, 1974, p. 825).

utilidade investigá-los³⁵” (LEIBNIZ, 1974, p. 801). Em consonância com isso, Leibniz advoga um grande potencial eurístico no emprego das causas finais na filosofia natural. Com efeito, segundo o filósofo alemão, de novo nas *Animadversiones*, “[...] é possível descobrir, pela consideração das causas finais, verdades da física de grande importância que não teriam sido tão fáceis de conhecer pela causa eficiente^{36,37}” (LEIBNIZ, 1974, p. 801). Assim, ainda que Leibniz, como lhe era habitual, procure uma via intermediária, que permita conciliar as explicações pelas causas eficientes propostas pela física moderna cartesiana com as causas finais oriundas da tradição escolástico-aristotélica³⁸, é inegável que sua ‘apologia’ das causas finais representa, mais uma vez, uma inquestionável crítica aos erros e limitações que supunha ter encontrado na física de Descartes.

Portanto, torna-se evidente que a reintrodução das formas substanciais e o apelo às causas finais, dois elementos essenciais da física (e da metafísica) leibniziana, representavam um sério questionamento do materialismo e do mecanicismo do paradigma cartesiano de interpretação da natureza, uma vez que se tratava de uma certa forma de retorno à escolástica combatida por Descartes em seu afã de reformar a filosofia, eliminando aquelas noções que ele considerava confusas e obscuras. Na sequência do desenvolvimento de sua filosofia, a introdução da noção de mônada, substância capaz de atividade, como ocorre nos textos da *Monadologia* e dos *Princípios da natureza e da graça*, ambos redigidos em 1714, pode ser perfeitamente bem entendida como uma resposta de Leibniz à passividade e à inatividade da *res extensa* cartesiana, o que a tornava imprópria para a explicação do movimento e, conseqüentemente, para a compreensão do funcionamento da natureza em sua totalidade. Com efeito, são precisamente esses problemas que a introdução do conceito de mônada visa resolver. Para Leibniz, as mônadas são os verdadeiros átomos da natureza, isto é, os constituintes ou elementos basilares de um sistema que se concebe como fundamentalmente dinâmico, que têm nas noções de força e atividade suas principais características.

³⁵ “Quod ad Fines attinet, quos Deus sibi proposuit, plane sentio, et cognosci eos Dei et summa utilitate investigari”.

³⁶ “[...] arcanas quasdam magni momenti veritates Physicas consideratione causae finalis exui posse, quas non aequae facile licuit cognoscere per causam efficientem”.

³⁷ Para corroborar e apresentar um exemplo de disciplina na qual se aplica aquilo que ele está defendendo, Leibniz já afirmava, no parágrafo 22, do *Discurso de Metafísica*, que “a anatomia pode fornecer exemplos consideráveis” que comprovam que “a via das [causas] finais é mais fácil e geralmente serve para descobrir verdades importantes e úteis que careceriam de muito mais tempo de investigação por essa outra via mais física [das causas eficientes] / [...] l’Anatomie peut fournir des exemples considérables [que] la voie des finales est plus aisée, et ne laisse pas de servir souvent à deviner des vérités importantes et utiles qu’il serait bien long temps à chercher par cette autre route plus physique [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 826).

³⁸ Essa questão também é discutida no parágrafo 22, do *Discurso de metafísica* (LEIBNIZ, 1974, p. 826).

Assim, embora a noção de mônada como átomo de atividade tenha sido desenvolvida como proposta alternativa para a fundação de uma ciência da dinâmica, que superaria a mecânica cartesiana em poder explanatório, deve-se reconhecer que o caminho que conduz até essa dinâmica passa necessária e inquestionavelmente pela tentativa de encontrar soluções aos problemas oriundos da filosofia cartesiana. Ou seja, ainda que negativa, a influência de Descartes parece se fazer decisiva para a construção da física dinâmica de Leibniz, visto que a dinâmica deste vai em grande medida se constituir e se construir como uma resposta à mecânica daquele. Além disso, ao construir sua dinâmica através da retomada das formas substanciais, Leibniz não está nem tentando simplesmente ‘ressuscitar’ a velha filosofia escolástica, nem recusando completamente a filosofia mecanicista. Trata-se, na verdade, de, através da reabilitação das formas substanciais, corrigir certos problemas e dificuldades que o filósofo alemão encontrara no âmbito das explicações estritamente mecanicistas, explicações estas que ele considerava excessivamente materialistas e, portanto, insuficientes para a compreensão da natureza em toda sua complexidade.

Portanto, a atitude de Leibniz *vis-à-vis* das correntes filosóficas de seu tempo deve ser compreendida não como um movimento de adesão passiva e irrefletida, mas sobretudo de uma assimilação ‘qualificada’, ou seja, crítica³⁹. Nesse sentido, apesar de contrariado com o fato de as formas substanciais, em virtude das críticas dos filósofos mecanicistas e materialista modernos, se encontrarem tão desacreditadas, Leibniz, por outro lado – dado que as considera úteis em seu aspecto ‘metafísico’ –, assevera, no artigo 10 do *Discurso de metafísica*, que a consideração dessas formas em nada serve ao pormenor da física, não se devendo, por isso, empregá-las para a explicação dos fenômenos particulares. Nesse sentido, ele é da opinião que

[...] nossos escolásticos, e os médicos⁴⁰ do passado a exemplo deles, falharam ao acreditar fornecer a razão das propriedades dos corpos recorrendo às formas e às qualidades, sem se darem ao trabalho de

³⁹ Ou, como diz Belaval (1960, p. 11), “[...] não se explica um grande autor através de suas fontes, mas, ao contrário, ele as explica” / “[...] un grand auteur ne s’explique point par ses sources, mais qu’au contraire il les explique”. Talvez seja isto que veremos nos capítulos a seguir, isto é, Leibniz explicando Descartes, *malgré lui* (Leibniz).

⁴⁰ Talvez essa menção aos médicos seja uma espécie de ‘tributo’ a *Le Malade imaginaire*, peça teatral na qual também Molière (1622-1673) critica o emprego do aparato explicativo dos escolásticos na medicina. Leibniz deve ter assistido à encenação dessa peça quando esteve em Paris (1672-76) e talvez até tenha encontrado o comediógrafo pessoalmente na corte de Luís XIV.

examinar sua maneira de operação, como se alguém se contentasse em dizer que um relógio tem a qualidade de indicar as horas proveniente de sua forma [substancial], sem considerar em que isto consiste⁴¹ (LEIBNIZ, 1974, p. 820).

Para “examinar sua maneira de operação” e “considerar em que [...] consiste” as “propriedades dos corpos” deve-se recorrer aos princípios mecanicistas, tal como estes foram estabelecidos por Descartes. Que esta seja a maneira mais apropriada de explicar os fenômenos naturais, fica claro na crítica de Leibniz à teoria da gravitação de Newton no prefácio aos *Novos ensaios*:

[...] sabe-se que a grandeza, a figura e o movimento são manifestamente limitações e variações da natureza corporal. É claro como as limitações da extensão produzem figuras, e que a mudança que aí ocorre não é outra coisa que o movimento. Assim, pode-se julgar que a matéria naturalmente não terá atração [...], e não se moverá por si mesma em linha curva, porque não é possível conceber como isso se produz, ou seja, de explicá-lo mecanicamente⁴² (LEIBNIZ, 1974, pp. 202-3).

Será precisamente através de sua adesão ao ‘mecanicismo’ (em oposição à ‘mecânica’ cartesiana⁴³) que tentarei mostrar que parece haver evidências de que, em sua

⁴¹ “[...] nos scholastiques ont manqué, et les Médecins du temps passé à leur exemple, croyant de rendre raison de propriétés des corps, en faisant mention des formes et des qualités, sans se mettre en peine d’examiner la manière de l’opération, comme si on voulait se contenter de dire qu’un horloge a la qualité horodictique prevenante de sa forme, sans considerer en quoi tout cela consiste”.

⁴² “[...] On sait que la grandeur, la figure et le mouvement sont manifestement des limitations et des variations de la nature corporelle. Il est clair comment une étendue bornée donne des figures, et que le chagement, qu’y se fait, n’est autre chose que le mouvement. Ainsi on peut juger que la matière n’aura pas naturellement l’attraction [...], et n’ira pas d’elle-même en ligne courbe, parce qu’il n’est pas possible de concevoir comment cela s’y fait, c’est-à-dire de l’expliquer mécaniquement”.

⁴³ Entendo por ‘mecânica cartesiana’ a concepção de matéria – *res extensa* – e principalmente as leis do movimento e do choque entre os corpos, elementos da filosofia natural cartesiana vigorosamente rejeitados por Leibniz. Essa distinção que estou tentando sugerir entre ‘mecânica’ (aquilo que ele rejeita) e ‘mecanicismo’ (aquilo que ele teria aceitado) parece ter sido vislumbrada pelo próprio Leibniz na seguinte passagem do *Extrait d’une lettre à mr. l’abbé Nicaise sur la philosophie de mr. Descartes* (1693): “Eu descobri a fonte de seus erros acerca das regras do movimento ; e ainda que estime extremamente sua Física, não é o caso que eu a considere, exceto alguns aspectos particulares; [...] Eu a considero como um admirável modelo [...] J’ai découvert la source de ces erreurs sur les règles du mouvement; et quoique j’estime extrêmement sa Physique, ce n’est pas que je la tiennne véritable, excepté quelques matières particulières; [...] je la considère comme un admirable modèle [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 121). Tendo rejeitado a mecânica decorrente da concepção de matéria e contida nas leis do movimento, Leibniz teria aderido, por outro lado, ao ‘modelo mecanicista’ contido nos princípios explicativos baseados no movimento, na figura e na grandeza para abordar os fenômenos corpóreos, aqueles sujeitos à causa eficiente, e a partir dos quais não é possível derivar a lei da gravitação universal de Newton. No parágrafo 17, do *Système Nouveau*, obra de maturidade, anterior aos *Novos Ensaios*, Leibniz afirma seu compromisso com o mecanicismo ao defender

teoria da percepção, Leibniz, ao contrário de todas as aparências, engajou-se, *malgré lui*, em uma linha de investigação na qual Descartes teria sido o pioneiro – ainda que o filósofo francês não tenha desenvolvido todas as consequências de suas elaborações teóricas. Com tal objetivo em mente, argumentarei que Descartes exerceu uma ‘quádrupla’ influência na teoria da percepção de Leibniz. No capítulo 1 dessa dissertação, veremos como essa influência de Descartes se processou, primeiramente, através da rejeição das espécies intencionais (elemento central da teoria da percepção intromissionista dos escolásticos); na sequência, discuto como a adesão de Leibniz ao modelo mecanicista cartesiano contribui para que o filósofo alemão pudesse elaborar uma inovadora teoria da percepção, tanto no que diz respeito ao aspecto consciente desta (capítulo 2), quanto ao seu aspecto inconsciente (capítulo 3). Por fim, no capítulo 4, concluo tentando mostrar que, justamente por adotarem o ‘modelo mecanicista’ para explicar como se processa a percepção sensível, tanto Descartes, quanto Leibniz, foram levados a postular uma teoria ‘ocasionalista’ para fechar, por assim dizer, a lacuna entre a esfera material dos corpos e a esfera imaterial das mentes ou espíritos. É, pois, dessa perspectiva da teoria da percepção, que julgo que Leibniz pode sim ser considerado um ‘cartesiano’, a despeito de todas suas críticas ao sistema construído pelo filósofo francês.

que “[...] temos razão em explicar mecanicamente todos os fenômenos da Física [...] / [...] on a raison d’expliquer mécaniquement tous les phénomènes de la Physique [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 128).

CAPÍTULO 1

1.1 A rejeição das espécies intencionais em Leibniz

Embora raramente mencionada, talvez uma das marcas mais distintivas do pensamento de Leibniz, sobretudo como este se apresenta a partir do início de sua fase madura, isto é, a partir da década de 1680, seja a rejeição categórica e veemente das espécies intencionais. As espécies intencionais, como será mais amplamente discutido abaixo, eram entidades postuladas pelos seguidores medievais de Aristóteles para explicar como se processa a percepção sensível. Tal rejeição parece responder por um aspecto não trivial da filosofia leibniziana, visto que, além de seu caráter notoriamente negativo, a rejeição das espécies intencionais carrega consigo um elemento positivo-construtivo que é, em minha visão, aparentemente decisivo para a constituição final do pensamento do filósofo alemão. Com efeito, a rejeição das espécies intencionais talvez possa ser considerada crucial para o estabelecimento da famosa doutrina das mônadas ‘sem portas e janelas’, para a tese da não-interação entre as substâncias e também para a epistemologia inatista de Leibniz. Essas afirmações talvez se tornem um pouco mais claras se observarmos como o filósofo alemão compreendia a ação das espécies intencionais no processo de percepção. Eis o que ele escreve a respeito disso no prefácio aos *Novos Ensaios*: “[...] As espécies intencionais [dos escolásticos] vão dos objetos até nós e encontram meios de entrar em nossa alma⁴⁴” (LEIBNIZ, 1974, p. 200). Como é bem sabido, esse ‘intercâmbio’, por assim dizer, entre os meios externo e interno, no qual algo é transmitido por uma substância e recebido por outra, é enfaticamente negado nas teorias leibnizianas acerca da mônada, da interação causal entre as substâncias e também em sua concepção do inatismo. Por outro lado, a negação desse mesmo ‘intercâmbio’ entre as substâncias, visto por seu aspecto ‘positivo’, talvez esteja na origem dessas mesmas teorias ou seja mesmo a motivação primeira para a sua postulação.

Embora essa rejeição das espécies intencionais, tendo seu modelo exemplar e mais famoso na teoria das mônadas sem janelas⁴⁵, seja apresentada por Leibniz como uma das grandes novidades de seu sistema, parece haver evidências de que, ao se opor ao modelo

⁴⁴ “[...] Leurs espèces intentionnelles [...] vont des objets jusqu’à nous et trouvent moyens d’entrer jusques dans nos âmes”.

⁴⁵ Cf. o parágrafo 7 da *Monadologia* (LEIBNIZ, 1974, p. 704). A passagem em questão é citada logo abaixo.

explicativo da percepção elaborado pelos escolásticos, ele não estava fazendo nenhuma outra coisa senão dando sequência e desenvolvendo uma crítica ao paradigma tradicional de percepção que tinha sido iniciada por Descartes. Não obstante, a rejeição das espécies intencionais aparece com força no pensamento da maturidade filosófica de Leibniz, isto é, a partir da década de 1680, justamente na época em que o polímata alemão teria supostamente se livrado em definitivo da influência que Descartes, sobretudo através de sua física mecanicista, teria exercido sobre ele até então. O fato curioso nesse acontecimento é que são justamente certos ‘princípios gerais’ da física mecanicista que, como veremos, estão na origem da rejeição cartesiana das espécies intencionais, os quais igualmente influenciaram a teoria da percepção de Leibniz de forma decisiva, como pretendo mostrar.

Leibniz é muito claro, direto e sobretudo constante em sua rejeição da teoria da percepção dos seguidores medievais de Aristóteles. O filósofo alemão se opõe ao intromissionismo escolástico⁴⁶, porque, de acordo com o que ele escreve no parágrafo 26 do *Discurso de metafísica*, “[...] naturalmente nada nos adentra no espírito a partir do exterior e é um mau hábito pensar que nossa alma recebe espécies mensageiras como se ela tivesse portas e janelas⁴⁷” (LEIBNIZ, 1974, p. 828). Algo importante a ser notado nessa passagem é que essa crítica e recusa do intromissionismo no *Discurso de Metafísica* evidencia a maneira ‘ambígua’ na qual o confronto entre tradição e modernidade se articula na reflexão de Leibniz. Com efeito, nessa mesma obra, em oposição à concepção de matéria de Descartes, Leibniz se empenha, nos artigos 10 a 12, em reabilitar as formas substanciais, outra noção basilar do pensamento escolástico, após terem sido rechaçadas pela filosofia mecanicista e materialista emergente na época (cf. LEIBNIZ, 1974, p. 820-1).

Embora a reabilitação das formas substâncias constitua não apenas uma mera tentativa de conciliação da filosofia dos modernos com a dos antigos, mas sobretudo um *turning point* no pensamento de Leibniz⁴⁸, quase três décadas mais tarde, no parágrafo 7 da *Monadologia* (1714), Leibniz volta a lembrar de maneira bem mais explícita a imagem que empregara no *Discurso de metafísica* (1686) para anunciar sua adesão,

⁴⁶ Como será esclarecido abaixo, ‘intromissionismo escolástico’ é uma maneira alternativa de se referir à ‘teoria das espécies intencionais’.

⁴⁷ “[...] naturellement rien ne nous entre dans l’esprit par dehors, et c’est une mauvaise habitude que nous avons de penser comme si nôtre âme recevait quelques espèces messagères et comme si elle avait des portes et des fenêtres”.

⁴⁸ Essa questão será discutida como mais detalhes logo abaixo.

aparentemente inabalável, ao anti-intromissionismo. Eis o que ele afirma: “As mônadas não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair delas. Os acidentes não podem se separar, nem se mover para fora da substância, como faziam outrora as espécies sensíveis dos escolásticos⁴⁹” (LEIBNIZ, 1974, p. 705). Por fim, para marcar a importância capital que essa questão desempenha na reflexão madura de Leibniz, no intervalo entre aquelas duas obras, a teoria intromissionista continua sendo alvo dos ataques de Leibniz, como exemplificado nos vários ataques presentes ao intromissionismo escolástico no *Système Nouveau*. No parágrafo 17 desse texto, Leibniz sustenta que “[...] a ação de uma substância sobre outra não é uma emissão, nem uma transplantação de uma entidade, como vulgarmente concebida [...]”⁵⁰ (LEIBNIZ, 1974, p. 128). No que concerne à teoria da percepção, isto significa – Leibniz o explica no parágrafo 14 do mesmo texto – que “[...] não é possível que a alma ou qualquer outra verdadeira substância possa receber qualquer coisa do exterior [...]”⁵¹ (LEIBNIZ, 1974, p. 127). Desse modo, como afirmado no parágrafo 16, ainda no *Système Nouveau*, a alma está “[...] ao abrigo de todos os acidentes do exterior [...]”⁵² (LEIBNIZ, 1974, p. 128).

Essas passagens, como já sugerido, parecem testemunhar a constância e o rigor com os quais as espécies intencionais foram rejeitadas por Leibniz, o que não seria surpreendente se se considera, como suponho ser o caso, o impacto que essa *démarche* anti-intromissionista parece ter tido na constituição do sistema de pensamento do filósofo alemão. Desse modo, apesar dos ‘aperfeiçoamentos’ realizados por Leibniz em sua ontologia durante os quase trinta anos que separam o *Discurso de metafísica*, obra na qual a noção de substância individual figura como a principal categoria conceitual, da *Monadologia*, texto em que as mônadas são o centro da análise filosófica, a adesão de Leibniz à rejeição do intromissionismo escolástico – herdada de Descartes, como será defendido abaixo –, se mantém inabalada, apesar da tendência crescente no pensamento do filósofo alemão nesse mesmo período de substituir a mecânica e a matéria inerte

⁴⁹ “Les monades n’ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des scholastiques”.

⁵⁰ “[...] L’action d’une substance sur l’autre n’est pas une émission ni une transplantation d’une entité, comme le vulgaire la conçoit [...]”.

⁵¹ “[...] il n’est pas possible que l’âme ou quelque autre véritable substance puisse recevoir quelque chose par dehors [...]”.

⁵² “[...] à l’abri de tous les accidents du dehors [...]”.

cartesianas – mas não o mecanicismo – por uma dinâmica das forças calcada no restabelecimento das formas substanciais⁵³.

Assim, apoiado nessas pressuposições, pretendo argumentar, como já indicado, que uma série de importantes consequências serão produzidas na filosofia de Leibniz em decorrência de sua adesão ao anti-intromissionismo, que julgo ser de origem cartesiana. Uma dessas consequências – além das já mencionadas – se encontra na afirmação da capacidade ativa e imanente à ‘mente-mônada’ de formar suas próprias representações, aquilo que Leibniz chama de capacidade ‘expressiva’, uma vez que os conteúdos cognitivos de suas percepções não podem ter origem no exterior, como era o caso de acordo com a teoria da percepção intromissionista dos escolásticos. Nesse sentido, não será por acaso, portanto, que Leibniz afirmará que o elemento constituinte mais natural da mônada é precisamente a atividade perceptiva⁵⁴. A partir dessa consequência epistemológica do anti-intromissionismo, que nega que o espírito receba qualquer noção cognitiva do exterior, pretendo argumentar que Leibniz, também na esteira de Descartes, vai recusar o empirismo escolástico⁵⁵, ao mesmo tempo em que se prepara para esposar uma teoria inatista acerca do conhecimento, que igualmente já encontrava ecos na obra do filósofo francês. Além disso, no plano ontológico, a autonomia e independência da mônada em relação ao mundo exterior, defendida através da tese da não-interação causal entre as substâncias, parece ser uma decorrência adicional da rejeição do intromissionismo escolástico. Com efeito, é bem sabido que a mônada e a substância individual são concebidas no sistema de Leibniz como ‘entidades completas’, isto é, totalmente ‘isoladas’ em relação ao mundo exterior. São estas, em minha visão, as

⁵³ Trata-se, como descrito em sua ‘biografia intelectual’, presente no *Système Nouveau*, do processo que vai lançar as bases para a introdução da noção de mônada e da dinâmica no pensamento de Leibniz, com a consequente crítica e rejeição da mecânica cartesiana.

⁵⁴ Por isso, talvez fosse possível falar não apenas de três raízes, mas de ‘quatro raízes’ da noção leibniziana de substância. Além disso, parece haver evidências de que a raiz ‘perceptiva’, a quarta, seria a principal e as outras três raízes (a raiz lógica, a raiz física e raiz teológica), discutidas por Marques (2017), seriam apenas consequências ou resultados da perspectiva analítica adotada para abordar a noção de substância. Essa hipótese será clarificada na sequência desse trabalho.

⁵⁵ De acordo com Gilson (1951, p. 183), a dúvida cartesiana é, na verdade, um ataque dirigido ao empirismo escolástico: “[...] com exceção do argumento do ‘gênio maligno’ [...], todos seus argumentos [na Primeira Meditação] dirigem-se contra a validade do testemunho de nossos sentidos/“[...] sauf l’argument du grand trompeur [...], tous ses arguments portent contre la validité du témoignage de nos sens”. Nas palavras do próprio Descartes: “[...] tudo que até aqui admiti como verdadeiro no mais alto grau, recebi, ou pelos sentidos, ou através dos sentidos; percebi, porém, que eles algumas vezes enganam e é prudente nunca confiar totalmente naqueles que uma vez nos iludiram / [...] quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt” (DESCARTES, AT 7, p. 18).

decisivas consequências da adesão de Leibniz à rejeição cartesiana das espécies intencionais.

Por conseguinte, dada a importância da rejeição das espécies intencionais para a constituição do sistema leibniziano, vejamos a seguir, com um pouco mais de detalhe, como essa teoria intromissionista foi articulada por seus proponentes, notadamente Aristóteles, seu criador, e Tomás de Aquino, seu principal defensor no período medieval.

1.2 As espécies intencionais na teoria da percepção escolástica

A teoria intromissionista escolástica à qual Leibniz, na esteira de Descartes, vai se opor radicalmente, sustentava, conforme às diretrizes estabelecidas por Aristóteles, que o processo perceptivo se realiza através da emissão ou transmissão das formas ou espécies sensíveis. Estas eram concebidas como um certo tipo de ‘micro-representações’ portadoras das qualidades dos objetos que, após serem recepcionadas pelo órgão da sensação correspondente, literalmente adentravam a mente. Tomás de Aquino, em seu comentário ao *De anima* de Aristóteles, explica o que exatamente os sentidos recebem dos objetos para que haja percepção: “[...] o sentido recebe a forma [do objeto da sensação] sem a matéria⁵⁶” (*In Aristotelis librum de Anima commentarium*, Liv. II, lectio 24, n. 3). A menção às noções de ‘forma’ e ‘matéria’ nessa passagem deixa claro que se trata de uma teoria da percepção que se desenvolveu em pleno acordo com o hilemorfismo do Estagirita. Com efeito, em total coerência com a ontologia hilemórfica, Aquino sustentava que as mudanças e as interações entre os objetos e os fenômenos eram decorrentes da aquisição de uma nova forma pelos entes envolvidos no processo em questão. Isso quer dizer que os fenômenos que ocorrem em um mundo concebido segundo a ontologia hilemórfica são realizados, por assim dizer, através do ‘intercâmbio’ das formas.

Portanto, essa concepção acerca da aquisição de uma nova forma é válida não somente para o caso da percepção humana, mas também para a explicação dos fenômenos da natureza em geral. No caso da percepção humana, o processo de aquisição de uma nova forma é designado de ‘espiritual’; por outro lado, quando se trata de outros processos envolvendo agentes não-humanos, a aquisição da nova forma é designada de ‘natural’.

⁵⁶ “[...] sensus recipit formam sine materia [...]”.

Eis como Aquino explica esses dois tipos de processos de aquisição de uma nova forma, o qual, em sua terminologia, é denominado ‘imutação’ (*immutatio*):

A imutação é de dois tipos: uma é natural e a outra é espiritual. O tipo natural é aquele segundo o qual a forma do agente que realiza a imutação [*immutantis*] é recebida na coisa que sofre a imutação [*immutato*] conforme o ser natural [*esse naturale*], como [a forma d]o calor na coisa aquecida. O tipo espiritual, por outro lado, é aquele segundo o qual a forma do agente que realiza a imutação [*immutantis*] é recebida na coisa que sofre a imutação [*immutato*] conforme o ser espiritual, como a forma da cor na pupila, que nem por isso se torna colorida. Para a operação dos sentidos, é requerida a imutação espiritual, pela qual a intenção da forma sensível é produzida nos órgãos dos sentidos. Caso contrário, se apenas a imutação natural fosse requerida para que houvesse sensação, todos os corpos naturais teriam sensação ao sofrerem imutação [*alterantur*⁵⁷]⁵⁸ (AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 78, art. 3).

O que justificaria a necessidade de haver transmissão de formas ou espécies dos objetos sensíveis para que haja percepção e conhecimento do mundo exterior? O que subjaz a essa teoria intromissionista é o princípio empirista, também derivado de Aristóteles, segundo o qual *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu* (“Nada há no intelecto que não tenha estado antes nos sentidos”). Isto significa que, de acordo com Tomás de Aquino, a mente humana é uma *tabula rasa*, de modo que todo conhecimento que venha a ser inscrito nela procede sempre e necessariamente dos sentidos. De fato, como não seria surpreendente em se tratando de um filósofo seguidor de Aristóteles, Aquino é um proponente do empirismo. Em sua visão, nosso conhecimento deriva e é dependente do fato que nós somos seres dotados de órgãos sensoriais. O ‘Doutor Angélico’ não deixa subsistir qualquer dúvida sobre essa questão

⁵⁷ A tradução literal do verbo *alterantur* é ‘são alterados ou modificados’. Entretanto, por uma questão de clareza, sem abrir mão da coerência da passagem citada como um todo, preferi utilizar a expressão ‘sofrer imutação’, pois trata-se efetivamente do que é referido pelo autor.

⁵⁸ “Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur”.

ao afirmar que “[...] o intelecto nada conhece que não seja recebido dos sentidos [...]”⁵⁹ (AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 4). Assim, a única maneira possível de prover o intelecto com conhecimentos do mundo exterior seria ‘extraí-los’ ou abstraí-los de alguma maneira da experiência sensível.

É nesse cenário epistemológico marcadamente empirista que se desenvolve a teoria da percepção intromissionista, a qual, como já dito, era concebida como um processo no qual a forma ou espécie sensível é transmitida do objeto percebido até os órgãos sensoriais do sujeito da percepção. Desse modo, uma e mesma forma, originalmente presente no objeto, transportar-se-ia através do meio exterior até atingir os órgãos sensoriais do indivíduo. Assim, por exemplo, as mesmas “[...] cores estão na parede, cujos similares estão na visão⁶⁰”, após terem sido ‘transportadas’ até lá como espécies intencionais (AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1). Após o processo de abstração realizado pelo intelecto agente⁶¹, as espécies ou formas sensíveis chegam ao intelecto possível (*intellectus possibilis*) como formas ou espécies inteligíveis (*phantasmata* ou *intelligibilia*), já que “[...] é impossível que nosso intelecto [...] entenda qualquer coisa, a não ser a transformando em uma noção abstrata^{62,63}” (AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7). Portanto, de acordo com essa concepção do processo de percepção humana, como enfatizado acima por Leibniz, há algo que literalmente, partindo do objeto, adentra nossa mente, a saber, a forma mimética do objeto, e é esta que vai formar nossas representações mentais do mundo exterior. O resultado final desse processo é a transformação de um objeto particular e concreto dado na experiência sensível em uma representação mental abstrata e imaterial, perfeitamente semelhante ao objeto originalmente percebido.

Eis, portanto, os dois aspectos distintivos da teoria escolástica da percepção (precisamente aqueles que são atacados igualmente por Descartes e, a seguir, também por Leibniz: 1) ‘semelhança’ entre o objeto percebido e sua representação mental, a qual é garantida pela 2) transmissão de ‘cópias’ das qualidades do objeto para o sujeito que o

⁵⁹ “[...] intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu [...]”.

⁶⁰ “[...] colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu [...]”.

⁶¹ O intelecto agente (*intellectus agens*) é, segundo Aquino, “[...] a propriedade do intelecto que produz o inteligível em ato através da abstração das espécies das condições materiais / [...] virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus” (AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 3).

⁶² “[...] impossibile est intellectum nostrum [...] aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata”.

⁶³ Nessa mesma *Quaestio* 84, Aquino reforça a importância da necessidade de haver abstração ou ‘imaterialidade’, para que possa haver conhecimento.

percebe. Tudo isso era viabilizado por meio da postulação das formas ou espécies sensíveis. Assim, em suma, de acordo com essa concepção de percepção que os escolásticos desenvolveram, em particular Tomás Aquino, em conformidade com o modelo de Aristóteles, as formas ou espécies sensíveis, em tudo semelhantes às propriedades dos objetos e fenômenos que se encontram na natureza, propagam-se destes através do meio e são recebidas nos órgãos sensoriais do sujeito da percepção, constituindo, dessa maneira, sua experiência do mundo empírico. Trata-se, portanto, de uma teoria ‘intromissionista’ da percepção, visto que, “[...] segundo as teorias intromissionistas, algo procede do objeto até o olho e representa o objeto na [...] alma. [Isto é], alguma coisa vai até o olho e apresenta-se a este como se fosse o objeto, [e por isso,] os atributos espaciais da coisa que é sentida são idênticos aos do objeto⁶⁴” (HATFIELD; EPSTEIN, 1979, p. 365).

1.3 A rejeição das espécies intencionais em Descartes

Da mesma maneira que Leibniz, Descartes enfaticamente rejeitou a teoria intromissionista escolástica, antecipando, em minha visão, questões e problemas que serão decisivos na constituição do pensamento do filósofo alemão⁶⁵. Segundo Descartes, que adota um enfoque mais físico ou ‘fisiológico’, é inaceitável e improvável que o processo de percepção possa envolver imagens transmitidas dos objetos até o cérebro⁶⁶. Com efeito, Descartes sustenta, na Terceira Meditação, que, se acreditamos que existem coisas exteriores a nós que nos enviam suas imagens, isso se dá antes “por algum impulso espontâneo [spontaneo quodam impetu]” do que pela evidência proveniente de alguma “luz natural [lumine aliquo naturali]” (DESCARTES, AT 7, pp. 38-9). Nesse sentido, de acordo com as concepções científicas desenvolvidas na *Dioptrique*, para explicar o processo de percepção humana, ao contrário do que era postulado pelos escolásticos, “[...] não há necessidade de supor que passe qualquer coisa material dos objetos aos nossos

⁶⁴ “For intromissionist theories, something proceeds from object to eye and represents the object to the [...] soul. [That is,] something comes to the eye and stands for the object, [and because of that] the spatial attributes of the thing that is sensed are identical to those of the object”.

⁶⁵ Tais afirmações, como espero que já tenha ficado claro, são hipóteses interpretativas a serem desenvolvidas nesse trabalho.

⁶⁶ Por outro lado, talvez tenha sido nesse sentido ‘pseudo-escolástico’ que Descartes afirma na Terceira Meditação que as ideias são *tanquam rerum imago* (“como imagem das coisas”). Assim, ela daria um certo aspecto escolástico a sua teoria da percepção e possivelmente evitaria polêmicas com os teólogos da Faculdade de Paris. No entanto, como será sugerido abaixo, Descartes jamais defendeu que essas imagens seriam transmitidas a partir dos objetos da percepção até a alma.

olhos para nos fazer ver as cores e a luz, nem mesmo que haja algo nesses objetos que seja semelhante às ideias ou aos sentimentos que nós temos deles⁶⁷” (DESCARTES, AT 6, p. 85).

Na passagem acima da *Dioptrique*, Descartes parece rejeitar os dois pressupostos básicos do intromissionismo escolástico, a saber, a transmissão de espécies, bem como a necessidade de haver semelhança entre o objeto da percepção e sua representação mental. Uma análise atenta dessa passagem talvez possa deixar isso claro. Na primeira parte da citação acima, ao afirmar que “não há necessidade de supor que passe qualquer coisa material dos objetos aos nossos olhos para nos fazer ver as cores e a luz”, Descartes está claramente rejeitando o intromissionismo escolástico ao negar que o processo perceptivo se baseia em alguma atividade de transmissão-recepção da imagem do objeto da percepção. Assim, parece não ser errôneo sugerir que, assim como Leibniz, Descartes não aceita a possibilidade de que as substâncias possam compartilhar acidentes ou ‘modos’ através do processo de ‘imutação’, seja ele natural ou espiritual. A diferença entre ambos autores estaria no fato de que Leibniz situa sua rejeição do intromissionismo escolástico em um registro sobretudo metafísico⁶⁸, ao passo que Descartes parte primordialmente de considerações fisiológicas, sobretudo aquelas baseadas no estudo da luz e da visão.

Embora a interpretação cartesiana acerca da teoria da percepção escolástica esteja, em linhas gerais, correta, é imperativo que se faça uma pequena correção acerca do que é afirmado pelo filósofo francês. É simplesmente errado dizer que seja algo ‘material’ que passa do objeto aos órgãos da sensação. A ‘forma’, para a tradição peripatética, não é uma entidade material. Segundo Aquino, a forma recebida nos órgãos sensoriais está ‘sujeita às condições materiais’, mas não é ela mesma um ente material, como sugere a afirmação de Descartes. Eis as palavras de Aquino a respeito dessa questão: “[...] Os sentidos [...] recebem a forma do objeto do conhecimento sem a matéria certamente, mas submetida [cum] às condições materiais⁶⁹” (AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 84, art. 2). A razão da forma, quando de sua recepção nos sentidos, estar “submetida às condições materiais”

⁶⁷ “[...] il n’est pas besoin de supposer qu’il passe quelque chose de matériel depuis les objets jusqu’à nos yeux pour nous faire voir les couleurs et la lumière, ni même qu’il y ait rien en ces objets, qui soit semblable aux idées ou aux sentiments que nous en avons”.

⁶⁸ Nesse sentido metafísico seria a afirmação de Leibniz segundo a qual a mônada constitui seu próprio mundo e, por isso, não carece, para seu funcionamento ou operação, de nada que lhe seja exterior.

⁶⁹ “[...] Sensus [...] accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus”.

se deve ao fato que, no momento de sua recepção, ela, além de ser proveniente de um objeto material, não sofreu ainda o processo de abstração realizado pelo intelecto agente.

Na segunda parte da mesma citação, em consequência do que foi estabelecido na primeira, Descartes defende a ‘dessemelhança’ entre o objeto percebido e a representação mental do mesmo, ao afirmar não ser preciso “nem mesmo que haja algo nesses objetos que seja semelhante às ideias ou aos sentimentos que nós temos deles”. Na Sexta Meditação, Descartes fornece um exemplo que permite entender melhor o que ele está querendo dizer na passagem da *Dioptrique*: “[...] ainda que, ao me aproximar do fogo, sinta calor, e, chegando próximo demais, sinta dor, não há razão alguma que me persuada de que há no fogo algo que se assemelha a esse calor ou a essa dor e, sim, apenas que no fogo há algo, o que quer que seja, enfim, que produz em nós as sensações de calor e de dor⁷⁰” (DESCARTES, AT 7, p. 83). Assim, aparentemente antecipando algo que terá, em minha interpretação, uma importância capital para o sistema filosófico que será construído por Leibniz, em particular para a noção de mônada, Descartes rompe radicalmente com a tradição escolástica ao defender que nada proveniente do exterior adentra a mente para nela produzir representações do que a ela é extrínseco. Portanto, apesar da definição de ‘ideia’ *tanquam rerum imago* (“como imagem de coisas”) e das ‘ideias adventícias’⁷¹, as ideias cartesianas não tem absolutamente nada em comum com as espécies sensíveis postuladas na teoria da percepção escolástica.

Essa mesma tese apresentada na *Dioptrique* acerca da dessemelhança entre as ideias da sensação e os objetos da percepção já tinha sido defendida por Descartes no *Le Monde* (1633), trabalho sobre filosofia da natureza que seu autor se recusou a publicar em virtude da condenação de Galileu pela Santa Inquisição. Colocando-se em franca oposição à teoria da percepção escolástica vigente em sua época, Descartes se pronuncia da seguinte maneira, no Capítulo Primeiro daquela obra: “[...] Ainda que comumente cada um se persuada que as ideias que nós temos em nosso pensamento sejam inteiramente semelhantes aos objetos dos quais elas procedem, eu, todavia, não vejo razão que nos

⁷⁰ “[...] quamvis ad ignem accedens sentio calorem, ut etiam ad eundem nimis prope accedens sentio dolorem, nulla profecto ratio est quae suadeat in igne aliquid esse simile isti calori, ut neque etiam isti dolori, sed tantummodo in eo aliquid esse, quodcunque demum sit, quod istos in nobis sensus caloris vel doloris efficiat”.

⁷¹ Essas problemas acerca das teorias da percepção e das ideias de Descartes serão discutidos abaixo em maior detalhe.

assegure que assim o seja⁷²” (DESCARTES, AT 11, p. 3). Nessa obra, que foi postumamente publicada (1664), vemos que, desde as primeiras linhas, Descartes se apressa em refutar a teoria da percepção escolástica e o empirismo que lhe é inerente. Com efeito, para Descartes, em consequência da natureza estritamente material-corpúscular do objeto da percepção⁷³, segue-se logicamente que não pode haver nenhuma semelhança entre este, que é um ente corpóreo, e sua representação mental. Adicionalmente, é interessante notar que, nesse mesmo posicionamento anti-intromissionista de Descartes, já se insinua os elementos fundamentais que vão implicar, em minha visão, em seu não explicitamente articulado ‘inatismo disposicional’⁷⁴, que parece ser requerido pela rigorosa distinção ontológica entre o objeto da percepção (matéria em movimento) e sua representação ou exibição em um substrato imaterial, isto é, na mente. Tudo isso ocorre em um cenário epistemológico no qual a transmissão de espécies portadoras das propriedades sensíveis dos objetos foi excluída – para Descartes, apenas a matéria e o seu movimento podem ser aplicados na explicação do fenômeno da percepção.

Esse processo de ruptura com o intromissionismo escolástico pode ser ilustrado também a partir do ponto de vista metafísico adotado nas *Meditações*. Dessa perspectiva metafísica, a questão adquire os seguintes contornos:

[...] Com a dúvida metódica, a realidade exterior foi reduzida a uma realidade meramente percebida pela alma, isto é, de coisas materiais exteriores, elas se converteram em objetos na mente. Ora, isso significou uma redução da realidade formal à mera realidade objetiva: as coisas deixaram de ser consideradas coisas materiais existentes e passaram a ser consideradas imagens de coisas. Note-se: não se trata de imagens *das* coisas, porque isso seria ainda pressupor a existência das coisas exteriores, mas de imagens *de* coisas, isto é, de coisas enquanto

⁷² “[...] encore que chacun se persuade communément, que les idées que nous avons en nôtre pensée sont entièrement semblables aux objets dont elles procèdent, je ne vois point toutefois de raison, qui nous assure que cela soit”.

⁷³ Esse tópico acerca da natureza mecânica do objeto da percepção também será discutido abaixo.

⁷⁴ Isto que eu estou chamando de ‘inatismo disposicional cartesiano’ (muito semelhante àquele defendido por Leibniz no prefácio de seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano*) só vai finalmente aparecer no opúsculo apologético *Notae in programma quoddam* [“Observações sobre um certo panfleto”] (DESCARTES, AT 8, pp. 341-369), texto escrito dois anos antes da morte de seu autor. Para explicitar a relação intrínseca entre seu inatismo e sua teoria mecanicista da percepção, Descartes fará referência direta, nas *Notae*, aos seus trabalhos de óptica, notadamente à *Dioptrique*. Essa questão será igualmente discutida com mais detalhes abaixo.

imagens, de coisas como imagens. O que houve não foi uma duplicação da realidade em coisas em si mesmas e as imagens das coisas, mas, ao contrário, foi uma redução da realidade material exterior a imagens na mente. As coisas exteriores perderam seu estatuto ontológico de existências materiais e ficaram com aquele meramente epistemológico de coisas imagens⁷⁵ (FORLIN, 2005, p. 295).

Nessa explicação de Forlin, torna-se manifesto o abandono por Descartes da ontologia realista propugnada pelos seguidores medievais de Aristóteles, na qual era atribuída existência própria, isto é, independente da mente, aos entes materiais ou ‘substâncias sensíveis’. Como resultado, tem-se a proposição de uma concepção ‘idealista-fenomenalista’, na qual esses mesmos objetos existem apenas enquanto ideias na mente. Nesse novo cenário ontológico, os objetos que outrora enviavam suas imagens até a alma através das espécies intencionais foram, por assim dizer, ‘alojados’ na própria mente sob a forma de conteúdos representacionais, isto é, ideias. Por isso, não é mais possível, nem necessário que haja transmissão de qualquer acidente ou modo a partir dos objetos até o interior da alma para que ocorra a percepção. É dessa maneira, com o recurso à dúvida metódica, que o realismo escolástico é posto em xeque e, como consequência, a teoria da percepção intromissionista também é rejeitada por Descartes metafisicamente, ainda que, ao enfatizar o argumento em favor do dualismo de substâncias, o foco das *Meditações* seja primariamente, julgo, a rejeição do hilemorfismo.

Por conseguinte, de acordo com essas considerações acerca da ruptura de Descartes com o intromissionismo escolástico, tanto do ponto de vista físico-fisiológico, exposto na *Dioptrique* e no *Le Monde*, quanto da perspectiva metafísica, articulada nas *Meditações*, e seguindo a interpretação de Forlin para a definição de ‘ideia’ *tanquam rerum imago*, a saber, “não se trata de imagens *das* coisas, porque isso seria ainda pressupor a existência das coisas exteriores, mas de imagens *de* coisas, isto é, de coisas enquanto imagens, de coisas como imagens” na mente, parece ser possível argumentar contra as leituras que atribuem ao filósofo francês uma teoria da percepção-representação do tipo ‘ideia-quadro’ ou ‘imagem-cópia’, tal como desenvolvidas pelo próprio Leibniz e também por Espinosa. Eis aquela que seria a interpretação e crítica de Leibniz para a definição de ‘ideia’ *tanquam rerum imago*, apresentada por Descartes nas *Meditações*: “se a ideia é uma imagem, ela é efetivamente uma cópia, uma imitação daquilo que lhe é

⁷⁵ Ênfases minhas.

exterior” (KONTIC, 2014, p. 20). Uma consequência dessa concepção de ideia seria que “a ideia [...] é, tal como uma imagem ou um quadro presente na mente, puramente passiva”⁷⁶ (KONTIC, 2014, p. 21). Por fim, pode-se dizer que, “[...] Leibniz se opõe à definição cartesiana de ideia ao apontar para a insuficiência da imitação como a única classe possível de ideias” (KONTIC, 2014, p. 22).

Leibniz, no entanto, não foi o primeiro a se opor à definição de ideia *tanquam rerum imago*. Na verdade, o filósofo de Hannover parece ter se apropriado de uma crítica que ele encontrou na leitura de Espinosa. Com efeito, no escólio da proposição 48 da Segunda Parte da *Ética*, Espinosa sustenta, aparentemente em oposição a Descartes que “[...] por ideias compreendo não as imagens, [...] mas os conceitos do pensamento” (ESPINOSA, 2007, p. 147). Nesse sentido, como afirma o filósofo holandês no escólio da proposição 43 da Segunda Parte da *Ética*, a ideia não é “[...] algo mudo, como uma pintura numa tela”, mas, ao contrário, “[...] um modo de pensar, ou seja, o próprio ato de compreender” (ESPINOSA, 2007, p. 137). Dessa maneira, como explicado no escólio da proposição 49 da Segunda Parte da *Ética*, aqueles que “vêm as ideias [...] como pinturas mudas em um tela [...]” são “[...] aqueles que julgam que as ideias consistem nas imagens que em nós se formam pelo encontro dos corpos” e, por isso, acreditam que “[...] as ideias das coisas das quais não podemos formar nenhuma imagem que se lhes assemelhe não são ideias [...]” (ESPINOSA, 2007, p. 149).

Como talvez já tenha ficado claro, a razão que me conduz a sugerir a rejeição das interpretações mencionadas acima de Leibniz e Espinosa é muito simples: como parece evidente na passagem de Forlin citada acima, tendo a dúvida cartesiana excluído o realismo escolástico como modelo ontológico, não há mais seres materiais portadores de existência independente da mente que serviriam como ‘modelos’ empíricos dos quais as ideias seriam as ‘cópias’ ou os ‘quadros’ mentais. Em outras palavras, Leibniz e Espinosa, embora exímios conhecedores do latim, compreenderam o *tanquam rerum imago* de forma errônea, a saber, como “imagem *das* coisas” e não como “imagem *de* coisas”. Assim, ao se equivocarem na interpretação da expressão latina – o que não é, em minha visão, senão uma demonstração de um ‘mau entendimento hermenêutico’ e não um ‘problema filológico’ – acabaram por atribuir a Descartes uma concepção teórica totalmente em desacordo com aquilo que estava sendo proposto pelo filósofo francês nas *Meditações* e que já vinha sendo antecipado em seus trabalhos de filosofia natural (i. e.,

⁷⁶ Veremos abaixo que também essa atribuição de ‘passividade’ à ideia cartesiana pode ser questionada.

Le monde, Dioptrique, ambos citados acima). Portanto, o fato da língua latina não possuir artigo definido não poderia de modo algum servir para justificar o erro interpretativo de Leibniz e Espinosa⁷⁷.

Assim, talvez de certa maneira antecipando a concepção teórica que parece ter sido adotada por Leibniz em sua tese acerca da não-interação causal entre as substâncias, bem como da mônada sem janelas e do inatismo, Descartes já tinha recusado que o processo de percepção ocorresse através da transmissão de formas ou espécies intencionais portadoras da imagem e qualidades do objeto percebido. Além disso, embora, como vimos, Descartes empregue o problemático e equívoco termo ‘imagem’ (*imago*) para definir a noção de ‘ideia’ na Meditação Terceira, julgo ter ficado claro nas discussões acima que ele recusava, como o fará enfaticamente Leibniz através de sua teoria expressiva da percepção, que deva haver uma relação de semelhança, cópia ou imitação entre o objeto percebido e sua representação mental.

Na mesma *Dioptrique*, além de rechaçar a possibilidade de haver ‘semelhança representacional’ entre o objeto e sua ideia, Descartes também indica um problema que seria decorrente da adoção da concepção de ideia que lhe é atribuída por Leibniz e Espinosa. De acordo com ele, “[...] não se deve pensar [...] que seja por meio de [...] semelhança que ela [a imagem no cérebro] faça que nós a percebamos, como se houvesse outros olhos no cérebro com os quais nós pudéssemos percebê-la⁷⁸” (DESCARTES, AT 6, p. 130). Ou seja, se houvesse necessidade de semelhança entre o objeto e sua ideia (que resultaria na ‘cópia’, na ‘imitação’, na ‘ideia-quadro’), isto introduziria o problema do ‘regresso infinito’, pois, seguindo a sugestão de Descartes, seria preciso de olhos no cérebro de um outro cérebro contemplando essa imagem-cópia do objeto da percepção e

⁷⁷ Para além dos problemas filológicos e interpretativos, será que haveria plausibilidade em questionar, eu me pergunto, como poderiam Leibniz e Espinosa atacar Descartes por uma definição presente nas *Meditações*, se, como diz Belaval (1960, p. 16), “[...] o século [dezessete] vai fazer dele, em primeiro lugar, o autor do *Discurso* (com os três tratados que o acompanham) e dos *Princípios* / [...] le siècle va faire de lui, au premier chef, l’auteur du *Discours* (avec les trois traités qui la accompagnent) et des *Principes*” (BELAVAL, 1960, p. 16). Em nota de rodapé, na mesma página, Belaval acrescenta que “[...] aos *Princípios*, deve-se acrescentar toda obra científica de Descartes: o *Tratado da Luz* ou *O Mundo*, o *Tratado das Paixões*” / “[...] aux *Principes* il faut adjoindre tout l’oeuvre scientifique de Descartes: le *Traité de la Lumière* ou *Le Monde*, le *Traité des Passions*”. Vale lembrar que o primeiro capítulo do *Le Monde* é inteiramente dedicado a ‘sugerir’ a diferença que possa haver entre nossas sensações e os objetos que as produzem (cf. DESCARTES, AT 11, p. 3-6). Além disso, tanto Leibniz, como mencionado na Introdução dessa dissertação, quanto Espinosa escreveram comentários aos *Princípios da Filosofia* e não às *Meditações*, fato que talvez contribua para corroborar a tese de Belaval. No que concerne a Espinosa, em 1663, ele publica em Amsterdã um exposição do sistema cartesiano com o título *Partes I e II dos Princípios de Filosofia de René Descartes demonstradas à maneira geométrica*.

⁷⁸ “[...] il ne faut point toutefois se persuader [...] que ce soit par le moyen de cette ressemblance qu’elle fasse que nous les sentons, comme s’il y avait derechef d’autres yeux en nôtre cerveau, avec lesquels nous la pouvions apercevoir”.

esse processo nunca teria um fim. Logo, para solucionar esse problema, seria necessário que a própria mente fosse capaz de ‘interpretar’ ou ‘decodificar’ a ‘imagem’ no cérebro para formar, a partir dela, embora distinto da mesma, o conteúdo representacional. Esse suposto ‘regresso infinito’ da percepção sensível é resolvido por Descartes ao atribuir, por meio da ‘instituição da natureza’, um protagonismo central à mente no processo de ‘decodificação’ dos estímulos mecânicos recebidos pelo corpo e na conseqüente formação dos conteúdos mentais ou ideias correspondentes pela mesma. Tem-se aí, me parece, mais evidências para se sugerir a rejeição das críticas de Leibniz e Espinosa à suposta ‘ideia-quadro’ cartesiana.

Na sequência da mesma passagem da *Dioptrique*, Descartes apresenta seu entendimento acerca de como se realiza o processo de percepção-representação, isto é, como o que é material e exterior pode ser exibido no interior de um substrato imaterial, como o é a mente. Para levar a cabo sua demonstração, Descartes postula o decisivo conceito de ‘instituição da natureza.’, que parece de certo modo ser uma antecipação da noção de ‘harmonia pré-estabelecida’ de Leibniz. Eis o que ele diz para explicar a relação entre o corpóreo e o espiritual à ocasião da percepção sensível: “[...] são os movimentos dos quais ela [a imagem no cérebro] é composta, que, agindo diretamente sobre nossa alma, na medida em que ela está unida a nosso corpo, são *instituídos pela Natureza*⁷⁹ para fazer que ela tenha essas sensações⁸⁰” (DESCARTES, AT 6, p. 130). Assim, se há alguma ‘imagem’ envolvida no processo de percepção, esta se reduz aos movimentos dos quais a mesma é composta, ou seja, seria uma espécie de ‘estrutura imagética de movimentos’, os quais de modo algum se assemelham ao conteúdo representacional que lhes está associado, embora essa mesma ‘imagem de movimentos’ esteja sem nenhuma dúvida fornecendo a ‘ocasião’ para que a alma forme ou produza a ideia que lhe corresponde, em virtude justamente da ‘instituição da natureza’⁸¹. Em outras palavras, trata-se de uma ‘imagem’ resultante da estimulação mecânico-geométrica recebida pelos órgãos sensoriais do mundo exterior e transmitidas até o cérebro através dos nervos. Todo esse processo que envolve os órgãos corpóreos-materiais é, como em Hobbes, produzido pelo movimento local. Portanto, trata-se de um processo puramente físico-fisiológico. Assim,

⁷⁹ Itálico meu.

⁸⁰ “[...] ce sont les mouvemnts par lesquels elle est composée, qui, agissant immédiatement contre nôtre âme, d’autant qu’elle est unie à nôtre corps, sont institués de la Nature pour lui faire avoir de tels sentiments”.

⁸¹ No capítulo 4, retomo as discussões acerca da instituição da natureza e sua relação com a harmonia pré-estabelecida de Leibniz.

aquela imagem que Leibniz e Espinosa julgavam ser a cópia ou ‘ideia-quadro’ do objeto da percepção não é outra coisa senão a resultante de uma estimulação mecânica⁸².

Por outro lado, a postulação de uma ‘instituição da natureza’, estabelecida por Deus, mediando a relação entre o corpo e a alma no processo de percepção para ‘fechar’ o profundo *gap* que o dualismo de substâncias instituiu na filosofia de Descartes entre aquilo que é material e aquilo que é espiritual, parece ser uma forte indicação no sentido de que Descartes, ao contrário de Hobbes, estava de pleno acordo com uma opinião expressa por Leibniz no parágrafo 17 da *Monadologia*, segundo a qual “[...] a percepção e aquilo que depende dela é inexplicável [apenas] por processos [*raisons*] mecânicos, isto é, pelas figuras e pelos movimentos⁸³” (LEIBNIZ, 1974, p. 706). Essa opinião leibniziana parece ser antecipada na *Dioptrique* quando Descartes afirma que “[...] é a mente que sente e não o corpo⁸⁴” (DESCARTES, AT 6, p. 109). Ou seja, a percepção não se limita ou se esgota nos processos mecânicos. Para sustentar essa tese, Descartes apresenta a seguinte justificativa: “Nós vemos que, quando ela [a alma] se encontra em êxtase ou em profunda contemplação, todo o corpo permanece sem sensação, ainda que haja diversos objetos que o afetem⁸⁵” (DESCARTES, AT 6, p. 109). Logo, em acordo com Leibniz e em oposição a Hobbes, Descartes sustenta que os movimentos e as figuras dos objetos, como ele afirma nas *Notae in programma quoddam*⁸⁶ (“Observações sobre um certo panfleto”), são apenas a ‘ocasião’ para que a mente, em virtude da ‘instituição da natureza’, forme as ideias e não a ‘causa eficiente’ destas. Segundo Descartes, a ‘causa eficiente’ das ideias é a própria mente, através de sua ‘faculdade de pensar’, sua capacidade inerente de representação. Logo, a crítica de Leibniz à explicação rigorosamente mecanicista-materialista da percepção talvez pudesse ser dirigida a alguém como Hobbes, mas com certeza não a Descartes (lido e interpretado acuradamente, claro).

⁸² Por outro lado, um outro problema, que será abordado abaixo, emerge a partir dessas explicações que distinguem a estimulação mecânica da representação mental, qual seja, o problema dos *qualia*, como veremos abaixo. A palavra *sentiment* empregada na passagem por Descartes será o simbolo disto, como testemunhará o pensamento do principal defensor da teoria dos *qualia* no século XVII: Malebranche.

⁸³ “la perception et ce qui en dépend est inexplicable par des raisons mécaniques, c’est-à-dire par les figures et par les mouvements”.

⁸⁴ “[...] c’est l’âme qui sent, et non le corps”.

⁸⁵ “on voit que, lorsqu’elle [l’âme] est divertie par une extase ou forte contemplation, tout le corps demeure sans sentiment, encore qu’il ait divers objets qui le touchent”.

⁸⁶ “Não porque essas coisas [os objetos sensíveis] enviaram as próprias [ideias] através dos órgãos dos sentidos à nossa mente, mas, todavia, porque enviaram algo que lhe [à mente] deu ocasião para formá-las [as ideias] nesse momento preferencialmente do que em outro através de sua faculdade inata / non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensuum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas” (DESCARTES, AT 8 B, p. 359).

Por conseguinte, de acordo com Descartes, a atividade perceptiva da alma que produz as sensações parece ser algo semelhante a um processo de ‘decodificação’, ‘instituído pela natureza’ (Deus), realizado por ela quando em presença dos “movimentos dos quais [a imagem no cérebro] é composta”. O conteúdo mental resultante desse processo, a ideia, é, ao mesmo tempo, distinto da estimulação mecânica que ocorre no cérebro, sem, no entanto, deixar de corresponder – ou ‘expressar’, como diria Leibniz – àquela mesma estimulação, visto que há uma ‘relação nomológica psicofísica’ entre ambas. Assim, as concepções fisiológicas acerca da visão articuladas na *Dioptrique* constituem não apenas um ataque ao intromissionismo escolástico, pois não há transmissão de espécies sensíveis, mas também uma resposta antecipada à concepção da ‘ideia-quadro’ atribuída por Leibniz e Espinosa a Descartes, pois a percepção não envolve imitação ou cópia, algo que seria impossível nos termos do dualismo de substâncias cartesiano. Todas essas concepções parecem estar sintetizadas nas *Notae in Programma quoddam*, texto no qual parece encontrar-se uma rejeição epistemológica das espécies intencionais através da postulação de uma versão disposicional do inatismo, como veremos a seguir.

Além de ter rejeitado as espécies intencionais tanto de uma perspectiva físico-fisiológica (*Dioptrique*), quanto de uma perspectiva metafísica (*Meditações*), como foi discutido acima, julgo que também possa ser encontrada em Descartes a rejeição da teoria da percepção escolástica a partir de uma perspectiva epistemológica. Essa terceira proposta de rejeição das espécies intencionais teria sido apresentada principalmente no texto apologético⁸⁷ *Notae in programma quoddam*⁸⁸ (“Observações sobre um certo panfleto”), onde, ao se referir às espécies intencionais, Descartes afirma que “[...] eu, mais do que qualquer outro, sou alheio a esse instrumento supérfluo das entidades

⁸⁷ É contra um dos muitos seguidores que teve na segunda metade do século XVII que Descartes escreve as *Notae in programma quoddam*. Entretanto, antes de se ver obrigado a escrever esse texto apologético contra Henry le Roy ou Henricus Regius (1598-1679), professor de medicina na Universidade de Utrecht, na atual Holanda – nesse país, ao contrário da França, o cartesianismo tinha sido relativamente bem sucedido em seu processo de institucionalização universitária –, Descartes o saudava como um de seus melhores discípulos, ao ponto de reconhecer nos ensinamentos daquele sua própria doutrina. Com efeito, os cursos de medicina de Regius se baseavam na fisiologia mecanicista de Descartes, a exemplo da explicação da circulação do sangue e do funcionamento do coração. Todavia, quando se tratava de ‘questões metafísicas’, como no caso de seu panfleto acerca da *Explicação da mente humana ou da alma racional, onde explica-se o que ela é e o que pode ser*, Regius aparentemente pretendia defender concepções próprias, se afastando demasiadamente das concepções defendidas pelo mestre. É, portanto, para corrigir os equívocos divulgados por um autor que poderia ser facilmente tomado por um ‘cartesiano’ que Descartes decide escrever as *Notae*.

⁸⁸ Doravante apenas *Notae*.

escolásticas⁸⁹” (DESCARTES, AT 8B, 366). Nesse texto, ao mesmo tempo em que desenvolve uma teoria da percepção que se opõe diretamente à versão tradicional baseada em Aristóteles, Descartes articula uma concepção disposicional do inatismo que parece preannunciar alguns dos argumentos que serão empregados por Leibniz no prefácio aos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* visando responder às críticas empiristas de Locke à doutrina das ideias inatas.

No texto das *Notae*, Descartes retoma aquela crítica ao empirismo desenvolvida na Primeira Meditação, mas visa, dessa vez, enfatizar o protagonismo da mente no processo de percepção. Sua intenção é, pois, de se opor a todos aqueles que julgam que todo nosso conhecimento é integralmente proveniente do mundo sensível exterior, “como se a faculdade de pensar nada pudesse realizar por ela mesma e nunca pense ou perceba nada exceto o que recebe da observação das coisas ou da tradição, isto é, dos sentidos⁹⁰” (DESCARTES, AT 8B, p. 358). Com base nos resultados de suas pesquisas sobre a luz e a visão apresentados em sua *Dioptrique*, Descartes sustenta que “[...] qualquer um que corretamente observe até onde a capacidade de nossos sentidos se estende e o que é precisamente que pode através dos sentidos chegar à nossa faculdade de pensar deve admitir que eles [os sentidos] não nos apresentam as ideias das coisas tal como nós as formamos pelo pensamento⁹¹” (DESCARTES, AT 8B, 358). Qual seria esse objeto que se apresenta aos sentidos que difere de sua representação mental? Com que tipo de material lidam os sentidos exatamente? Em se tratando de órgãos corpóreos, os sentidos não podem ter como objeto nenhuma outra coisa senão a extensão, isto é, a matéria tridimensional e o movimento desta. Por essa razão, derivada da natureza dos órgãos da sensação e de seu objeto, Descartes vai defender que “[...] não há nada em nossas ideias que não seja inato à mente ou à faculdade de pensar, exceptuando-se apenas essas circunstâncias que se referem à experiência: a saber, que julguemos que essas ideias que agora temos presentes em nosso pensamento refiram-se a certas coisas situadas fora de nós⁹²” (DESCARTES, AT 8B, p. 358). Ou seja, “não há nada em nossas ideias que não

⁸⁹ “[...] me magis quam quenquam alium ab ista supervacua entitatum scholasticarum supellectille esse alienum”.

⁹⁰ “tanquam, si facultas cogitandi nihil possit per se praestare, nihilque unquam percipiat vel cogitet, nisi quod accipit a rerum observatione vel traditione, hoc est, a sensibus”.

⁹¹ “[...] quisquis recte advertit, quousque sensus nostri se extendant, et quidam sit praecise, quod ab illis ad nostram cogitandi facultatem potest pervenire, debeat fateri, nullarum rerum ideas, quales eas cogitatione formamus, nobis ab illis exhiberi”.

⁹² “[...] nihil sit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant: quod nempe judicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostrae praesentes, ad res quasdam extra nos positas referri”.

seja inato à mente ou à faculdade de pensar”, porque o conteúdo representativo das ideias, ao contrário do que defendiam os empiristas escolásticos por meio de suas espécies, não provem do meio externo à mente – trata-se, na verdade, de algo intrínseco ou imanente a esta (tal como no caso da substância monádica de Leibniz).

Descartes torna tudo isso manifesto na passagem a seguir, na qual articula com precisão a via epistemológica para a rejeição do intromissionismo escolástico, apresentando, ao mesmo tempo, uma resposta à crítica da ideia-quadro e à passividade da mente. A rejeição do intromissionismo escolástico é expressa da seguinte maneira: “não que essas coisas [i. e., os objetos do mundo sensível] tenham enviado aquelas ideias à nossa mente através dos órgãos dos sentidos [...]”⁹³ (DESCARTES, AT 8B, p. 359). Para Descartes, ao contrário dos escolásticos, não são conteúdos representacionais ou espécies intencionais, isto é, as próprias qualidades, que, partindo dos objetos, são transmitidas ao sujeito da percepção. De acordo com sua concepção mecanicista da natureza, “certamente nada sobrevém à nossa mente dos objetos externos através dos sentidos, além de certos movimentos corpóreos [...]; mas certamente nem os próprios movimentos, nem as figuras provenientes deles são concebidas por nós tal como são formados nos órgãos dos sentidos, como eu amplamente expliquei na *Dioptrique*^{94,95} (DESCARTES, AT 8B, p. 359). Em termos lapidares, isto significa que, embora estejam envolvidas em uma relação de ‘causa e efeito’, não há ‘imitação’, nem ‘cópia’ nesse processo, visto que “[...] as ideias [...] não têm nenhuma semelhança com os movimentos corpóreos⁹⁶” (DESCARTES, AT 8B, 359) que supostamente estariam em sua origem ou as teriam produzido. Portanto, o sujeito da percepção recebe algo do objeto que, na verdade, não corresponde, isto é, que não é semelhante, à representação que será produzida desse mesmo objeto pela mente.

Como, então, apesar dessa disparidade entre o objeto sensível e sua representação mental, Descartes explica o processo de percepção? Para ele, a percepção ocorre porque os objetos “[...] enviaram algo que deu à mente a ocasião para formá-las [as ideias] através de sua faculdade inata nesse momento preferencialmente do que em outro⁹⁷” (AT 8B, 359). Esse ‘algo’ que foi enviado à mente, como dito acima, refere-se a ‘certos

⁹³ “non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensuum immiserunt [...]”.

⁹⁴ “Quippe nihil ab objectis externis ad mentem nostram per organa sensuum accepit, praeter motus quosdam corporeos [...]; sed ne quidem ipsi motus, nec figurae ex iis ortae, a nobis concipiuntur, quales in organis sensuum fiunt, ut suse in *Dioptrica explicui*”.

⁹⁵ A referência de Descartes se encontra no Discurso 4 da *Dioptrique* (cf. DESCARTES, AT 6, p. 109-114)

⁹⁶ “[...] ideae [...] nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent”.

⁹⁷ “[...] aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas”.

movimentos corpóreos’ Ora, se esses movimentos que os objetos da percepção transmitem não são semelhantes ao seu conteúdo representacional, como é possível que ainda assim a mente possa formar ideias correspondentes a esses mesmos objetos? Eis a razão disto, segundo Descartes: “[...] As próprias ideias das figuras e dos movimentos nos são inatas⁹⁸. E tanto mais devem ser inatas as ideias da dor, dos sons, das cores e de coisas similares, para que nossa mente possa as representar à ocasião de alguns movimentos corpóreos⁹⁹” (DESCARTES, AT 8B, 359). Assim, de acordo com Descartes, a disparidade ontológica entre objeto e ideia constitui uma evidência de que esta última é parte estruturante da mente, ou seja, é inata: “Com efeito, nunca escrevi ou julguei que a mente carece de ideias inatas que sejam algo diferente de sua faculdade de pensar¹⁰⁰” (AT 8B, 357). Logo, se as ideias inatas equivalem ou são idênticas à faculdade de pensar, a própria existência desta é condição suficiente para que as espécies intencionais se tornem entidades teoricamente desnecessárias para se explicar o processo de percepção, já que as ideias serão resultantes da atividade ‘interna’ da mente em resposta à estimulação mecânico-geométrica recebida nos órgãos da sensação pelos movimentos corpóreos.

⁹⁸ Eis como Descartes caracteriza, também nas *Notae*, sua concepção de ‘inato’: “[‘Inato’ aqui é entendido] no mesmo sentido em que dizemos que a generosidade é inata a algumas famílias e a outras, algumas doenças, como a gota e o cálculo renal: não que as crianças dessas famílias padeçam dessas doenças no útero da mãe, mas que nasçam com uma certa disposição ou faculdade para contraí-las / Eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam, alias vero quosdam morbos, ut podagram, vel calculum: non quod ideo istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos” (DESCARTES, AT 8B, p. 358). Ou seja, Descartes entende o inato como uma potencialidade, faculdade ou disposição inerente à mente para a exibição de conteúdos representacionais à ocasião de certos estímulos corpóreos. Trata-se, me parece, da antecipação da proposta leibniziana do inato presente no prefácio aos *Novos Ensaios*.

⁹⁹ “[...] ipsas motuum et figurarum ideas nobis esse innatas. Ac tanto magis innatae esse debent ideae doloris, colorum, sonorum, et similibum, ut mens nostra possit, occasione quorundam motuum corporeorum, sibi eas exhibere”.

¹⁰⁰ “Non enim unquam scripsi vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi”.

CAPÍTULO 2

2.1 O mecanicismo cartesiano contra a ontologia hilemórfica

Uma das razões principais que levou Descartes a rejeitar a teoria da percepção escolástica reside em suas pesquisas acerca dos mecanismos fisiológicos do corpo humano envolvidos na mesma, algo que era em grande medida desprezado na tradição peripatética (cf. FORLIN, 2005, p. 280). Com efeito, a postulação das espécies intencionais, entidades portadoras da imagem e das qualidades fenomênicas dos objetos da sensação, reduzia em larga medida a necessidade de se teorizar a respeito dos mecanismos fisiológicos em operação quando da percepção do mundo exterior. Ora, em que se baseia exatamente essa afirmação de que o ‘aspecto fisiológico’ distinguiria a teoria da percepção cartesiana daquela propugnada pelos filósofos escolásticos? Trata-se de uma importante consequência da ontologia mecanicista proposta pelo filósofo francês visando substituir a ontologia tradicional herdada de Arisóteles. Nessa ‘substituição de ontologias’ talvez se encontre a ruptura mais dramática de Descartes com o pensamento escolástico, dado que sua proposta consistia em conceber o mundo físico como um ‘grande engenho mecânico’, no qual tudo o que não fosse integralmente material estaria excluído. Segundo essa proposta mecanicista, todos os seres da natureza são constituídos apenas por propriedades geométricas derivadas da extensão material. Consequentemente, a totalidade dos fenômenos envolvendo esses mesmos seres seriam explicados a partir de procedimentos rigorosamente geométricos e, por conseguinte, quantificáveis. É precisamente isto o que Descartes afirma no artigo 188 da quarta e última parte dos *Princípios da filosofia*: “[...] até aqui descrevi essa terra e todo o mundo visível em geral como se fosse apenas uma máquina, nada considerando nele além das figuras e dos movimentos¹⁰¹” (DESCARTES, AT 8, p. 315).

É, pois, nesse novo cenário ontológico estritamente materialista, que o aspecto fisiológico do corpo humano passa a desempenhar um papel central no processo de percepção. Tendo a natureza, tal como concebida por Descartes, sido ‘geometrizada’, esta se encontrava então destituída de qualquer ‘forma substancial’, perdendo, por isso, a capacidade de produzir as espécies intencionais que transportavam até nossos sentidos as

¹⁰¹ “[...] hactenus hanc Terram, totumque adeo hunc mundum aspectabilem, instar machinae descripsi, nihil praeter figuras et motus in eo considerans”.

propriedades ou ‘qualidades reais’ dos objetos percebidos¹⁰². Doravante, com o advento da ontologia materialista de Descartes e o consequente ‘desencantamento da natureza’, a sensação deverá ser explicada apenas com recurso às propriedades geométricas do objeto que estaria na sua origem. Esse objeto ou corpo extenso, por sua vez, só é capaz de produzir a sensação por meio da interação direta e imediata sobre outro corpo extenso. Dado que a percepção, enquanto consciência de algo, é, por sua vez, um processo psicológico, é requerido adicionalmente a existência de seres dotados de faculdades mentais capazes de decodificar, em representação intelectual, a estimulação mecânica recebida pelo corpo. Esse outro corpo extenso no qual a percepção se produzirá será necessariamente um corpo extenso humano, o qual é composto por uma série de órgãos sensoriais igualmente extensos e uma alma imaterial, onde ocorre a fase final do processo de percepção e representação do mundo exterior. Assim, parece ficar clara a razão pela qual, no âmbito da ontologia mecanicista cartesiana, deve-se introduzir a consideração da fisiologia do corpo humano, a qual se reduz, em última instância, à inescapável interação entre corpos extensos, via ‘movimento local’, para explicar o processo perceptivo.

Desse modo, os problemas que Descartes encontra na teoria da percepção escolástica, com claras repercussões na fisiologia do corpo humano, são oriundos da diferença entre a ontologia adotada por ele e a daqueles que seguiam as concepções de Aristóteles. Em minha interpretação, como ficará mais claro na sequência, trata-se mais especificamente de um problema de base que concerne à rejeição da ontologia hilemórfica e que vai consequentemente resultar na rejeição das qualidades reais e das espécies intencionais. Descartes, ao rejeitar a ontologia hilemórfica e a substituir pela ontologia mecanicista, obtém como resultado desse procedimento a distinção *avant la lettre* entre ‘qualidades primárias e secundárias’¹⁰³ e , visando sua aplicação à filosofia natural, desdobra a partir dela algumas conclusões pioneiras acerca dos processos de percepção humana. Situando-se, assim, dentro daquele programa de reformas ontológicas e metodológico-epistêmicas que será designado de Revolução Científica, Descartes se

¹⁰² Como muito bem afirmado pelo cartesiano Nicholas Malebranche no Esclarecimento XV de sua *Recherche de la Verité*, “[...] as qualidades reais e as formas substanciais [...] exprim[e]m claramente e sem equívocos as mudanças que os filósofos [escolásticos] supõem acontecer em todos os momentos pela força das causas segundas” (MALEBRANCHE, 2004, p. 330).

¹⁰³ Ao contrário de Galileu (1564-1642), o primeiro a sugerir na modernidade essa distinção entre ‘qualidades primárias e secundárias’, enquanto um físico que visa estudar apenas os aspectos quantificáveis da natureza, no caso de Descartes, trata-se manifestamente de uma consequência de sua metafísica dualista, que diferencia rigorosamente as propriedades que se aplicam exclusivamente à substância pensante (*res cogitans*) ou mente e as propriedades que se aplicam exclusivamente à substância material (*res extensa*) ou corpo.

encarrega da tarefa de substituir o ‘paradigma das formas ambulantes’, decorrente da ontologia hilemórfica, pelo ‘paradigma da matéria em movimento’.

Embora algo que possa ser chamado de ‘ataque ao hilemorfismo’ só tenha sido realizado pela primeira vez, ainda que de forma ‘indireta’¹⁰⁴, nas *Meditações de filosofia primeira* (1641) através do projeto ontológico dualista, isto é, com a proposta da distinção real entre o ‘corpo/matéria’ e a ‘alma/forma’ e seu estabelecimento como substâncias totalmente independentes uma da outra, o ataque direto e explícito às qualidades ou acidentes reais¹⁰⁵, por outro lado, parece acompanhar Descartes desde seus primeiros estudos de filosofia natural segundo o modelo corpuscular-mecanicista. Ou seja, antes de ser rejeitado pela *via metaphysica*, com o recurso ao procedimento da ‘dúvida metódica’, que vai resultar no dualismo substancial, o hilemorfismo já vinha sendo gradativamente enfraquecido pela *via physica-naturalis*¹⁰⁶. Assim, antes de atacar o modelo ontológico aristotélico em sua raiz, o primeiro foco imediato da crítica de Descartes serão as qualidades ou acidentes reais, que serão eliminados *pari passu* com o desenvolvimento da aplicação dos procedimentos explicativos mecanicistas aos fenômenos naturais.

Nesse cenário de oposição ao hilemorfismo, qual seria a importância de se considerar o ataque às qualidades ou acidentes reais para o processo de rejeição das espécies intencionais, isto é, do intromissionismo escolástico? A superação da teoria das espécies intencionais parece estar diretamente associada à refutação das qualidades reais, uma vez que estas, correspondendo às propriedades sensíveis dos objetos, seriam aquilo que é transmitido e recebido através do processo de ‘imutação espiritual’ teorizado por Aquino. A imutação refere-se ao processo de transmissão-recepção da qualidade real através da espécie intencional, ou seja, esta seria o ‘vetor’ daquela. Assim, trata-se de

¹⁰⁴ Digo ‘indireta’, pois Descartes não tematiza expressamente o ataque ao hilemorfismo, embora estivesse *prima facie* evidente a qualquer leitor – e isso as *Objecções* comprovam – que Aristóteles era abertamente o foco de toda a argumentação. Este me parece ser claramente o objetivo de se realizar uma distinção real entre mente e corpo. Em uma de suas cartas enviada a Mersenne (28/01/1641), Descartes dá vazão aos verdadeiros propósitos de sua metafísica: “[...] Eu vos direi, entre nós, que essas seis *Meditações* contêm todos os fundamentos de minha Física. Mas, por favor, não o digais a ninguém, pois aqueles que prestigiam Aristóteles talvez dificultem mais sua aprovação; eu espero que aqueles que as leiam se acostumem insensivelmente com os meus princípios e reconheçam sua verdade antes de perceberem que eles destroem os de Aristóteles / [...] je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique. Mais il ne le faut pas dire, s’il vous plaît; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver; et j’espère que ceux qui les liront s’accoutûmeront insensiblement à mes principes et en reconnaîtront la vérité avant que de s’apercevoir qu’ils détruisent ceux d’Aristote” (DESCARTES, AT 3, pp. 297-8).

¹⁰⁵ ‘Qualidades ou acidentes reais’ referem-se, *grosso modo*, àquelas características fenomênicas dos objetos que os autores associados ao projeto mecanicista classificam como propriedades da mente (cor, odor, som, calor, etc.). Isto é, são as futuras ‘qualidades secundárias’.

¹⁰⁶ Cf. GILSON (1951), especialmente pp. 141-184.

uma qualidade real em relação ao objeto ou corpo ao qual ela originalmente pertence enquanto propriedade e de uma espécie intencional quando aquela mesma entidade é transmitida e, em seguida, recebida pelos órgãos da sensação do sujeito da percepção e assimilada por seu intelecto. Por conseguinte, quando se pretende fazer uma descrição ontológica da realidade em termos escolásticos, falar-se-á das qualidades reais dos entes, ao passo que, em se tratando de questões epistemológicas, far-se-á menção às espécies intencionais.

Ao propor em suas obras sobre filosofia natural anteriores às *Meditações*¹⁰⁷ um modelo explicativo alternativo calcado nos pressupostos mecanicistas para substituir o modelo escolástico baseado na ‘imutação’ das qualidades reais, Descartes estaria ‘pré-metafisicamente’ preparando, por meio do estudo dos fenômenos naturais sem recurso a qualquer ‘poder’ ou ‘faculdade’ intrínsecos aos corpos, o caminho para uma futura ruptura com o hilemorfismo escolástico que seria empreendida através da proposta do dualismo de substâncias desenvolvida nas *Meditações*. Em outras palavras, Descartes primeiro mostrou, em seus trabalhos de física, como os fenômenos naturais poderiam ser explicados exclusivamente pelo recurso à matéria extensa e seus modos (movimento, figura, grandeza); depois, nas *Meditações*, através da ‘distinção real’ entre mente e corpo, tentou defender metafisicamente como a matéria extensa poderia ser expurgada das formas substanciais e acidentais reais que lhe eram atribuídas pela ontologia escolástica.

De acordo com a leitura que Descartes faz da ontologia escolástica, as qualidades ou acidentes reais seriam entidades dotadas de existência própria e que, muito embora se associem a outras substâncias, não estabelecem com elas uma relação de mútua dependência. Esta seria, para Descartes, a razão desses acidentes serem designados de ‘reais’ ou *realis*, termo derivado de *res*, que indica uma coisa realmente dotada de existência independente de qualquer outro substrato ou simplesmente uma ‘substância’, ainda que sua função seja a de caracterizar ou qualificar uma outra substância. Dessa interpretação, que é claramente um subproduto da ontologia substância-atributo-modo que o próprio Descartes elaborou a partir das *Meditações*, segue-se a seguinte condenação da ontologia escolástica, apresentada nas Sextas Respostas: “[...] É totalmente contraditória a postulação de acidentes reais, porque o que quer que seja ‘real’ pode existir separadamente de todo outro sujeito; porém, o que quer que seja que pode existir assim

¹⁰⁷ *Le monde ou traité de la lumière, Traité de l’homme, Dioptrique*, obras que datam da década de 1630.

separadamente, é uma substância, não um acidente¹⁰⁸” (DESCARTES, AT 7, p. 434). Em outras palavras, a partir do ponto de vista se sua ontologia, Descartes enxerga na expressão ‘acidente real’ uma contradição em termos, visto que, para ele, aquilo que é ‘acidente’ não pode ser ‘real’ e aquilo que é ‘real’ não pode ser ‘acidente’. Com efeito, na filosofia cartesiana, o que é ‘real’ é a substância e o ‘acidente’ corresponde ao ‘modo’. Assim, um ‘acidente real’ seria, de acordo com a ontologia de Descartes, uma substância que se associaria a uma outra substância para qualificá-la (um ‘modo substancial’), o que implica em uma ‘impossibilidade metafísica’.

Em conformidade com a ontologia hilemórfica dos escolásticos, apenas a transmissão, por exemplo, da ‘forma’ da cor, segundo o processo de ‘imutação espiritual’, como descrito acima por Aquino, permitiria que um corpo colorido fosse visto por um ser dotado do sentido da visão. Em outras palavras, é necessário que a qualidade ou acidente passe de uma substância para outra através de uma ‘forma’ ou ‘espécie sensível’. Com efeito, novamente nas Sextas Respostas, Descartes afirma que, “[...] a principal razão que levou os Filósofos [escolásticos] a postular os acidentes reais foi terem considerado que sem eles as percepções dos sentidos não poderiam ser explicadas [...]”¹⁰⁹ (DESCARTES, AT 7, p. 434-5). Por outro lado, ainda nas Sextas Objeções, agora de acordo com a ontologia mecanicista de Descartes, “[...] visto que toda sensação se produz pelo [con]tato [*tatu*], nada pode ser sentido além da superfície dos corpos; porém, se os acidentes reais existem, eles devem ser algo diferente dessa superfície, que nenhuma outra coisa mais é do que um modo; portanto, se eles existem, não podem ser sentidos¹¹⁰” (DESCARTES, AT 7, p. 434). Ou seja, a restrição da percepção à ocorrência do movimento local entre superfícies, que são modos das substâncias corpóreas, exclui, segundo Descartes, a possibilidade de haver acidentes ‘reais’, já que estes não se enquadram no modelo de percepção mecanicista. Por conseguinte, de acordo com os ditames da ontologia mecanicista (e com o dualismo substancial) de Descartes, as qualidades sensíveis não podem ser concebidas como (acidentes) ‘reais’, isto é, como dotadas de existência independente de um substrato, nem tampouco como ‘modos’ da substância extensa, mas somente como ‘modos’ da substância pensante.

¹⁰⁸ “[...] Omnino repugnat dari accidentia realia, quia quicquid est reale, potest separatim ab omni alio subjecto existere; quicquid autem ita separatim potest existere, est substantia, non accidens”.

¹⁰⁹ “[...] praecipua ratio quae movit Philosophos ad ponenda accidentia realia fuit quod putarint sine illis sensuum perceptiones explicari non posse [...]”.

¹¹⁰ “[...] cum omnis sensus tactu fiat, nihil praeter superficiem corporum potest sentiri; atqui, si quae sint accidentia realia, debent esse quid diversum ab ista superficie, quae nihil aliud est quam modus; ergo, si quae sint, non possunt sentiri”.

Vejamos, então, em que consiste precisamente o programa mecanicista que vai permitir a Descartes, como ele mesmo diz nas Sextas Objeções, “[...] rejeitar [...] a realidade dos acidentes¹¹¹” (DESCARTES, AT 7, p. 464).

2.2 Os pressupostos mecanicistas da teoria da percepção de Descartes

A motivação teórica que levou Descartes a rechaçar a existência das qualidades e acidentes que seriam transmitidos através das formas ou espécies se deve à postulação da hipótese mecanicista. Esse fato pode ser constatado sobretudo na rejeição da ontologia hilemórfica de Aristóteles que foi adotada pelos filósofos escolásticos para a explicação dos fenômenos concernentes ao mundo físico-natural. Em substituição à concepção hilemórfica e finalista da natureza defendida pelos peripatéticos, Descartes propõe que a totalidade do universo – tanto o mundo ‘sub-lunar’, quanto o mundo ‘supra-luar’ - é constituída apenas por um único e singular elemento. No *Le Monde* (1633), obra na qual elabora pela primeira vez sua física mecanicista, ao invés dos quatro elementos, que compunham as substâncias terrestres, e o éter, elemento dos corpos celestes, segundo a concepção aristotélica, Descartes sustenta que todo o universo é constituído por um único tipo de matéria, a qual é inerte, homogênea e qualitativamente indiferenciada (DESCARTES, AT 11, p. 31-36). Nesse novo universo, estruturado exclusivamente pelas leis da mecânica e da geometria, os limites de cada corpo é determinado pelo movimento relativo dos corpos adjacentes e qualquer variação em suas propriedades ocorre em função da grandeza, do movimento e da figura da matéria desse mesmo corpo. É com essa noção de matéria que Descartes se propõe a explicar a formação e o comportamento do corpos celestes, bem como todas as funções e comportamentos dos animais. Entre essas ‘funções animais’ que Descartes pretende explicar através dessa nova concepção de matéria, se inclui naturalmente o processo de percepção humana. Assim, ao propor, através dessa nova concepção de matéria, que se limita à tridimensionalidade da extensão¹¹², uma nova ‘imagem de natureza’, que opera conforme um engenho mecânico, Descartes foi levado igualmente a propor uma nova ‘imagem de ciência’¹¹³, isto é, a

¹¹¹ “[...] Ad accidentium [...] realitatem explodendam”.

¹¹² “[...] concebamo-la como um verdadeiro corpo, perfeitamente sólido, que preenche igualmente todos os comprimentos, larguras e profundidades desse grande espaço / [...] concevons-la comme un vrai corps, parfaitement solide, qui remplit également toutes les longueurs, largeurs, et profondeurs, de ce grand espace [...]” (DESCARTES, AT 11, p. 33).

¹¹³ Sobre as imbricações entre as ‘imagens de natureza’ e as ‘imagens de ciência’ na história da filosofia e da ciência, cf. ABRANTES (2016).

propor uma nova estrutura explicativa para esta, a qual afetaria naturalmente a maneira pela qual a atividade perceptiva humana era compreendida.

Antoine Arnauld (1612-1696), em suas Quartas Objeções às *Meditações*, explica com exatidão, devido a sua leitura prévia da *Dioptrique*, como se articula a ontologia mecanicista da qual deriva a teoria da percepção daquele que, ao lado de Santo Agostinho, será um de seus ‘mentores’ intelectuais: “Descartes considera que não existe qualidades sensíveis [nos corpos], mas apenas os vários movimentos dos corpúsculos¹¹⁴ adjacentes a nós, pelos quais percebemos aquelas impressões variadas que designamos de cor, sabor, odor, de modo que resta [na natureza] apenas figura, extensão e movimento¹¹⁵” (DESCARTES, AT 7, p. 217). Portanto, segundo Arnauld, as qualidades sensíveis, que são supostamente percebidas como existentes nos corpos, são produzidas e, conseqüentemente, redutíveis às qualidades primárias daqueles; entretanto, as próprias qualidades sensíveis não estão presentes nos corpos, isto é, não são modos (ou ‘acidentes reais, na terminologia escolástica) da *res extensa*, já que aqueles são constituídos apenas pelos “vários movimentos dos corpúsculos” e a natureza como um todo não é mais que “figura, extensão e movimento”. Eis enunciada, ainda que nem Arnauld, nem Descartes utilize a expressão, a clássica distinção entre ‘qualidades primárias’, propriedades às quais se reduzem toda a natureza, e ‘qualidades secundárias’, conteúdo da mente referente à percepção e representação do mundo exterior.

As palavras de Arnauld são confirmadas por Descartes nos *Princípios de filosofia* (1644). De fato, no artigo 198 da parte IV, reforçando a tese segundo a qual as qualidades secundárias são redutíveis às qualidades primárias, pois haveria entre essas mesmas qualidades uma espécie de ‘correlação nomológica’¹¹⁶, Descartes afirma que “essas propriedades dos objetos externos que designamos pelo nome de luz, calor, odor, sabor, som, cor, frio [...] outra coisa não são do que as várias disposições desses objetos que fazem que nossos nervos possam ser movidos de várias maneiras¹¹⁷” (DESCARTES, AT

¹¹⁴ Eis como Descartes, na carta a Ciermans, de 23 de março de 1638, define os ‘corpúsculos’: “[...] Os corpúsculos [...] não são outra coisa senão as pequenas partes [*particulae*] dessa matéria, com a qual todos os espaços translúcidos são plenos / [...] Corpuscula [...] nihil aliud sint quam particulae eius materiae, qua spatia omnia translucida replentur” (DESCARTES, AT 2, p. 73).

¹¹⁵ “Qualitates sensiles nullas esse putat Vir C.[artesius], sed tantummodo varias corpusculorum nobis adjacentium motiones, quibus varias illas impressiones percipimus, quas deinde coloris, saporis, odoris nominibus appellamus. Restant ergo figuras, extensio et mobilitas”.

¹¹⁶ Trata-se da ‘instituição da natureza’, que já foi mencionada no capítulo 1 e que voltará a ser discutida no capítulo 4.

¹¹⁷ “Ea, quae in objectis externis, luminis, coloris, odoris, saporis, soni, caloris, frigoris [...] nominibus indigitamus, quicquam aliud esse quam [...] istorum objectorum varias dispositiones, quae efficiunt ut nervos nostros variis modis movere possint”.

8, p. 322-3). E o quê exatamente seriam as “várias disposições desses objetos que fazem que nossos nervos possam ser movidos de diversas maneiras”? A resposta a essa questão é dada no título do mesmo artigo – trata-se da estrutura mecânico-geométrica dos objetos, mencionada na explicação de Arnauld: “Nós não percebemos nada nos objetos externos além das figuras, grandezas e movimentos dos mesmos¹¹⁸” (DESCARTES, AT 8, p. 321). O artigo 23 da Primeira Parte das *Paixões da Alma* igualmente corrobora as afirmações de Arnauld: ou seja, no que concerne às “percepções que nós referimos aos objetos que estão fora de nós¹¹⁹” (DESCARTES, AT XI, p. 346), nós podemos “[...] sentir apenas os movimentos que são provenientes deles^{120,121}” (DESCARTES, AT XI, p. 346). Assim, ainda no artigo 23 da Primeira Parte das *Paixões da Alma*, em termos um pouco mais alinhados à fisiologia do corpo humano, o ato perceptivo se processa, de acordo com Descartes, da seguinte maneira : “[...] esses objetos, que, ao produzir alguns movimentos nos órgãos dos sentidos exteriores, produzem também movimentos no cérebro por intermédio dos nervos, os quais fazem que a alma os sintam¹²²” (DESCARTES, AT XI, p. 346). Como fica claro nessa última passagem, todos os eventos perceptivos referentes ao mundo exterior e aos órgãos do corpo humano se realizam através do movimento local, isto é, através do contato entre superfícies, pois trata-se da esfera da *res extensa*, a esfera do material e do corpóreo, onde tudo ocorre através de estimulação mecânica, isto é, a causa eficiente, a única aceita por Descartes na explicação dos fenômenos naturais.

Portanto, com o propósito de recusar os acidentes reais, Descartes postulou uma teoria puramente mecânica, a qual teria a função de substituir a teoria intromissionista das espécies intencionais por uma concepção materialista baseada apenas na quantidade de movimento dos corpos. Nesse sentido, ao invés da propagação das espécies portadoras das propriedades sensíveis dos objetos, Descartes se propôs a explicar o fenômeno da percepção (e a natureza em geral) com recurso apenas à grandeza das interações físicas provocadas pelos choques e impactos desencadeados entre os corpos materiais. Logo, em

¹¹⁸ “Nihil a nobis in objectis externis sensu deprehendi, praeter ipsorum figuras, magnitudines et motus”.

¹¹⁹ “perceptions que nous rapportons aux objets qui sont hors de nous”.

¹²⁰ “[...] sentir seulement des mouvements qui viennent d’eux”.

¹²¹ Acerca da proeminência do ‘movimento’ na explicação do processo perceptivo, é importante ter em mente que, embora “todas as demonstrações concernentes à física decorr[a]m dessa ideia de extensão, pensada como atributo principal da matéria, e de seus modos, o movimento e a figura[,] na letra do texto, porém, é o movimento que ganha lugar privilegiado nas explicações a respeito dos corpos e das relações entre os corpos” (LACERDA, 2016, p. 155). A razão disso parece não ser difícil de se compreender: é o movimento da matéria extensa que produz a ‘estimulação’ dos órgãos da sensação e dos nervos por meio do contato entre as superfícies.

¹²² “[...] ces objets, qui, excitant quelques mouvements dans les organes des sens extérieurs, en excitent aussi par l’entremise des nerfs dans le cerveau, lesquels font que l’ame les sent”.

conformidade com essa hipótese mecanicista, se os corpos, que são constituídos exclusivamente pela extensão tridimensional, operam apenas pelos impactos produzidos pelo movimento local, isto é, pelo contato entre superfícies, não seria compreensível de que maneira, a partir apenas dessas propriedades físicas dos corpos, as qualidades sensíveis ou sensações, tal como nós as percebemos, poderiam ser produzidas nos próprios corpos e, em seguida, serem transmitidas até nossos órgãos sensoriais. Em outras palavras, em um universo cartesiano, é impossível que existam acidentes reais, assim como espécies intencionais, visto que, dada a composição do mesmo, torna-se ininteligível como aquelas entidades escolásticas poderiam ser produzidas¹²³.

A partir das discussões realizadas até esse ponto, parece manifesto que a crítica de Descartes à teoria da percepção intromissionista dos escolásticos tem como motivação primeira um profundo desacordo ontológico, o qual foi desencadeado pela confrontação do hilemorfismo escolástico-aristotélico com o mecanicismo. E é precisamente nesse mesmo processo de rejeição do intromissionismo que julgo haver fortes evidências de que, ao se opor à transmissão das espécies intencionais dos objetos para a alma, Descartes estaria talvez se colocando como precursor da mônada ‘sem portas e janelas’ de Leibniz. Por outro lado, parece também ser possível defender, igualmente a partir da consideração da hipótese mecanicista, que Descartes não avançou de modo algum uma concepção de ideia como cópia ou imitação do objeto da percepção, conforme a interpretação ‘pictórica’ ou ‘ideia-quadro’ de Leibniz e Espinosa. Muito pelo contrário, a teoria da percepção de Descartes, que claramente se baseia na noção de ‘dessemelhança’ entre o objeto da percepção, reduzido, conforme sua rigorosa concepção mecanicista, à matéria em movimento, e sua representação mental (a ideia), parece até mesmo ter influenciado a teoria da percepção ‘expressiva’ de Leibniz, visto que a postulação da ‘instituição da natureza’ permite estabelecer uma ‘correlação nomológica’ (uma ‘relação regrada’, diria Leibniz¹²⁴) entre os termos díspares da percepção (objeto e ideia).

¹²³ A única ‘forma’ remanescente no sistema cartesiano é a mente humana, sendo, por isso, apenas ela capaz de produzir aquelas qualidades sensíveis (os ‘modos’ da mente ou ‘qualidades secundárias’, conforme a ontologia cartesiana) que, no modelo hilemórfico dos escolásticos, estavam presentes nos próprios corpos como acidentes reais e eram veiculadas pelas espécies intencionais.

¹²⁴ Segundo o filósofo alemão, como explica um comentador, “[...] a percepção, por ser um modo de expressão, prescinde, rigorosamente falando, de uma relação de imitação ou cópia entre a coisa percebida e a representação que formamos dela; assim como em todas as relações expressivas a percepção mantém uma relação regrada com aquilo que ela exprime, independentemente de haver ou não uma imagem em comum” (KONTIC, 2017, p. 131).

2.3 A hipótese mecanicista cartesiana na teoria da percepção de Leibniz

Um importante elemento associado à rejeição do intromissionismo escolástico por Leibniz e que o coloca, em minha visão, na rota do mecanicismo cartesiano diz respeito justamente aos ‘acidentes ambulantes’, isto é, às propriedades e qualidades que seriam transferidas de uma substância a outra através do processo de ‘imutação’. Além disso, parece que a noção completa de substância e a mônada sem janelas seriam consequências diretas do fato descrito por Leibniz no parágrafo 7, da *Monadologia*, segundo o qual “os acidentes não podem se separar, nem se mover para fora da substância, como faziam outrora as espécies sensíveis dos escolásticos¹²⁵” (LEIBNIZ, 1974, p. 705). A razão disso, para Leibniz, é muito simples:

[...] Nenhum acidente ou modo pode pertencer a duas substâncias. Não há nada tão inconcebível quanto um acidente passando de um sujeito para outro. Não há nenhum modo que esteja simultaneamente em dois sujeitos. A mesma modificação não pode estar em muitos sujeitos ao mesmo tempo. Penso que vós também não aceitaríeis um acidente que estivesse simultaneamente em dois sujeitos, com um pé, por assim dizer, em um e o outro, no outro¹²⁶ (*Apud* MATES, 1984, p. 196-7).

As motivações teóricas que conduziram Leibniz a rejeitar esses ‘acidentes ambulantes’ da tradição peripatética são as mesmas motivações mecanicistas de Descartes, a saber, a rejeição da ação a distância – função que as espécies intencionais realizavam com maestria – e a consequente postulação do movimento local entre superfícies como a única maneira de explicar a interação entre os corpos.

Ao sugerir acima que Descartes talvez teria antecipado a teoria da percepção expressiva de Leibniz, também foi sugerido que Leibniz teria aplicado, em sua teoria da percepção, a hipótese mecanicista proposta por Descartes. Se está suposição estiver correta, uma das principais consequências desse procedimento seria que o filósofo alemão também teria reduzido as qualidades secundárias às qualidades primárias. Com efeito,

¹²⁵ “Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des scholastiques”.

¹²⁶ “[...] no accident or mode can belong to two substances. There is nothing as inconceivable as an accident’s passing from one subject to another. There is no mode that is simultaneously in two subjects. The same modification cannot be in many subjects at the same time. Nor, I think, would you accept an accident that was simultaneously in two subjects, with one foot, as it were, in one and the other in the other”.

apesar de ter criticado vigorosamente a física de Descartes, Leibniz parece, não obstante, ter procurado conciliar certos princípios gerais do mecanicismo do filósofo francês com a física teleológica de Aristóteles. Parece ser precisamente nesse sentido conciliatório, procurando encontrar pontos de convergência entre o pensamento antigo e o moderno, que deve ser lida a afirmação de Leibniz, no capítulo 1, do livro I, dos *Novos Ensaios*, segundo a qual, “[...] as leis da natureza [...] tiram sua origem de princípios superiores à matéria, ainda que, entretanto, tudo se faça mecanicamente na matéria¹²⁷ [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 205). Desse modo, segundo Leibniz, tudo aquilo que está associado à matéria e que dela deriva deve ser explicado com recurso aos princípios mecanicistas. Dentre esses fenômenos associados à matéria que devem ser explicados com recurso aos princípios mecanicistas se encontra naturalmente a percepção sensível ou as sensações humanas.

Essa afirmação de que a percepção sensível deve ser explicada conforme aos preceitos mecanicistas recebe contornos bem definidos na seguinte passagem das *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias*, na qual Leibniz, seguindo, em minha visão, o cânone mecanicista de Descartes, estabelece os elementos fundamentais que constituem o objeto ou referente da percepção sensível: “[...] Ao percebermos as cores ou odores, [...] não percebemos nenhuma outra coisa senão as figuras e os movimentos¹²⁸” (LEIBNIZ, 1974, p. 81). Como se pode constatar, Leibniz sustenta que o que os sentidos (elementos materiais) captam da realidade exterior (material) é apenas a estrutura geométrica (isto é, as figuras ou *figurarum*) e mecânica (isto é, os movimentos ou *motuum*) dos objetos, isto é, as qualidades primárias da matéria. São, portanto, esses elementos mecânico-geométricos os responsáveis pela ocorrência da percepção das cores, dos odores, etc. Logo, parece ficar claro que, também para Leibniz, as qualidades secundárias (cores, odores) são redutíveis às qualidades primárias da matéria (figura, movimento)¹²⁹. Em conformidade com esses termos, parece ser possível concluir, na esteira de Pearce, que “[...] Leibniz endorssa [...] o programa mecanicista, segundo o qual a matéria é a ideia clara e distinta que se encontra na fundação da física e em referência a

¹²⁷ “[...] les loix de la nature [...] tirent leur origine des principes supérieurs à la matière, quoique pourtant tout se fasse mécaniquement dans la matière[...]”.

¹²⁸ “[...] Cum colores, aut odores percipimus, [...] nullam aliam habemus, quam figurarum et motuum perceptionem”.

¹²⁹ Evidências adicionais para a defesa dessa tese podem ser encontradas no artigo “Leibniz’s alleged ambivalence about sensible qualities”, no qual seu autor se propõe a apresentar “[...] evidência para atribuir a Leibniz a tese segundo a qual as qualidades sensíveis são redutíveis às qualidades mecânicas dos corpos / [...] the evidence for ascribing to Leibniz the view that sensible qualities are reducible to the mechanical properties of bodies [...]” (PURYEAR, 2012, p. 230), evidência essa que, segundo o mesmo autor, “[...] é bastante forte / [...] is rather strong” (PURYEAR, 2012, p. 230).

ela nós devemos explicar todas as ideias confusas que recebemos dos sentidos¹³⁰” (PEARCE, 2016, p. 5). Entretanto, apesar de defender que Leibniz reduz as qualidades sensíveis ou sensações às qualidades primárias da matéria, Pearce, como a maioria dos comentadores e ao contrário do autor desse trabalho, não sugere que essa redução fosse um legado cartesiano.

Não obstante as evidências em contrário – provenientes sobretudo da reabilitação das formas substancias e da causa final, das críticas à *res extensa* e às leis do movimento, em uma palavra, da rejeição da mecânica cartesiana – Leibniz parece sugerir em certos momentos ser nada menos que um ‘fervoroso e intransigente’ adepto do mecanicismo cartesiano. Quando embuído desse ‘espírito mecanicista’, ele é enfático em afirmar que, no que concerne aos fenômenos da natureza, isto é, ao ‘reino da matéria’, não se deve aceitar explicações que não façam apelo senão aos princípios mecânico-geométricos postulados pela física de Descartes. Foi justamente por violar esses princípios gerais do mecanicismo que Leibniz, no prefácio aos *Novos Ensaios*, julgava que a teoria da gravitação de Newton deveria ser rejeitada:

[...] sabemos que a grandeza, a figura e o movimento são manifestamente limitações e variações da natureza corpórea. É claro como a extensão delimitada produz uma figura e que a mudança que nela ocorre não é outra coisa que o movimento [...]. Assim, podemos julgar que a matéria não será intrinsecamente dotada de atração [...] e não fará por si mesma [movimento] em linha curva, porque não é possível conceber como isso se faz, isto é, de explicá-lo mecanicamente¹³¹ (LEIBNIZ, 1974, pp. 202-3).

Ou seja, visto que a atração entre os corpos não pode ser concebida através dos princípios gerais do mecanicismo cartesiano (movimento, figura, grandeza), a suposta lei científica descoberta por Newton deve simplesmente ser rejeita¹³². Vale lembrar que essa

¹³⁰ “[...] Leibniz endorses [...] the broader mechanistic program according to which body is the clear and distinct idea which lies at the foundation of physics and in terms of which we must explain all of the confused ideas we get from the senses”.

¹³¹ “[...] On sait que la grandeur, la figure et le mouvement sont manifestement des limitations et des variations de la nature corporelle. Il est clair comment une étendue bornée donne des figures, et que le chagement, qu’y se fait, n’est autre chose que le mouvement [...]. Ainsi on peut juger que la matière n’aura pas naturellement l’attraction [...], et n’ira pas d’elle-même en ligne courbe, parce qu’il n’est pas possible de concevoir comment cela s’y fait, c’est-à-dire de l’expliquer mécaniquement”.

¹³² Leibniz estava longe de ser o único não apenas a rejeitar a atração entre os corpos, mas de fazê-lo com base nos princípios gerais do mecanicismo cartesiano. Um outro célebre exemplo dessa mesma atitude se encontra na figura de Christian Huygens.

defesa ‘fervorosa e intransigente’ dos princípios do mecanicismo cartesiano contra Newton se encontra no capítulo 1, do livro I, dos *Novos Ensaios*, obra na qual Leibniz afirma expressamente que “[...] não [é] mais cartesiano [...]”¹³³ (LEIBNIZ, 1974, p. 205) e não em algum escrito de juventude (isto é, até o final da década de 1670), período em que Descartes exerceu uma certa influência que era realmente reconhecida por Leibniz.

Assim, apesar de sua ontologia de ‘tendência imaterialista’¹³⁴, fundada nas substâncias ‘espirituais’ que são as mônadas, os ‘átomos formais’¹³⁵ que fazem da realidade sensível um mero ‘fenômeno’, ainda que ‘bem fundado’, como o arco-íris, pois “tudo que não é simples como as mônadas é obrigatoriamente visto como fenomênico [...]” (OLIVA, 2005, p. 89)”, na filosofia de Leibniz, não obstante, a única substância que efetivamente prescinde de um corpo é Deus, ser onisciente. Assim, negar a ‘materialidade corpórea’ às substâncias criadas ou mônadas seria o mesmo que atribuir-lhes a onisciência divina e, portanto, liberá-las das limitações próprias aos seres finitos e imperfeitos, notadamente, um determinado ‘ponto de vista’ e uma certa ‘perspectiva’ concernente à sua percepção da realidade. Parece, pois, ser inquestionável que Leibniz era um defensor do mecanicismo e que este desempenha um papel decisivo em sua teoria ‘cartesiana’ da percepção. Evidências adicionais para essas afirmações serão apresentadas no próximo capítulo.

¹³³ “[...] je ne suis plus Cartésien [...]”.

¹³⁴ Digo ‘tendência imaterialista’ para ressaltar o fato que o próprio Leibniz não aquiesce ao imaterialismo ‘radical’ de George Berkeley (1685-1753). Para confirmar essa afirmação, eis o que Leibniz registra em sua cópia do *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* (1710), obra na qual o bispo irlandês defende sua polêmica tese acerca da não existência da matéria: “Há muito aqui de correto e concordante com minhas opiniões, mas expresso por demais paradoxalmente. Pois não é preciso dizer que a matéria é nada; basta dizer que é um fenômeno, como o arco-íris, e que não é uma substância, mas resulta de substâncias” (*Apud* OLIVA, 2005, p. 90).

¹³⁵ Como Leibniz explica no parágrafo 11 do *Système nouveau*: “Há apenas os átomos de substância, isto é, as unidades reais e absolutamente destituídas de partes, que são as fontes das ações, e os primeiros princípios absolutos da composição das coisas, e como os últimos elementos de análise das substâncias. Poderíamos chamá-los de pontos metafísicos / Il n’y a que les atomes de substance, c’est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l’analyse des substances. On pourrait les appeller points métaphysiques” (LEIBNIZ, 1974, p. 126).

CAPÍTULO 3

3.1 Matéria infinitamente divisível, pleno e percepções insensíveis em Descartes e Leibniz

Ora, se há de fato evidências plausíveis de que Leibniz aderiu a alguns dos princípios gerais do mecanicismo cartesiano, já que ele, como fica claro em sua crítica nos *Novos ensaios* à lei da gravitação universal de Newton, restringe a explicação dos eventos do mundo fenomênico, onde regem as causas eficientes, às ‘figuras, grandezas e movimentos’, reduzindo, dessa maneira, no caso da percepção sensível, as qualidades secundárias às qualidades primárias, talvez seja possível explorar um pouco mais essa hipótese interpretativa ‘mecanicista’, visando investigar se há outros elementos da filosofia natural de Descartes que possam ter desempenhado um papel relevante na teoria da percepção leibniziana. Tendo esse propósito em mente, os elementos que serão postos sob análise dessa vez são a ‘negação da existência do vácuo’ e a ‘divisão infinita da matéria’. Meu objetivo será tentar mostrar que, ao negar a existência do vácuo e postular a divisão infinita da matéria, talvez seja possível encontrar em Descartes, ao menos em germe, os elementos essenciais da teoria das percepções insensíveis de Leibniz.

Essa hipótese interpretativa se baseia no fato evidente, tanto para Descartes, quanto para Leibniz, de que em um espaço totalmente pleno, sem vazios, todos os corpos, mediata ou imediatamente, estão em interação uns com os outros, independentemente das respectivas localizações ou das distâncias que os separam. Além disso, dado que esses mesmos corpos são, igualmente para Descartes e Leibniz, infinitamente divisíveis, não pareceria absurdo sugerir que Descartes admitiria a hipótese, aparentemente não problemática no cenário teórico de sua física corpuscularista, de que uma infinidade de partículas materiais afeta necessária e continuamente os nossos órgãos corpóreos sem que nós nos tornemos conscientes da ação das mesmas sobre nós. Tudo isso é afirmado pelo

próprio Leibniz na correspondência com Arnauld em que discutem questões referentes ao *Discurso de metafísica*¹³⁶:

[...] o senhor Descartes [...] sem dúvida concordaria que, em virtude da continuidade¹³⁷ e da divisibilidade de toda a matéria, o menor movimento estende seu efeito sobre os corpos adjacentes e, conseqüentemente, de corpo adjacente a corpo adjacente, ao infinito, mas proporcionalmente diminuído; assim, nosso corpo deve ser afetado de alguma maneira pelas modificações de todos os outros¹³⁸ (LEIBNIZ, 1974, p. 844).

3.2 Matéria infinitamente divisível e percepções insensíveis em Leibniz

Após tornar manifesto o seu acordo com os postulados cartesianos acerca da ausência de vácuo na natureza e da divisão infinita da matéria, na sequência imediata da mesma passagem da carta a Arnauld, Leibniz estabelece a conexão entre a física e a ‘pneumática’, isto é, mostra quais são as conseqüências daqueles postulados para a ‘filosofia da mente’: “Ora, a todos os movimentos do nosso corpo respondem certas percepções ou pensamentos mais ou menos confusos de nossa alma¹³⁹; logo, a alma também terá alguns pensamentos de todos os movimentos do universo [...]. É verdade [entretanto] que nós não nos apercebemos distintamente de todos os movimentos de nosso corpo [...]”¹⁴⁰ (LEIBNIZ, 1974, p. 844). Nessa passagem, a partir dos elementos da física de Descartes em questão, Leibniz, por um lado, postula implicitamente a ‘mônada espelho do universo’, assim como, por outro, avança a teoria das percepções insensíveis. Com efeito, a alma humana, como todas as outras mônadas, será capaz de espelhar todo o

¹³⁶ Nessa situação específica, o objetivo da argumentação de Leibniz é convencer Arnauld do *bien fondé* de sua ‘teoria da expressão’.

¹³⁷ A ‘continuidade da matéria’ diz respeito à ausência de vácuo ou espaços vazios na natureza. A matéria é contínua porque não existe *gaps* entre suas partes.

¹³⁸ “[...] monsieur Descartes [...] accorderait sans doute, qu’à cause de la continuité et de la divisibilité de toute la matière, le moindre mouvement étend son effect sur les corps voisins, et par conséquent de voisin à voisin à l’infini, mais diminué à proportion ; ainsi notre corps doit être affecté en quelque sorte par les changements de tous les autres corps”.

¹³⁹ Espinosa afirma na Proposição 14, da Segunda Parte, da *Ética*, que “[...] tudo o que acontece no corpo humano deve ser percebido pela mente” (ESPINOSA, 2007, p. 107). Teria o filósofo holandês antecipado a tese de Leibniz? Haveria lugar na teoria da percepção de Espinosa para o inconsciente?

¹⁴⁰ “Or à tous les mouvements de nôtre corps répondent certaines perceptions ou pensées, plus ou moins confuse de nôtre âme, donc l’âme aussi aura quelques pensées de tous les mouvements de l’univers [...]. Il est vrai que nous ne nous appercevons pas distinctement de tous les mouvements de notre corps [...]”.

universo, pois, dada a ausência de vácuo, “a alma terá alguns pensamentos de todos os movimentos do universo”, visto que todos os corpos, necessariamente interconectados pelo contínuo da matéria, se afetam mutuamente de forma ininterrupta. Além disso, sendo os corpúsculos da matéria de dimensões microscópicas, “nós não nos apercebemos distintamente de todos os movimentos de nosso corpo”. Esse fato produz o fenômeno dos ‘estados mentais inconscientes’ ou *petites perceptions insensibles*, conforme à terminologia leibniziana.

Nos *Novos ensaios* (1704), quase três décadas após a correspondência com Arnauld acerca do *Discurso de Metafísica*, essa adesão de Leibniz aos princípios acima referidos da física cartesiana nos permite entender com precisão em que consiste e qual a origem dessa famosa doutrina das *petites perceptions insensibles*. Leibniz escreve em seu comentário ao *Ensaio*, de Locke, que as *petites perceptions* são “[...] essas impressões que os corpos que estão à nossa volta fazem em nós e que envolvem o infinito, essa ligação que cada ser tem com o resto de todo o universo¹⁴¹” (LEIBNIZ, 1974, p. 197). Embora Leibniz não mencione nessa passagem que “os corpos que estão à nossa volta” são constituídos por uma matéria que é infinitamente divisível (já o sabemos que se trata de partículas de dimensões microscópicas), parece ser lícito concluir que a ‘pequenez’ dessas percepções é decorrente do fato de que as impressões que as ‘causam’ – ou que elas ‘expressam’ - serem justamente provenientes da matéria infinitamente divisível que constitui aqueles corpos. Assim, tanto a causa (a matéria), quanto o efeito (a percepção) se corresponderiam em suas ínfimas dimensões, isto é, em sua ‘pequenez’. Em outras palavras, as *petites perceptions* são a ‘expressão’ ou o equivalente mental dos *petits corpuscules de la matière*.

Essa consideração acerca da ‘relação causal’¹⁴² entre a matéria infinitamente divisível e as percepções insensíveis talvez possa ser evidenciada e tornada mais compreensível se se leva em consideração que se trata, mais uma vez, de uma instância da relação entre qualidades primárias e secundárias. Se, anteriormente, a relação entre qualidades primárias e secundárias, resultando em percepções ou representações conscientes, tinha sido estabelecida sobretudo com base nas noções mecânico-

¹⁴¹ “Ces petites perceptions [c’est-à-dire] ces impressions que les corps qui nous environnent font sur nous et qui enveloppent l’infini ; cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l’univers”. Nessa passagem, novamente encontramos as ‘razões mecanicistas’ que explicam o fato da mônada espelhar todo o universo.

¹⁴² Ponho esse sintagma entre parênteses, pois, em se tratando das mônadas ‘sem portas, nem janelas’, é sempre problemático abordar essa questão da causalidade.

geométricas de movimento e figura e sua contraparte mental, a saber, as ideias de sensação (cor, som, odores, sabores, etc.), no caso em questão agora, concernente às percepções insensíveis, a ênfase é colocada em outros aspectos da física e da ‘pneumática’. No que diz respeito à física, respondendo pelas qualidades primárias, tem-se a matéria infinitamente divisível e sua inescapável ubiquidade, já que a existência do vácuo é negada no modelo mecanicista cartesiano; da perspectiva da ‘pneumática’, verifica-se, através da constatação das percepções insensíveis, a medida da ‘impotência’ da alma humana, pois, apesar de sua natureza *God-like*, ela nem sempre é capaz de alcançar uma percepção consciente da matéria ínfima onipresente, originária dos objetos circundantes que afeta o corpo ao qual ela está unida. Parece ser essa tese que é defendida por Leibniz na seguinte passagem dos *Novos ensaios*:

as percepções da alma respondem sempre naturalmente à constituição do corpo, e quando há [...] movimentos confusos e pouco distintos no cérebro [...], os pensamentos da alma [que correspondem àqueles movimentos] não poderiam ser mais distintos. Entretanto, a alma nunca está privada de sensações, porque ela sempre exprime seu corpo, e esse corpo é sempre afetado de uma infinidade de maneiras pelos outros [corpos] que estão à sua volta, mas que geralmente produzem apenas uma impressão confusa¹⁴³ (LEIBNIZ, 1974, p. 226).

É precisamente essa ‘impressão confusa’ produzida pelos corpos divisíveis ao infinito que resulta nas *petites perceptions* ou percepções insensíveis, aquelas que não se elevam ao nível daquilo que Leibniz chama de ‘apercepção’.

Assim, por uma questão de clareza e precisão conceitual, para falar daquilo que é ‘mentalmente inconsciente’, talvez fosse mais adequado utilizar, seguindo o exemplo do próprio Leibniz na passagem dos *Novos ensaios*, o termo ‘impressão’ do que ‘percepções insensíveis’, pois essa última expressão parece conter em si uma contradição em termos – ou pelo menos causar certas incompreensões. Com efeito, o ato de perceber parece pressupor a concepção de algo de modo consciente, ao passo que, quando se trata de um

¹⁴³ “Les perceptions de l’âme répondent toujours naturellement à la constitution du corps, et lorsqu’il y a quantité de mouvements confus et peu distingués dans le cerveau [...], les pensées de l’amê [...] ne sauraient être non plus distinctes. Cependant, l’âme n’est jamais privée du secours de la sensation, parce qu’elle exprime toujours son corps, et ce corps est toujours frappé par les autres qui l’environnent d’une infinité de manières, mais qui souvent ne font qu’une impression confuse”.

fenômeno inconsciente, apenas o fato de ser afetado, isto é, de sofrer a ‘impressão’ (ação de um corpo sobre outro) por algo material de dimensões ínfimas ocorre. Feita essa distinção, parece ser possível afirmar que, dada a ausência de vazios no espaço, as ‘impressões’ ocorrem ininterruptamente e jamais cessarão, pois todos os corpos que compõem o universo estão necessariamente em constante choque entre si, por maior que seja a distância que os separa. Isso posto, parece ser lícito sugerir que, embora não tenha desenvolvido uma teoria das ‘impressões inconscientes’, a mesma estava sem dúvida em conformidade com as concepções físicas elaboradas por Descartes, como muito bem sublinhado por Leibniz em sua carta a Arnauld.

3.3 Os pressupostos da teoria das percepções insensíveis em Descartes

Portanto, é precisamente a partir desses dois postulados a respeito do espaço pleno ou contínuo da extensão e da matéria infinitamente divisível que pretendo avançar a hipótese de que talvez Descartes pudesse ter defendido uma ‘teoria das percepções insensíveis’. Ou, mais modestamente, talvez se possa dizer que Descartes teria criado as condições necessárias para que algum autor perspicaz pudesse elaborar uma teoria das percepções insensíveis. Dentre os muitos autores que travaram conhecimento com a obra de Descartes no século XVII (Arnauld, Malebranche, Espinosa, para citar apenas os assim chamados ‘racionalistas’ mais famosos; do outro lado do Canal da Mancha, representando os empiristas, poder-se-ia mencionar Locke), apenas Leibniz teria sido capaz de enxergar aquela referida consequência da física cartesiana para a filosofia da mente. Se confirmada procedente, além de contribuir para a indicação de mais um aspecto da influência da teoria da percepção de Descartes sobre a de Leibniz, essa suposição acerca de uma provável ‘teoria cartesiana das percepções insensíveis’ deixaria claro que a crítica que o filósofo alemão dirigia aos ‘cartesianos’ que ignoravam ou recusavam as percepções insensíveis não poderia ter como alvo o próprio Descartes.

Embora Descartes não tenha deliberadamente articulado argumentos em defesa de algo semelhante a uma teoria das percepções insensíveis, tal como encontramos no prefácio aos *Novos Ensaio*s, de Leibniz, parece haver evidências de que se trata, não obstante, de uma concepção teórica que poderia ser derivada de suas suposições físicas acerca da natureza da matéria e do espaço. No que concerne à noção de matéria, Descartes, no artigo 34 da Segunda Parte dos *Princípios da Filosofia*, defende “[...] a

divisão indefinida ou ao infinito das várias partículas da matéria e em tantas partes, de modo que não possamos pensar em nenhuma que seja tão exígua, que não possamos conceber que a mesma em outras partes ainda menores seja realmente divisível¹⁴⁴” (DESCARTES, AT 8, pp. 59-60). Ao contrário dos atomistas antigos (Leucipo, Demócrito, Epicuro, Lucrecio) e modernos (Gassendi)¹⁴⁵, que por definição, concebiam uma matéria que, por menor que fosse, haveria de ter um limite para sua divisão, já que se trata de uma partícula *a-tomós* (‘sem-parte’ ou simplesmente indivisível ou insecável)¹⁴⁶, Descartes compreendia que a divisão da matéria jamais cessaria e que, assim, a menor partícula sempre poderia resultar em outras ainda menores, indo esse processo *ad infinitum*. Quanto à noção de espaço, Descartes sustenta, no artigo 11 da Segunda Parte dos *Princípios da Filosofia*, que “[...] facilmente reconhecemos que a extensão que constitui a natureza do corpo e do espaço é a mesma e não [...] duas coisas que diferem entre si mutuamente [...]”¹⁴⁷ (DESCARTES, AT 8, p. 46). A assimilação entre espaço e corpo, que se tornam, na física cartesiana, uma e mesma coisa, elimina, conseqüentemente, a possibilidade de vácuo na natureza, isto é, a possibilidade de que haja qualquer porção do espaço que não seja preenchida por algum corpo ou matéria. Tal conclusão é explicitamente estabelecida no artigo 16 da Segunda Parte dos *Princípios da Filosofia*: “O vácuo, considerado de um ponto de vista filosófico, isto é, [o lugar] no qual não há absolutamente nenhuma substância, é manifestamente inconcebível, dado que a extensão do espaço ou do local interno não difere da extensão do corpo¹⁴⁸” (DESCARTES, AT 8, p. 49). Assim, parece ser possível afirmar, como reconhecido acima por Leibniz, na carta a Arnauld, que, para Descartes, inexistindo o vácuo. mediata ou imediatamente, toda a natureza está conectada e, portanto, se afeta recíproca e

¹⁴⁴ “[...] divisionem quarundam particularum materiae in infinitum, sive indefinitam, atque in tot partes, ut nullam cogitatione determinare possimus tam exiguam, quin intelligamus ipsam in alias adhuc minores reipsa divisam esse”.

¹⁴⁵ Na *Confessio naturae contra atheistas* (1668), texto de juventude em que começa a vislumbrar as dificuldades com a teoria atomista, Leibniz menciona nominalmente todos esses autores (cf. LEIBNIZ, 1974, p. 46).

¹⁴⁶ É o próprio Descartes que, no artigo 202, da Quarta Parte, dos *Princípios da Filosofia*, faz essas afirmações, mencionando nominalmente Demócrito (460-370 a. C) como modelo dos atomistas, que também, ainda segundo Descartes, defendiam a existência do vazio na natureza, razões pelas quais a filosofia daquele ‘pré-socrático’ contemporâneo de Sócrates teria sido rejeitada (cf. DESCARTES, AT 8, p. 325)

¹⁴⁷ “[...] facile agnoscemus, eandem esse extensionem, quae naturam corporis et naturam spatii constituit, nec [...] duo a se mutuo differre [...]”.

¹⁴⁸ “Vacuum autem philosophico more sumptum, hoc est, in quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est, ex eo quod extensio spatii, vel loci interni, non differat ab extensione corporis”.

mutuamente através dos corpúsculos que preenchem todos os espaços, já que todos os lugares são ocupados por alguma porção de matéria, por menor que seja ela.

Quais seriam as consequências da postulação na física de Descartes da divisão infinita da matéria e da ausência de vácuo na natureza para aquilo que Leibniz, nos *Novos ensaios*, chama de ‘pneumática’, isto é, a ‘filosofia da mente’? Em minha visão, como já vinha sendo dito acima, essas pressuposições físicas explicariam não somente o fato de nós estarmos sempre ‘percebendo’ ou melhor ‘tendo impressões’, isto é, sendo afetados continuamente pelos corpúsculos que preenchem a totalidade do universo – que não possui espaços vazios, dada a ausência de vácuo –, mas também por que, quando nós estamos na presença de um certo objeto, nós nem sempre nos tornamos conscientes dele, pois, embora estejamos certamente recebendo suas impressões em nossos órgãos sensoriais através dos movimentos dos corpúsculos que o compõem, nossa atenção simplesmente ainda não se dirigiu a ele com o foco suficiente para torná-lo consciente, isto é, para produzir uma representação mental do mesmo. Logo, se essas considerações estiverem corretas, poder-se-ia dizer que, embora Descartes não tenha desenvolvido uma teoria das percepções insensíveis, ele certamente, por outro lado, não teria razões para recusá-la, visto tratar-se de uma decorrência natural de suas concepções físicas a respeito da estrutura do universo.

3.4 A lei do contínuo em Descartes

Para postular uma teoria das percepções insensíveis, além de sustentar que a matéria é infinitamente divisível e que não há espaço vazio ou vácuo na natureza, parece ser igualmente necessário conceber a ‘lei do contínuo’, considerando-se, claro, que a mesma não seja uma decorrência natural das próprias noções de espaço e matéria, tal como são concebidas por Descartes (e Leibniz). De acordo com a lei do contínuo, seria possível haver uma estimulação mecânica entre os corpos que ‘tende a zero’, isto é, muito fraca ou bastante reduzida, mas que nunca é completamente nula ou inexistente e pode ser aumentada ou diminuída paulatinamente, sem nunca cessar de exercer seus efeitos. O que torna isso possível é justamente o fato de não haver *gaps* na natureza, além do fato desta ser constituída, no nível microscópico, por uma matéria que é infinitamente divisível. Nesse cenário, tem-se a possibilidade de haver ‘percepção (ou impressão) insensível’, a qual corresponderia ou ‘expressaria’ a baixa intensidade da estimulação mecânico-fisiológica no corpo.

Descartes, no entanto, embora claramente admita a divisão infinita da matéria e a ausência de vácuo na natureza, parece, ao contrário de Leibniz, não aceitar que possa haver uma ‘gradação’ da estimulação mecânico-fisiológica que produz as sensações. Para o filósofo francês, seria ‘tudo ou nada’, visto que a estimulação mecânica ‘fraca’, isto é, aquela produzida por partículas demasiadamente pequenas, não seria capaz de ‘colocar os nervos em movimento’, movimento este a partir do qual resultaria a percepção sensível. Eis o que Descartes diz a esse respeito no parágrafo 201 da Quarta Parte dos *Princípios da Filosofia*:

[...] Aqueles que reconhecem que a quantidade é infinitamente divisível devem admitir que suas partes podem se tornar tão exíguas, de modo a não serem percebidas por nenhum sentido. E, com efeito, não deve ser um fato admirável que nós não sejamos capazes de sentir os corpos muito pequenos, visto que os nossos próprios nervos¹⁴⁹, que devem ser movidos pelos objetos para que a sensação seja produzida, não são demasiadamente pequenos, mas constituídos de muitas partículas menores, como pequenas redes; e, por isso, não podem ser movidos por corpos de dimensões muito reduzidas¹⁵⁰ (DESCARTES, AT 8, p. 324).

A passagem acima parece indicar de forma indubitável que, para Descartes, só seria possível considerar a ocorrência de sensação a partir de um certo nível de estimulação mecânico-fisiológica, nível este que seria aquele suficiente para mover os nervos¹⁵¹. Como ele afirma no parágrafo 206 da Quarta Parte dos *Princípios da Filosofia*, “[...] nós não podemos sentir nenhum objeto externo, a não ser que algum movimento local seja produzido por ele em nossos nervos¹⁵²” (DESCARTES, AT 8, p. 328-9.) Ainda

¹⁴⁹ No capítulo 7, da Primeira Parte de *Les Passions de l'Âme*, Descartes, adicionando informações fisiológicas, explica que o funcionamento de “[...] todos os sentidos [...] dependem dos nervos, que são como pequenas redes ou como pequenos tubos, todos provenientes do cérebro e contendo, assim como ele, um certo ar ou vento muito sutil que é denominado ‘espírito animal’ / [...] tous les sens [...] dépendent des nerves, qui sont comme de petits filets, ou comme de petits tuyaux qui viennent tous du cerveau, et contiennent, ainsi que lui, un certain air ou vent très subtil, qu’on nomme les esprits animaux” (DESCARTES, AT 11, p. 332).

¹⁵⁰ “[...] illi, qui agnoscunt quantitatem esse indefinite divisibilem, fateri debent ejus partes reddi posse tam exiguas, ut nullo sensu percipiantur. Et sane mirum esse non debet, quod valde minuta corpora sentire nequeamus; cum ipsi nostri nervi, qui moveri debent ab objectis ad sensum efficiendum, non sint minutissimi, sed, funiculorum instar, ex multis particulis se minoribus conflati; nec proinde a minutissimis corporibus moveri possint”.

¹⁵¹ Essa tese é reiterada em carta de 2 de fevereiro de 1649 a Henry More (1614-1687): “[...] não há nenhuma [matéria] que não seja completamente insensível, bastando para isso apenas que seja dividida em partes que se movam aceleradamente e que sejam menores do que as partículas dos nossos nervos / [...] nulla [matéria] est quae non sit plane insensibilis, si tantum in partes nervorum nostrorum particulis multo minores et singulas seorsim fati celeriter agitata sit divisa” (DESCARTES, AT 5, p. 268).

¹⁵² “nulla nos objecta externa sentire posse, nisi ab iis aliquis motus localis in nervis nostris excitetur”.

que ele não determine precisamente qual é o nível ou a quantidade necessária de estimulação mecânico-fisiológica para que haja sensação, parece ficar claro também na mesma passagem que a sensação não será de modo algum produzida gradativa e paulatinamente, isto é, a partir de pequenos aumentos na estimulação. Daí o sentido do ‘tudo ou nada’: ou há estimulação suficiente forte para que ocorra a sensação ou percepção sensível ou não haverá a ocorrência da mesma. Isto quer dizer que não há ‘meio-termo’ nesse processo e, portanto, não parece haver, para Descartes, percepções ou sensações que não são percebidas ou sentidas, em virtude de um ‘baixo grau’ de estimulação mecânico-fisiológica. Assim, segundo essa visão cartesiana, as famosas ‘pequenas percepções insensíveis’ de Leibniz seriam um total contrassenso, pois seria o caso de estar havendo estimulação mecânico-fisiológica, ou seja, a ‘rede neuronal’ teria sido posta em movimento, sem, entretanto, que houvesse um correspondente processo de percepção sensorial consciente.

Não obstante essas considerações em contrário, Descartes parece insinuar ou ‘tatear’ algo no sentido de uma teoria das percepções insensíveis. Com efeito, em virtude justamente do caráter próprio de sua teoria física, Descartes não era totalmente alheio e já havia mesmo se pronunciado a respeito da necessidade de se considerar a divisão infinita da matéria na explicação dos fenômenos naturais. No mesmo parágrafo 201 da Quarta Parte dos *Princípios de filosofia*, parágrafo este sugestivamente intitulado “há partículas insensíveis nos corpos¹⁵³”, Descartes enfatiza que “consider[a] [que há] muitas partículas nos corpos singulares que não são percebidas por nenhum sentido¹⁵⁴” (DESCARTES, AT 8, p. 324). No entanto, consciente da dificuldade de se fazer aceitar uma tal hipótese, sobretudo por empiristas escolásticos, que ainda monopolizavam a formação das elites intelectuais nas universidades europeias, ele imediatamente na sequência da mesma passagem pondera que “talvez aqueles que tomam os sentidos como medida das coisas cognoscíveis não aprovem¹⁵⁵ [essa hipótese]” (DESCARTES, AT 8, p. 324). Porém, convencido do potencial explicativo de sua hipótese, Descartes se mostra determinado a continuar a empregá-la em suas investigações e, por isso, questiona:

¹⁵³ “Dari particulas corporum insensibles”. Na tradução da edição francesa dos *Principia*, encontramos: “Qu’il est certain que les corps sensibles sont composés de parties insensibles” (DESCARTES, AT 9, p. 319).

¹⁵⁴ “At multas in singulis corporibus particulas considero, quae nullo sensu percipiuntur”.

¹⁵⁵ “[...] Illi fortasse non probant, qui sensus suos pro mensura cognoscibilium sumunt”.

“Quem, porém, pode duvidar que muitos corpos sejam tão pequenos que nós não sejamos capazes de percebê-los¹⁵⁶”¹⁵⁷(DESCARTES, AT 8, p. 324).

Para exemplificar a aplicação da hipótese acerca da divisibilidade infinita da matéria à explicação dos fenômenos da natureza, Descartes afirma, também no parágrafo 201 da Quarta Parte dos *Princípios da Filosofia*, que o crescimento de uma planta ocorre por meio de pequenos acréscimos imperceptíveis, em virtude precisamente da adição da matéria infinitamente pequena ao corpo daquele vegetal. Em suas palavras: “Uma árvore cresce diariamente e não é possível entender que ela se torne maior do que fora, a não ser que, ao mesmo tempo, se compreenda que algum corpo lhe foi adicionado. Quem, porém, jamais percebeu pelos sentidos quais eram aqueles corpúsculos, que em um dia são acrescentados à árvore que cresce?”¹⁵⁸ (DESCARTES, AT 8, p. 324). Ou seja, através dos sentidos, é possível constatar o aumento do volume do vegetal, isto é, o resultado, mas não o processo específico que o está causando, já que este, sendo produto dos corpúsculos microscópicos, se encontra fora do alcance da nossa percepção sensorial. No entanto, de acordo com Descartes, aqueles que admitem a divisão infinita da matéria não terão dificuldade em compreender esse fenômeno. Além disso, nesse caso específico do crescimento da planta, parece haver a pressuposição implícita e tácita de que a ‘lei do contínuo’ estaria em operação nesse processo, visto que a mesma estaria envolvida para garantir o crescimento paulatino, gradativo e constante do vegetal. Em outras palavras, no crescimento da planta não há um ‘salto’ que permita que de repente e instantaneamente aquela passe de um menor para um maior volume em suas dimensões. Assim, apesar da matéria corpuscular se tornar inacessível a nossos sentidos em decorrência de sua dimensão microscópica, isto não significa, todavia, que ela perderia, por isso, sua efetividade causal. Na verdade, é precisamente graças às suas dimensões reduzidas que se torna possível a compreensão de uma série de fenômenos naturais que em sua ausência

¹⁵⁶ “Quis autem potest dubitare, quin multa corpora sint tam minuta, ut ea nullo fenfu deprehendamus?”

¹⁵⁷ Não se trata de uma tese nova da filosofia natural de Descartes. No Capítulo 3, do *Le Monde*, onde discute acerca das ações de iluminar e aquecer presentes na chama do fogo, Descartes afirma que “[...] eu conheço evidentemente que não é apenas na chama que há [uma grande] quantidade de pequenas partes que não cessam de se mover; mas há também essa grande quantidade de pequenas partes em todos os outros corpos e que, devido a sua pequenez, eles não podem ser percebidos por nenhum de nossos sentidos / [...] je connais évidemment, que ce n’est pas dans la flâme seule, qu’il y a quantité de petites parties qui ne cessent point de se mouvoir; mais qu’il y en a aussi dans tous les autres corps, [...] et qu’à cause de leur petitesse elles ne puissent être apperçues par aucun de nos sens” (DESCARTES, AT 11, p. 11).

¹⁵⁸ “Crescit arbor quotidie, nec potest intelligi majorem illam reddi quam prius fuit, nisi simul intelligatur aliquod corpus ei adjungi. Quis autem unquam sensu deprehendit, quaenam sint illa corpuscula, quae in una die arbori crescenti accesserunt?”

não poderiam ser explicados, como muito bem exemplificado no caso do crescimento da planta, caso no qual claramente podemos perceber o paulatino aumento do seu volume e de todas suas partes, mas não saberíamos, sem a postulação dos corpúsculos de dimensões infinitesimais, explicar o que subjaz àquilo que vemos ocorrendo na planta diariamente.

Ora, tendo em vista essa veemente defesa de Descartes concernente à importância das partículas ínfimas na explicação dos fenômenos da natureza, pareceria lícito inferir que ele não seria contrário à existência das percepções insensíveis, já que são essas mesmas partículas ínfimas que constituem os corpos que, através de seus movimentos, figuras e grandezas¹⁵⁹, causam nossas percepções sensíveis. Da mesma maneira que, por meio das diminutas quantidades de matéria adicionadas ao seu corpo, vemos que há um contínuo aumento nas dimensões da planta, igualmente poderíamos considerar que os corpúsculos dos objetos que nos circundam agem, através de seu movimento, em nossos órgãos dos sentidos. No entanto, como vimos acima, quando a matéria alcança uma pequenez excessiva, evanesce sua efetividade mecânico-causal sobre nossos órgãos sensoriais, isto é, não mais produzem as percepções que poderiam produzir, se possuíssem as dimensões adequadas para mover nossos nervos. Porém, essa ausência de eficiência causal momentânea não deveria nos levar a crer que nenhuma ‘impressão’ seja causada em nossos sentidos. Ao contrário, sendo a natureza plena de matéria, não havendo, portanto, vácuos em seu interior, não haveria razão para supor que essas ‘impressões’ não estejam acontecendo a todo momento. Entretanto, apesar de toda essa estrutura ‘teórico-filosófica’ favorável, Descartes nega, como vimos acima, que os corpúsculos da matéria infinitamente divisível, a partir de certas dimensões, disponham de força suficiente para produzir a estimulação necessária em nosso sistema nervoso, de modo que este possa conduzir a estimulação mecânico-fisiológica até o cérebro, onde a alma poderia ‘decodificá-la’, transformando-a em representações ou ‘imagens’ conscientes do mundo exterior.

¹⁵⁹ No parágrafo 203 da Quarta Parte dos *Princípios da Filosofia*, Descartes afirma o seguinte: “às partículas insensíveis dos corpos atribuo determinadas figuras, grandezas e movimentos / At insensilibus corporum particulis determinatas figuras et magnitudines et motus assigno” (DESCARTES, AT 8, p. 325).

3.5 A lei do contínuo em Leibniz

Ao contrário de Descartes, Leibniz conseguiu vislumbrar o que era necessário para que fosse possível desenvolver uma teoria das percepções insensíveis baseada nas hipóteses oriundas da física cartesiana. Trata-se principalmente da atribuição, sem exceção, de efetividade causal a todos os corpúsculos microscópicos da matéria em relação à percepção sensorial humana, por menor que sejam aquelas partículas, algo que vimos Descartes recusar na passagem acima. Com efeito, Leibniz argumenta no parágrafo 4, do capítulo 9, do livro II, dos *Novos ensaios* que, no que concerne à estimulação mecânico-fisiológica, “[...] se o que precede não produzisse nada sobre a alma, [uma] pequena adição também não produziria nada e o todo seria igualmente sem efeito”¹⁶⁰ (LEIBNIZ, 1974, p. 233). Essa passagem parece sugerir que, na contramão de Descartes, Leibniz não considera que os corpúsculos da matéria devam ter uma certa dimensão de grandeza para ter algum nível de efetividade causal sobre a alma humana. Na visão do filósofo alemão, qualquer porção da matéria, por menor que seja, é capaz de produzir estímulos sobre nosso corpo, estímulos estes que certamente causarão algum efeito sobre a alma, ainda que o mesmo não seja forte o suficiente para se elevar ao nível da consciência, resultando naquilo que ele designa de ‘apercepção’. Nesse caso, tratar-se-ia apenas de uma ‘percepção’, isto é, uma ‘afecção’ da alma (proveniente de uma estimulação corpórea fraca ou ‘pequena’) sem representação consciente, o que, na terminologia leibniziana, é designado de *petite perception*.

Para a articulação dessas duas noções fundamentais da ‘pneumática’ leibniziana, quais sejam, a ‘percepção’ e a ‘apercepção’, é decisiva a aplicação da ‘lei do contínuo’. O exemplo a seguir, apresentado também no parágrafo 4, do capítulo 9, do livro II, dos *Novos ensaios*, talvez nos ajude a entender de que maneira isso acontece: “[...] um barulho que nós percebemos, mas não sabemos de onde vem, se torna aperceptível por uma pequena adição ou aumento¹⁶¹” (LEIBNIZ, 1974, p. 233). Nessa passagem, em oposição ao ‘tudo ou nada’ de Descartes, fica claro que Leibniz considera perfeitamente admissível que um efeito sonoro possa afetar nossos órgãos sensoriais (e, por conseguinte, estimular nosso sistema nervoso) e produzir certos efeitos sobre nossa alma sem ser ‘clara e distintamente’ reconhecido ou apercebido, em virtude da baixa intensidade de sua ação.

¹⁶⁰ “Car si ce qui précède ne faisait rien sur l’âme, cette petite addition n’y ferait rien encore et le tout ne ferait rien non plus”.

¹⁶¹ “[...] un bruit, dont nous avons perception, mais d’où nous ne prenons point garde, devient apperceptible par une petite addition ou augmentation”.

Na visão do filósofo alemão, é justamente e apenas por já está agindo subliminarmente sobre nossa alma que, após um pequeno aumento ou adição em sua intensidade, o estímulo se tornará audível de modo consciente. Em outras palavras, a transição do não-consciente para o consciente não pressupõe um ‘vácuo’ ou um ‘não-ser’, por assim dizer, entre esses dois estados mentais, pois, se fosse o caso, o fenômeno não ocorreria. Na verdade, se algum estímulo não já estivesse em curso, jamais seria possível que o mesmo se elevasse ao nível da consciência. Portanto, segundo Leibniz, essa passagem paulatina e gradual, garantida pela lei do contínuo, de um menor para um maior grau de estimulação físiopsicológica é essencial para que haja sensação. Desse modo, através da mediação da lei do contínuo aplicada à ‘pneumática’¹⁶², Leibniz compreendeu muito bem como conciliar as ponderações de Descartes acerca da matéria infinitamente divisível e sua inacessibilidade aos nossos sentidos, por um lado, bem como da ausência do vácuo na natureza, por outro, de modo a torná-las adequadas para o desenvolvimento de uma genuína teoria das percepções insensíveis, da qual o filósofo alemão é sem dúvida o legítimo fundador.

O que são precisamente, de acordo com Leibniz, as percepções insensíveis? No prefácio aos *Novos ensaios*, as percepções insensíveis são definidas como “essas pequenas percepções [isto é,] essas impressões que os corpos que estão ao nosso redor fazem sobre nós e que envolvem o infinito; essa ligação que cada ser tem com todo o resto do universo¹⁶³” (LEIBNIZ, 1974, p. 197). Embora Leibniz não o mencione nominalmente nessa passagem, o pleno é claramente presente e desempenha, em consequência da ‘ligação que cada ser tem com todo o resto do universo’, um papel decisivo na operacionalização das percepções insensíveis, juntamente com a matéria infinitamente divisível, que faz com que as percepções ou impressões sejam ‘pequenas’, ou seja, insensíveis. Não fosse a matéria ou extensão contínua, não poderíamos afirmar a permanência, espacial e temporal, das percepções insensíveis, pois a existência de espaços vazios comprometeria, pois criaria um *gap* na comunicação e na transmissão do movimento entre a totalidade dos corpos, algo que não acontece, devido à negação do vácuo na natureza, bem como em virtude das dimensões infinitesimais dos corpúsculos

¹⁶² Como vimos acima no caso do crescimento da planta, Descartes certamente emprega a lei do contínuo para explicar os fenômenos da natureza em geral, mas a exclui, quando se trata da percepção humana. Por isso, não vemos surgir com ele a teoria das percepções insensíveis.

¹⁶³ “Ces petites perceptions [c’est-à-dire] ces impressions que les corps qui nous environnent font sur nous et qui enveloppent l’infini ; cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l’univers”.

da massa corpórea: a articulação de todos esses elementos pressupõe ou resulta na ‘lei do contínuo’.

Ainda no prefácio aos *Novos Ensaios*, a sugestão da imbricação (causal) entre a matéria infinitamente divisível e as percepções insensíveis parece ser estabelecida mais ou menos como se fossem ‘dois lados de uma mesma moeda’: “[...] As percepções insensíveis são de uso tão vasto na pneumática, quanto os corpúsculos imperceptíveis o são na física; e é igualmente irracional rejeitar uns e outros, sob o pretexto de que estão fora do alcance dos nossos sentidos¹⁶⁴” (LEIBNIZ, 1974, p. 198). Pouco mais de uma década após a escritura dos *Novos ensaios*, no artigo 4 dos *Princípios da natureza e da graça*, Leibniz volta a mencionar essa analogia com os corpos que não são captados por nossos sentidos para sustentar sua tese acerca da existência das percepções insensíveis, reforçando, desse modo, a conexão entre ambos. Assim, partindo do princípio segundo o qual o equivalente mental dos corpos de dimensões microscópicas são as percepções inconscientes (trata-se do fenômeno das impressões sensíveis sem apercepção), Leibniz argumenta que “[...] os Cartesianos erraram ao ignorar as percepções das quais nós não temos apercepção, como o vulgo ignora os corpos insensíveis¹⁶⁵” (LEIBNIZ, 1974, p. 715).

A propósito dessa crítica leibniziana aos cartesianos que ignoram ‘as percepções das quais nós não temos apercepção’, enquanto filósofo corpuscularista, Descartes, como vimos acima, não poderia de modo algum pertencer ao vulgo que ignora os corpos de dimensões microscópicas, nem o fato de que estes escapam ao alcance dos nossos sentidos. Por outro lado, apesar de ter, em minha avaliação, estabelecido os ‘princípios’ ou os ‘fundamentos’ físicos, o que parece ter impedido Descartes de ser o autêntico criador da teoria das percepções insensíveis ou inconscientes - e não apenas talvez um mero precursor da mesma - foi o fato dele ter se negado a atribuir efetividade causal, no âmbito da ‘pneumática’, aos corpúsculos microscópicos, negando, dessa maneira, a validade da aplicação da ‘lei do contínuo’, segundo a qual, como muito bem enfatizado por Leibniz, é devido ao paulatino e gradual aumento da ação da matéria de dimensões infinitesimais que a percepção sensível e as sensações ocorrem. Descartes parece, não obstante, trabalhar com a ‘lei do contínuo’, muito embora ele restrinja seu uso e aplicação

¹⁶⁴ “[...] les perceptions insensibles sont d’un aussi grand usage dans la Pneumatique, que les corpuscules dans la Physique; et il est également déraisonnable de rejeter les uns et les autres, sous prétexte qu’elles sont hors de la portée de nos sens”.

¹⁶⁵ “[...] “c’est faute de cette distinction que les Cartésiens ont manqué en comptant pour rien les perceptions dont on s’aperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles”.

aos fenômenos puramente físico-naturais. O seguinte questionamento, extraído mais uma vez do parágrafo 201 da Quarta Parte dos *Princípios da Filosofia*, parece carregar evidência de que a ‘lei do contínuo’ poderia estar em operação na física Descartes *avant la lettre*: “[...] o que é adicionado a cada momento às coisas que lentamente aumentam [de tamanho] ou o que é retirado daquelas coisas que diminuem¹⁶⁶[?]” (DESCARTES, AT 8, p. 324). Ora, aparentemente renunciando a lei do contínuo, Descartes responde, no mesmo parágrafo 201, que são “[...] as partículas [...] que não são percebidas por nenhum sentido¹⁶⁷” (DESCARTES, AT 8, p. 319).

Essas considerações permitem sugerir que talvez Leibniz tenha construído sua teoria das percepções insensíveis sob a influência das concepções físicas cartesianas a respeito da matéria, do espaço e da consequência destas para a lei do contínuo. Nesse sentido, da mesma maneira que a planta, segundo Descartes, cresce devido ao progressivo acréscimo de matéria microscópica ao seu corpo, de acordo com o que Leibniz escreve novamente no prefácio aos *Novos ensaios*, “[...] as percepções grandes e notáveis provêm por graus daquelas que são excessivamente insignificantes para serem notadas¹⁶⁸” (LEIBNIZ, 1974, p. 198). O que isso significa concretamente na efetivação ato perceptivo? Significa, por exemplo, diz Leibniz, agora no já citado parágrafo 4, do capítulo 9, do livro II, dos *Novos ensaios*, que “a percepção da luz ou da cor [...] é composta por uma quantidade de pequenas percepções das quais nós não nos tornamos conscientes¹⁶⁹[...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 233). Portanto, ambos autores parecem se basear na ‘lei do contínuo’, explicando a ocorrência dos fenômenos naturais como decorrência da alteração paulatina e progressiva do estado dos corpúsculos da matéria. No entanto, ao contrário de Descartes – e aqui parece residir toda a diferença entre esses dois autores no que concerne à lei do contínuo –, como se faz manifesto nas citações mencionadas acima, “[a] abrangência desse princípio não se restringe, entretanto, na filosofia leibniziana, apenas às mudanças de estados físicos, senão que ele se aplica também às modificações dos estados internos das mônadas” (MARQUES, 2016, p. 16), o que significa dizer que “[...] as percepções das quais nos tornamos conscientes originam-se gradativamente de pequenas percepções, isto é, de percepções de tal modo fracas ou indistintas que

¹⁶⁶ “[...] quidnam singulis horis adjiciatur iis quae lente augentur, vel quid detrahatur ex iis quae minuuntur”.

¹⁶⁷ “[...] particulas [...] quae nullo sensu percipiuntur”.

¹⁶⁸ “[...] les perceptions remarquables viennent par degrés de celles, qui sont trop petites pour être remarquées”.

¹⁶⁹ “La perception de la lumière ou de la couleur [...] dont nous nous appercevons est composée de quantité de petites perceptions dont nous ne nous appercevons pas [...]”.

nós simplesmente não nos damos conta que as estamos tendo” (MARQUES, 2016, p. 16). Portanto, se essas considerações estiverem corretas, talvez poder-se-ia afirmar que Descartes teria sido o criador da teoria das percepções insensíveis, se tivesse aplicado a ‘lei do contínuo’ à explicação do surgimento e ocorrência das sensações, tal como o fez Leibniz.

Portanto, para garantir que as pequenas percepções, resultantes das impressões produzidas pelos corpúsculos microscópicos, tenham efetividade causal, isto é, que seja possível, partindo da percepção insensível, chegar à sensação consciente ou ‘apercepção’, Leibniz, pressupondo a matéria infinitamente divisível e a ausência de vácuo na natureza¹⁷⁰, postula sua famosa ‘lei do contínuo’. Com efeito, de acordo com McRae, “a principal razão que Leibniz oferece para postular a existência das pequenas percepções é a lei do contínuo¹⁷¹[...]” (MCRAE, 1976, pp. 38-9). Nas palavras do próprio Leibniz, no prefácio aos *Novos Ensaios*, a lei do contínuo enuncia que “[...] passa-se sempre do pequeno ao grande [...] por graus e pelas partes, e que jamais um movimento nasce imediatamente do repouso, e só se reduz a ele por um movimento menor, da mesma maneira que, para percorrer uma linha ou distância, é necessário percorrer um linha menor¹⁷²[...]”; conseqüentemente, continua ele, “nada se produz de forma imediata e é uma das minhas grandes máximas e das mais verificadas que a natureza nunca faz saltos¹⁷³” (LEIBNIZ, 1974, p. 198), pois não há espaços vazios entre as suas partes.

Pode-se constatar, por fim, que, embora não tenha desenvolvido uma teoria das percepções insensíveis, Descartes possuía as ‘ferramentas’ necessárias para fazê-lo. Assim, julgo legítimo concluir que Descartes preparou as condições para que Leibniz o fizesse e que sem as elaborações teóricas daquele, este provavelmente não teria desenvolvido sua famosa doutrina das *petites perceptions insensibles*.

¹⁷⁰ Tendo sua origem ou sendo uma decorrência desses princípios da física (cartesiana), não é surpreendente que Leibniz afirme, ainda no prefácio aos *Novos ensaios*, que “o uso dessa lei é muito considerável na física / l’usage de cette loi est très considerable dans la physique” (LEIBNIZ, 1974, p. 198). De fato, como já sugerido na filosofia natural de Descartes, “em sua formulação mais usual, esse princípio é aplicado aos fenômenos físicos, consistindo na afirmação de que a mudança de um determinado estado físico a outro sempre se dá através de estados intermediários, nos quais há o aumento ou a diminuição de algum parâmetro físico” (MARQUES, 2016, p. 17).

¹⁷¹ “the main reason which Leibniz gives for asserting the existence of *petites perceptions* is the Law of Continuity [...]”

¹⁷² “[...] on passe toujours du petit au grand [...] dans les degrés, comme dans les parties; et que jamais un mouvement ne naît immédiatement du repos, ni ne s’y réduit que par un mouvement plus petit, comme on n’achève jamais de parcourir aucune ligne ou longueur avant que d’avoir achevé une ligne plus petite [...]”

¹⁷³ “rien ne se fait tout d’un coup, et c’est une des mes grandes maximes et des plus vérifiées, que la nature ne fait jamais des sauts”.

CAPÍTULO 4

CONSIDERAÇÕES FINAIS

4.1 Ocasionalismo deísta em Descartes e Leibniz

Nos capítulos anteriores, tentei mostrar que, em consequência da adesão de Leibniz a certos princípios gerais do mecanicismo cartesiano, as percepções da mônada, tanto as conscientes (capítulo 2), quanto as que não são apercebidas (capítulo 3), correspondem intencional ou representativamente aos movimentos que o corpo, ao qual aquela está necessariamente associada, recebe de tudo o que ocorre na matéria extensa em decorrência da comunicação das interações mecânico-geométricas que ocorrem no pleno corpuscular que garante a ausência de vácuo no universo¹⁷⁴. No entanto, esse tema da redução das percepções sensíveis (qualidades secundárias) às propriedades da matéria (qualidades primárias) não se deixa resolver assim tão facilmente na filosofia de Leibniz, dado que ele postula a não-interação entre as substâncias, o que é enunciado na famosa tese segundo a qual as mônadas não têm janelas¹⁷⁵. Como escreve o filósofo alemão no artigo 13 do *Système nouveau*, “é bem verdade, falando segundo o rigor metafísico, que não há influência real de uma substância criada sobre outra¹⁷⁶[...]” (LEIBNIZ, 1974, p.

¹⁷⁴ É, aliás, dessa maneira que Leibniz, no parágrafo 62 da *Monadologia*, sustenta que a alma exprime ou ‘espelha’ todo o universo: “Como esse corpo exprime todo o universo pela conexão de toda a matéria no pleno, a alma representa também todo o universo ao representar esse corpo que pertence a ela de uma maneira particular / Comme ce corps exprime tout l’univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l’ame représent aussi tout l’univers en représentant ce corps, qui lui appartient d’une manière particulière” (LEIBNIZ, 1974, p. 710). Ainda na *Monadologia*, agora no parágrafo 65, Leibniz explica que a capacidade de cada parte da matéria de exprimir todo universo é também uma decorrência de um outro princípio da física cartesiana, a saber, a divisão infinita da matéria: “[...] cada porção da matéria não é somente divisível ao infinito, como os antigos reconheceram, mas [é] ainda subdividida atualmente sem fim, cada parte em outras partes, cada uma tendo algum movimento: se não fosse assim, seria impossível que cada porção da matéria pudesse exprimir o universo / [...] chaque portion de la matière n’est pas seulement divisible à l’infini, comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en [d’autres] parties, dont chacune a quelque mouvement propre: autrement il serait impossible, que chaque portion de la matière peut exprimer l’univers” (LEIBNIZ, 1974 p. 710). Todo isso já havia sido antecipado, em 1702, na *Réplique aux Réflexions de Bayle sur le Système de l’Harmonie Pré-établie*, onde ele afirma que “[...] os corpos não sendo átomos, mas sendo divisíveis e divididos mesmo ao infinito, e tudo sendo pleno, segue-se que a menor corpo recebe alguma impressão da menor mudança de todos os outros, por mais distantes e pequenos que eles sejam, e deve assim ser um espelho exato do universo / [...] les corps n’étant pas des atomes, mais étant divisibles et divisés même à l’infini, et tout en étant plein, il s’ensuit que le moindre petit corps reçoit quelque impression du moindre changement de tous les autres, quelques éloignés et petits qu’ils soient, et doit être ainsi un miroir exact de l’univers” (LEIBNIZ, 1974, p. 184).

¹⁷⁵ Cf. *Monadologia*, parágrafo 7 (LEIBNIZ, 1974, p. 705).

¹⁷⁶ “il est bien vrai qu’il n’y a point d’influence réelle d’une substance créée sur l’autre, en parlant selon la rigueur métaphysique [...]”.

127). Tendo, dessa maneira, rejeitado as espécies intencionais que os escolásticos utilizavam para explicar a percepção sensível, Leibniz, após ‘isolar’ as substâncias de todo contato com o mundo exterior, tem, então, de se defrontar com a grande dificuldade de explicar, como ele mesmo escreve no artigo 12 do *Système nouveau*, “[...] como o corpo faz passar alguma coisa à alma¹⁷⁷” (LEIBNIZ, 1974, p. 127). Cabe ainda lembrar, para reforçar a descrição da metafísica leibniziana feita até aqui, que também no *Système nouveau*, agora no artigo 14, ele defende que “Deus criou a alma, ou toda outra unidade real, de modo que tudo lhe nasce de seu próprio interior, por uma perfeita espontaneidade com respeito a ela mesma e, entretanto, com uma perfeita conformidade com as coisas do exterior¹⁷⁸” (LEIBNIZ, 1974, p. 127). Nessa passagem, Leibniz parece radicalizar sua tese acerca da percepção: muito além de rejeitar as espécies intencionais, ele sustenta que a alma é completamente autônoma e independente do mundo material, onde supostamente residiria a origem da percepção exterior, conforme sua suposta adesão ao mecanicismo cartesiano, a qual estaria manifesta sobretudo na correspondência entre as sensações, por um lado, e as propriedades da extensão (movimento, figura)¹⁷⁹, por outro. Eis, portanto, o problema que ainda resta solucionar acerca da teoria da percepção leibniziana: como conciliar a interpretação mecanicista e a ‘immanentista’ para explicar a percepção em Leibniz? Seriam elas posições irreconciliáveis e, portanto, estaríamos diante de uma inconsistência interna no sistema de Leibniz? Haveria, por acaso, uma solução cartesiana para esse problema?

Antes de prosseguir com a discussão, um esclarecimento se faz necessário para o bom andamento da continuação do texto. Isso que estou chamando de ‘immanentismo’ leibniziano é claramente enunciado na passagem citada acima, segundo a qual “Deus criou a alma, ou toda outra unidade real, de modo que tudo lhe nasce de seu próprio interior, por uma perfeita espontaneidade com respeito a ela mesma e, entretanto, com uma perfeita conformidade com as coisas do exterior”. Desse modo, o essencial para que ocorra a percepção, consistindo na condição suficiente para sua consecução, não é aquilo que acontece no mundo exterior, mas antes se limita àquilo que se passa no interior da alma-mônada. Assim, em conformidade com o professor Edgar Marques, explicando esse

¹⁷⁷ “[...] comment le corps fait passer quelque chose dans l’âme”.

¹⁷⁸ “Dieu a créé l’âme, ou toute autre unité réelle, en sorte que tout lui naisse de son propre fonds, par une parfaite spontanéité à l’égard d’elle-même, et pourtant avec une parfaite conformité aux choses du dehors”.

¹⁷⁹ Leibniz defende explicitamente essa tese, por exemplo, nas *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias* (cf. LEIBNIZ, 1974, p. 81), como citado e discutido no Capítulo 2.

‘imanentismo’ leibniziano a partir do parágrafo 7 da *Monadologia*, parece lícito afirmar que

[a]s mônadas são [...] tais que nada nelas se altera em função de algum tipo de interferência externa. Todas as suas modificações são causadas a partir do que a própria mônada é, podendo ser compreendidas como uma espécie de desdobramento da essência singular própria a cada uma delas. As mônadas não são, então, influenciadas de nenhuma maneira por outras mônadas, isto é, nada que ocorra em uma mônada, ou que seja próprio dela, será, em sentido próprio, causa ou efeito de uma modificação em outra mônada. Isso significa que nada concernente à determinação de uma mônada pressupõe ou implica a referência a uma mônada dela distinta (MARQUES, 2004, p. 187).

Nessa interpretação imanentista¹⁸⁰, ao ‘relegar’ (para não dizer ‘rejeitar’) o papel do corpo ao segundo plano na explicação da percepção sensível, como se a representação ou a ‘perspectiva’ e o ‘ponto de vista’ da alma não tivese nenhuma relação com o que se passa nele, os fatores mecânicos-geométricos, de origem cartesiana, teriam igualmente reduzida sua importância no processo de ‘conexão’ da mônada-alma com o mundo exterior. Na verdade, de acordo com a visão imanentista, seria praticamente irrelevante tomar em consideração as figuras e movimentos como agentes que concorrem para a ocorrência da percepção na mônada-alma. Trata-se, portanto, na concepção imanentista, de afirmar a auto-suficiência da alma-mônada em relação a tudo que está situado fora dela, como se alma representasse o mundo exterior se a necessidade de possuir um corpo.

Não obstante a legitimidade da interpretação imanentista da percepção, o próprio Leibniz fornece manifestas evidências de que o paradigma mecanicista de explicação não deveria ser desconsiderado. Com efeito, sempre que menciona seu projeto de reabilitar as formas substanciais, que são, como ele explica no parágrafo 10 do *Discurso de Metafísica*, “[...] uma coisa cujo conhecimento é tão necessário na metafísica, que sem isto eu considero que nós não seríamos capazes de bem conhecer os primeiros princípios, nem elevar bastante o espírito ao conhecimento das naturezas incorpóreas e das

¹⁸⁰ No parágrafo 1, do capítulo 1, do livro I, dos *Novos Ensaios*, Leibniz reitera sua concepção ‘imanentista’: “eu acredito mesmo que todas nossos pensamentos e ações de nossa alma veem de seu próprio interior, sem poderem lhe ser dados pelos sentidos [...] / je crois même que toutes les pensées et actions de nôtre âme viennent de son propre fonds, sans pouvoir lui être données par les sens [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 206).

maravilhas de Deus¹⁸¹ [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 820), Leibniz faz sempre questão de deixar bem claro, como ainda no mesmo parágrafo 10 do *Discurso de Metafísica*, que “eu mantenho a opinião que a consideração dessas formas não server em nada no detalhe da física e não devem ser empregadas para a explicação dos fenômenos particulares¹⁸²” (LEIBNIZ, 1974, p. 820). Alguns anos mais tarde, no *Système nouveau*, uma advertência idêntica a essa é repetida por Leibniz em uma formulação sintética: “[...] eu julgava [...] que não era necessário empregar essas formas para explicar os problemas particulares da natureza, embora elas sejam necessárias para estabelecer os verdadeiros princípios gerais¹⁸³” (LEIBNIZ, 1974, p. 125). Quais seriam esses ‘princípios gerais’ requeridos por Leibniz? Trata-se do estabelecimento da ‘força primitiva’ e de todas as consequências que esta acarreta para a nova ciência da dinâmica de Leibniz¹⁸⁴. Tendo rejeitado que a extensão pudesse ser a essência das substâncias corpóreas, Leibniz sustenta, como na *Lettre à un ami sur le cartésianisme* (1695) que “[...] é preciso que além da extensão nós concebamos nos corpos uma força primitiva que explique de forma inteligível tudo que há de razoável nas formas das Escolas¹⁸⁵” (LEIBNIZ, 1974, p. 123). No entanto, esse mesmo período frasal, no qual Leibniz indica que as formas substâncias assumiriam o papel da ‘força’ em sua dinâmica, é antecedido pela seguinte oração concessiva: “[...] ainda que eu mantenha a opinião que o detalhe da natureza deve ser explicado mecanicamente¹⁸⁶[...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 123). Essa ‘explicação mecânica’ exigida para o ‘detalhe da natureza’ deve ser apresentada, julgo, através dos princípios gerais do modelo mecanicista cartesiano, conforme à crítica apresentada nos *Novos ensaios à atração entre os corpos e a gravitação newtonianas*¹⁸⁷. Não é por acaso, me parece, que

¹⁸¹ “[...] une chose dont la connaissance est si nécessaire en métaphysique, que sans cela je tiens qu’on ne saurait bien connaître les premiers principes, ni élever assez l’esprit à la connaissance des natures incorporelles et des merveilles de Dieu [...]”.

¹⁸² “je demeure d’accord que la considération de ces formes ne sert de rien dans le détail de la physique, et ne doit point être employée à l’explication des phénomènes particuliers”.

¹⁸³ “[...] je jugeai [...] qu’il ne fallait pas employer ces formes [substantielles] pour expliquer les problèmes particuliers de la nature, quoiqu’elles soient nécessaires pour établir des vrais principes généraux”.

¹⁸⁴ Uma discussão sobre o papel da ‘força’ e sua ‘tipologia’, conforme à dinâmica de Leibniz, pode ser encontrada em OLIVA, 2005, p. 88.

¹⁸⁵ “[...] il faut, qu’outre l’étendue on conçoit dans le corps une force primitive, qui explique intelligiblement tout ce qu’il y a de solide dans les formes des écoles”.

¹⁸⁶ “[...] Quoique je demeure d’accord, que le détail de la nature se doit expliquer mécaniquement [...]”.

¹⁸⁷ Essa crítica, que Leibniz apresenta no prefácio aos *Novos Ensaios*, foi mencionada na Introdução desse trabalho. Ei-la novamente: “[...] sabemos que a grandeza, a figura e o movimento são manifestamente limitações e variações da natureza corpórea. É claro como a extensão delimitada produz uma figura e que a mudança que nela ocorre não é outra coisa que o movimento [...]. Assim, podemos julgar que a matéria não será intrinsecamente dotada de atração [...] e não fará por si mesma [movimento] em linha curva, porque não é possível conceber como isso se faz, isto é, de explicá-lo mecanicamente” (LEIBNIZ, 1974, pp. 202-3).

Leibniz não tem dificuldade em falar, como ele o faz, por exemplo, no parágrafo 9 do *Système nouveau*, das “[...] substâncias corpóreas [...] cujas mudanças dependem das regras mecânicas¹⁸⁸ [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 126).

Apesar de Leibniz afirmar o contrário no artigo 12 do *Système nouveau*¹⁸⁹, considero que há sim nas obras de Descartes uma proposta de solução para esse problema da percepção, que é tributário da explicação de como interagem corpo e alma, a qual já foi inclusive antecipada de certa forma no capítulo 1 desse trabalho, quando abordei a noção de ‘instituição da natureza’, apresentada na *Dioptrique*, e também quando discuti a rejeição da teoria da percepção escolástica a partir da perspectiva epistemológica nas *Notae*. Embora o próprio Descartes não a nomeie dessa maneira, trata-se, como pretendo argumentar, de uma solução que considero ‘ocasionalista’, mas um ocasionalismo distinto daquele defendido por seu principal representante, Nicholas Malebranche. O ocasionalismo, por assim dizer, ‘clássico’, defendido pelo padre oratoriano em sua *Recherche de la Vérité*, em virtude de sua natureza teísta¹⁹⁰, é expressamente rejeitado por Leibniz, ao passo que o ocasionalismo avançado pelo polímata alemão (na esteira de Descartes, como pretendo sugerir) é de natureza deísta, atuando através das causas secundárias intituladas ‘instituição da natureza’ e ‘harmonia pré-estabelecida’. Na sequência, tentarei mostrar que Leibniz se apropriou também da versão ocasionalista de Descartes para explicar a ocorrência da percepção sensível, articulando através da mesma sua epistemologia inatista disposicional que será empregada nos *Novos Ensaios* para responder às críticas de Locke às ideias inatas.

¹⁸⁸ “[...] substances corporelles [...] dont les changements dépendent plutôt des règles mécaniques [...]”.

¹⁸⁹ “Descartes abandonou o problema, tanto quanto se pode conhecer por seus escritos / Mr. Descartes avait quitté la partie là dessus, autant qu’on peut connaitre par ses écrits” (LEIBNIZ, 1974, p. 127). No *Projet d’une lettre a M. Arnauld*, Leibniz faz a mesma afirmação, embora pondere que “ talvez Descartes tendesse mais para essa concomitância [“ou o acordo das substâncias entre elas”, isto é, a harmonia pré-estabelecida] do que para a hipótese das causas ocasionais [isto é, o ocasionalismo de Malebranche] / peut-être que M. Descartes était plutôt pour cette concomitance [“ou l’accord des substances entre elles”] que pour l’hypothèse des causes occasionnelles [...]” (LEIBNIZ, 1964, p. 177). Tanto a ‘concomitância’ de Leibniz, quanto as ‘causas ocasionais’ de Malebranche serão discutidas abaixo.

¹⁹⁰ Defender um ‘ocasionalismo teísta’ significa sustentar, como o afirma Malebranche no Esclarecimento XV, da *Recherche de la Vérité*, que “[...] é Deus quem faz tudo, já que é sua vontade que causa e sua sabedoria que regula todas essas comunicações [entre as substâncias]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 330)

4.2 Ocasionalismo Deísta em Descartes

Em decorrência do seu dualismo de substâncias, a mesma dificuldade apontada acima por Leibniz, aquela que ele alega ter sido deixada sem solução por seu predecessor, foi encarada por Descartes, a saber: como, então, apesar da ‘disparidade ontológica’ entre o objeto sensível e sua representação mental, se explica o processo de percepção, que seria justamente resultante da interação entre essas distintas substâncias que são o corpo e a alma? Em minha visão, a solução a esse problema foi concebida nos termos daquilo que designo de ‘ocasionalismo deísta cartesiano’. Como Descartes articulou essa doutrina em seus escritos? Julgo que seja possível encontrar evidências da presença do ocasionalismo deísta nas *Notae*. Nesse opúsculo, Descartes sustenta que a percepção ocorre porque os objetos do mundo exterior “[...] enviaram algo que deu à mente a ocasião para as [ideias] formar¹⁹¹ através de sua faculdade inata nesse momento preferencialmente do que em outro^{192,193} (DESCARTES, AT 8B, p. 359). Esse ‘algo’ [*aliquid*] proveniente dos objetos sensíveis, como Descartes explica no artigo 196 da parte IV dos *Princípios de Filosofia*, refere-se aos movimentos que, após afetarem os sentidos externos, são conduzidos pelos nervos até o cérebro, onde, finalmente, a mente poderá, ao atribuir-lhes uma ‘significação’ intencional ou representativa, produzir o fenômeno da percepção consciente do mundo exterior (cf. DESCARTES, AT 8B, p. 319-20). No entanto, falta ainda explicar como a mente, um ente imaterial, ‘identifica’, por assim dizer, essa ‘ocasião’, esse momento preciso de formar as ideias, visto que tudo que essa ‘ocasião’ fornece à mente são de estimulações mecânicas que se apresentam no cérebro do corpo ao qual ela está associada.

Essa relação entre o mental e o corpóreo se explica através de um estratagema articulado no ato criador de Deus, causa primeira e legislador da natureza, que

¹⁹¹ Apesar de criticar a passividade da mente e a ‘ideia-quadro’ cartesianas, a maneira como Espinosa define ‘ideia’, na definição 3, da Segunda Parte da *Ética*, não parece ser muito distinta dessa definição apresentada por Descartes nas *Notae*. Com efeito, Espinosa afirma que “‘por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma, porque é uma coisa pensante” (ESPINOSA, 2007, p. 79).

¹⁹² “[...] *aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas*”.

¹⁹³ Com exemplos de qualidades sensíveis ou secundárias, Descartes já expressava uma concepção bastante semelhante a essa das *Notae* no capítulo 1 do *Le Monde* intitulado “Sobre a diferença que há entre nossas sensações e as coisas que as produzem / De la difference qu’il est entre nos sentiments et les choses qui les produisent”: “[...] as ideias das cegas e da dor, que se formam em nosso pensamento à ocasião dos corpos externos que nos tocam, não têm nenhuma semelhança com eles / [...] les idées du chatouillement et de la douleur, qui se forment en nôtre pensée à l’occasion des corps de dehors qui nous touchent, n’ont aucune ressemblance avec eux” (DESCARTES, AT 11, p. 5-6).

estabeleceu, por ‘causas segundas’ ou ‘leis da natureza’¹⁹⁴, que à ocasião de certos movimentos da matéria nos órgãos sensoriais – ainda que não haja contato local entre ambos, pois isto é impossível –, certas sensações ou ideias sensíveis seriam necessariamente produzidas pela mente. Isto é, Deus, para fechar o *gap* entre o corpo e a mente, estabeleceu uma correlação nomológica ou paralelismo psicofísico¹⁹⁵ entre as imagens ou estados cerebrais e as ideias das qualidades sensíveis que a mente forma à ocasião exata da ocorrência daqueles estímulos mecânicos no sistema nervoso. Em outras palavras, os movimentos são o signo e as ideias são o significado e é Deus quem garante que haverá uma associação regular e unívoca entre eles, de modo a permitir que um será o portador da mensagem contida no outro. Portanto, como afirma Descartes na Sexta Meditação, é Deus quem determina que “[...] um mesmo movimento no cérebro não pode produzir senão uma mesma sensação na mente¹⁹⁶ [...]” (DESCARTES, AT 7, p. 88).

É precisamente isso que Descartes, antes mesmo de tornar pública sua metafísica dualista nas *Meditações* (1641), ou seja, antes de articular ontologicamente o problema da interação entre corpo e mente, já sustentava na *Dioptrique* (1637), trabalho no qual aborda questões referentes à luz e à visão. Todavia, nesse trabalho exclusivamente dedicado à filosofia natural – e escrito na língua vulgar, que era o francês, e não no latim dos doutos¹⁹⁷ –, Descartes substitui ou intercambia, como o fará, *mutatis mutandis*, algumas décadas mais tarde, Espinosa, o nome de Deus pelo de Natureza¹⁹⁸. Eis como o filósofo francês explica o intercâmbio entre corpo e mente no processo de percepção na

¹⁹⁴ No artigo 37 da parte II dos *Princípios da Filosofia* (onde, aliás, se encontra enunciada pela primeira vez a ‘lei da inércia’), Descartes utiliza a expressão ‘leis da natureza’ (*leges naturae*) e ‘causas segundas’ (*causae secundariae*) intercambiavelmente e, portanto, as trata como sinônimas (cf. DESCARTES, AT 8B, p. 62). Eu utilizarei preferencialmente a expressão ‘causas segundas’ por ser a mesma utilizada por Leibniz em sua crítica ao ocasionalismo teísta de Malebranche. Acredito que, dessa maneira, ficará manifesto em que as duas doutrinas ocasionalistas em questão nesse capítulo diferem entre si.

¹⁹⁵ Aos espinosistas, em conformidade com a proposição 7, da Segunda Parte da *Ética*, talvez poder-se-ia dizer que, segundo Descartes, Deus articulou a relação corpo-mente de uma tal maneira que “a ordem e a conexão das ideias e a ordem e a conexão das coisas é a mesma” (ESPINOSA, 2007, p. 87), ou seja, como é dito no escólio da mesma proposição, “[...] um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras” (ESPINOSA, 2007, p. 87).

¹⁹⁶ “ille idem motus in cerebro non possit nisi eundem semper sensum menti inferre”.

¹⁹⁷ Descartes já havia procedido da mesma maneira na confecção de sua primeira grande obra de filosofia (da natureza), a saber, o *Le Monde ou Traité de la Lumière* (1633). Essa obra, entretanto, é de publicação póstuma (1664).

¹⁹⁸ Para que não haja dúvida sobre essa identificação entre Deus e natureza, eis o que Descartes diz na Sexta Meditação: “De fato, por natureza, considerada em geral, entendo agora nenhuma outra coisa do que o próprio Deus ou a coordenação das coisas criadas instituída por Deus / per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum, ipsum, vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo;” (DESCARTES, AT 7, p. 80). Doravante, sempre que mencionar a expressão ‘instituição da natureza’, terei essa definição em mente.

Dioptrique: “[...] são os movimentos dos quais ela [a imagem no cérebro¹⁹⁹] é composta, que, agindo diretamente sobre nossa alma, na medida em que ela está unida a nosso corpo, são *instituídos pela natureza*²⁰⁰ para fazer que ela tenha essas sensações²⁰¹” (DESCARTES, AT 6, p. 130). A postulação de uma ‘instituição da natureza’, de origem divina, mediando a relação entre o corpo e a alma no processo de percepção, é o recurso utilizado por Descartes para ‘fechar’ o profundo *gap* que o dualismo de substâncias produzirá em sua ontologia entre aquilo que é material e aquilo que é espiritual.

É por isso que, como vimos no capítulo 1, nenhuma cópia ou imitação ou *similitudo* das qualidades sensíveis precisa ser enviada a partir dos objetos até o interior da mente; é por isso também que os movimentos dos objetos servem apenas como a ‘ocasião’ ou o ‘momento indicativo’ para que a mente forme as ideias e não a ‘causa eficiente’ destas, já que esse tipo de causalidade exige o contato local entre superfícies, o que é impossível em se tratando da relação entre o corpo e a mente – é ‘fato ontológico’ que exige e justifica a intervenção divina. Segundo Descartes, ainda me referindo ao Capítulo 1, a ‘causa eficiente’ das ideias é a própria mente, através de sua ‘faculdade de pensar’, sua capacidade inerente de representação²⁰². Essa concepção de mente, plena de autonomia e independência em relação ao mundo exterior parece ecoar a futura noção de mônada leibniziana e seu imanentismo. Com efeito, essa mente cartesiana também pode ser dita ‘sem portas e janelas’, “[...] visto que a alma não pode receber em si nenhuma espécie sensível [...]” (FORLIN, 2005, p. 296). O próprio Leibniz parece sugerir essa interpretação ao afirmar, no parágrafo 14 da *Monadologia*, que, para os cartesianos, “[...] apenas as mentes eram mônadas²⁰³ [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 706).

Tudo isso que discuti nos dois parágrafos acima foi, de certo modo, sintetizado e exemplificado na Sexta Meditação. No entanto, há duas notáveis ausências. A primeira

¹⁹⁹ Essa ‘imagem no cérebro’ é o resultado dos movimentos que, após afetarem os sentidos externos, são conduzidos pelos nervos até o cérebro.

²⁰⁰ Itálico meu.

²⁰¹ “[...] ce sont les mouvemnts par lesquels elle est composée, qui, agissant immédiatement contre nôtre âme, d’autant qu’elle est unie à nôtre corps, sont institués de la Nature pour lui faire avoir de tels sentiments”.

²⁰² Nesse ponto, sigo a proposta de leitura de Gorham para as *Notae*, traduzias em inglês como *Comments on certain broadsheet*: “Minha proposta de leitura dessa passagem das *Notae* é que a mente é a causa eficiente de suas ideias sensíveis, ao passo que os movimentos corpóreos nos órgãos dos sentidos são meramente as ocasiões para a mente formar as ideias em um momento ao invés de em outro / My proposed reading of the *Comments* passage is that the mind is the efficient cause of our sensory ideas, while corporeal motions in the sense organs are merely the occasions for the mind to form ideas at one time rather than another” (GORHAM, 2002, p. 379).

²⁰³ “[...] les seuls esprits étaient des monades [...]”.

delas é o termo ‘ocasião’, que não aparece mencionado explicitamente no texto em questão; a segunda é a ênfase no papel ativo da mente na formação das ideias da sensação ou do mundo exterior. Eis as palavras de Descartes :

[...] A Física me ensinou que, quando sinto um dor no pé, essa sensação se produz por obra dos nervos esparsos pelo pé, os quais se estendem dali até o cérebro, à semelhança de cordas, as quais, quando puxadas no pé, puxam também as partes interiores do cérebro, nas quais eles terminam, nelas excitando um certo movimento que foi instituído pela natureza, para que afete a mente com uma dor como existente no pé²⁰⁴ (DESCARTES, AT 7, p. 87).

É interessante discutir essa passagem da Sexta Meditação, pois, situando-se entre a publicação da *Dioptrique* (1637) e a reação de Descartes ao panfleto de Regius nas *Notae* (1648), ela talvez nos permita constatar um aperfeiçoamento na teoria da percepção do filósofo francês. De fato, embora seja feita menção expressa à instituição da natureza (*institutus est a natura*), que vai garantir que os movimentos no cérebro sejam sentidos pela mente como uma dor no pé, Descartes, por outro lado, ao contrário do que vimos nas *Notae* (capítulo 1), não se refere a esses movimentos como a ‘ocasião’ para o surgimento do estado mental de dor. Talvez esse fato seja uma consequência de Descartes, na passagem acima da Sexta Meditação, aparentemente sugerir – também em oposição ao que vimos nas *Notae* – que a mente seria passiva nesse processo de sensação de dor. Com efeito, Descartes afirma que as estimulações nervosas produzem “um certo movimento que foi instituído pela natureza para que afete a mente como um dor existente no pé”. Reconstruindo, para fins analíticos, esse período de forma didática, temos a seguinte oração: “um movimento afete a mente [motu[s] afficiat mentem]”. Ora, parece não haver dúvida que Descartes está dizendo que a mente, sendo o objeto (caso acusativo: mentem) do verbo e não seu sujeito (caso nominativo: motu[s]), seria literalmente ‘tocada’ [afficiat] pelo movimento, o que reduziria seu papel a uma função meramente receptora e, portanto, passiva no processo de percepção. Além disso, supondo que a mente seja passiva e receptora no processo de percepção, aqueles movimentos que a afetam deveriam trazer em si, a exemplo das espécies intencionais dos escolásticos, a própria qualidade

²⁰⁴ “cum sentio dolorem pedis, docuit me Physica sensum illum fieri ope nervorum per pedem sparsorum, qui, inde ad cerebrum usque funium instar extensi, dum trahuntur in pede, trahunt etiam intimas cerebri partes ad quas pertingunt, quemdamque motum in iis excitant, qui institutus est a natura ut mentem afficiat sensu doloris tanquam in pede existentis”.

sensível ou sensação que será comunicada à mente, a dor no caso em questão. No entanto, a física mecanicista cartesiana, como vimos, rejeita essa possibilidade.

Essa concepção passiva da mente – além de ser inconsistente com o dualismo cartesiano, já que os objetos não possuem em si qualidades secundárias ou sensíveis²⁰⁵ – está em total desacordo com aquela concepção de mente ativa e autônoma apresentada nas *Notae*. Como vimos acima, o papel da mente no texto apologético consiste em formar (*efformandas*) as ideias, ‘decodificando’, por assim dizer, o sentido intencional contido na imagem cerebral produzida pelos movimentos²⁰⁶. Talvez tenha sido essa mudança no modo de conceber o papel da mente no processo de percepção – além de ter eliminado qualquer poder causal ativo nos corpos – que levou Descartes a empregar o termo ‘ocasião’ nas *Notae*, pois, em se tratando de uma mente que opera ativamente na formação de suas ideias e, conseqüentemente, não requer que os movimentos a afetem, estes passam a servir apenas como a indicação do momento em que a mente produzirá determinada sensação. Esta me parece ser a interpretação da teoria percepção mais coerente tanto com a ontologia dualista, quanto com a física cartesianas. Não é por acaso, portanto, que Descartes, nas *Notae*, se refere à *Dioptrique*²⁰⁷ para corroborar a concepção de mente, enquanto uma faculdade de produzir ideias, que está empregando para refutar as opiniões de seu adversário empirista.

É, pois, a teoria da percepção descrita acima que denomino de ‘ocasionalismo deísta’. Trata-se uma teoria da percepção ‘deísta’, pois a intervenção de Deus se faz imprescindível para se explicar como ocorrer a interação entre o mundo material dos corpos e o mundo imaterial da mente. No entanto, diferentemente do ocasionalismo teísta, de Malebranche, a versão proposta por Descartes não requer a ação direta e contínua de Deus para a efetivação de todos os eventos causais no universo. No sistema do ex-aluno de La Flèche, Deus criou um mundo que tem o seu funcionamento regido por leis da

²⁰⁵ Ou, como afirma Gorham, “[...] os corpos literalmente não têm o que é necessário para produzir ideias / [...] bodies literally do not have what it takes to produce ideas [...]” (GORHAM, 2002, p. 375), o que vai resultar no “[...] modelo não-causal da sensação apresentado nas *Notae* / [...] the non-causal model of sensation presented in the *Comments*” (GORHAM, 2002, p. 385), tendo como consequência, em minha visão, uma concepção cartesiana de mente que parece antecipar o imanentismo das substâncias monádicas de Leibniz.

²⁰⁶ Apesar de aparentemente ter ‘regredido’ em sua posição na Sexta Meditação, Descartes talvez já ensaiasse uma posição semelhante a esta das *Notae* desde o *Le Monde* (1633), onde vemo-lo afirmar que “[...] é nossa mente que nos representa a ideia da luz todas as vezes que a ação que a significa toca nosso olho / [...] c’est nôtre esprit tout de mème, qui nous représente l’idée de la lumière toutes les fois que l’action qui la signifie touche nôtre oeil” (DESCARTES, AT 11, p. 4).

²⁰⁷ Cf. DESCARTES, AT 6, p. 112-4.

natureza e que, por isso, pode prescindir de sua constante intervenção, ao contrário do que se passa no sistema cosmológico concebido pelo padre oratoriano. Em outras palavras, para Descartes, Deus é a causa primária do universo e este, por sua vez, funciona em conformidade com as leis da natureza estabelecidas por Aquele. Essas leis da natureza também são denominadas por Descartes de causas secundárias. Uma dessas causas secundárias é justamente aquela que enuncia que, quando houver certos movimentos no cérebro, a mente formará a ideia de uma determinada qualidade sensível ou sensação, sem que haja necessidade de contato local entre ambos os termos dessa relação, o corpóreo e o mental. Deus é o responsável por constituir esse ‘vínculo causal’, sem, entretanto, precisar atuar diretamente para a consecução do mesmo, visto que Ele instituiu que a natureza deverá operar dessa maneira, sempre que houver a ‘ocasião’ para fazê-lo. É precisamente esse termo que justifica a classificação da teoria da percepção de Descartes de ‘ocasionalista’, dado que a ‘instituição da natureza’, uma causa secundária que conecta o corpo e a mente no ato da percepção, requer um ‘momento preciso’, isto é, uma certa ‘ocasião’ para ocorrer, como Descartes explica nas *Notae*²⁰⁸.

4.3 Ocasionalismo deísta em Leibniz

Após argumentar acima no sentido de tentar mostrar que Descartes, ao contrário do que pensava Leibniz, tinha sim, em seu ocasionalismo deísta, uma solução para o problema da interação entre o corpo e a mente²⁰⁹, colo-me doravante a questão de saber se seria possível sugerir que o filósofo alemão, além de ter se equivocado na avaliação do seu predecessor, teria em alguma medida sido influenciado pela a solução cartesiana dada àquele problema. Há, em minha visão, fortes evidências de que Leibniz teria desenvolvido, na esteira de Descartes, uma teoria ocasionalista deísta para explicar como ocorre a interação corpo-mente e, por conseguinte, a percepção do mundo exterior decorrente daquela interação. Julgo que essas ‘fortes evidências’ podem ser encontradas na famosa doutrina leibniziana da harmonia pré-estabelecida. Para avaliar a procedência

²⁰⁸ As discussões referentes as *Notae* foram realizadas nas páginas finais do Capítulo 1.

²⁰⁹ Embora julgue que a ‘instituição da natureza’, de uma maneira bem mais coerente e convincente do a ‘noção primitiva da união entre mente e corpo’, poderia ter sido empregada por Descartes também para explicar as ações voluntárias (em sua correspondência com a princesa Elisabeth, por exemplo, e também para responder às objeções feitas por Espinosa no Prefácio, à Quinta Parte, da *Ética* (cf. ESPINOSA, 2007, p. 367, 369)), isto é, a maneira pela qual a mente age causalmente sobre o corpo, restrinjo minhas discussões e comentários nesse trabalho à interação que se realiza entre o corpo e a mente, notadamente no caso da percepção e da sensação. O mesmo se aplica à ‘harmonia pré-estabelecida’, que será objeto de discussão a partir desse ponto do texto, embora o próprio Leibniz, ao contrário de Descartes, utilizasse sua ‘hipótese da harmonia’ para explicar tanto as percepções e sensações, quanto as ações voluntárias.

dessa afirmação e das evidências que a sustentam, recorrerei a uma análise da maneira como Leibniz apresenta e explica essa doutrina, da qual ele parecia tanto se orgulhar²¹⁰, de modo a trazer à luz todos os elementos que constituem aquilo que estou chamando de ocasionalismo deísta cartesiano, caso eles estejam de fato presentes na teoria da harmonia pré-estabelecida.

Leibniz não deixa dúvida a respeito de quem é o responsável por sua ‘hipótese da harmonia’, assim como deixa igualmente bastante claro para que serve essa hipótese: “[...] minha hipótese da harmonia [...], que atribuo ao Autor da Natureza²¹¹ [...], serve para explicar a comunicação entre as substâncias e a união da alma com o corpo por leis da natureza estabelecidas previamente, sem lançar mão nem a uma transmissão de espécies, que é inconcebível, nem de um novo recurso a Deus, que parece pouco conveniente²¹²” (LEIBNIZ, 1974, p. 131). Essa passagem do *Éclaircissement* ao *Système Nouveau*, que Leibniz escreveu ao seu interlocutor Simon Foucher (1644-1696), sintetiza todos os compromissos essenciais assumidos pela hipótese da harmonia, tanto os compromissos positivos, isto é, aquilo que ela defende, quanto os compromissos negativos, ou seja, aquilo que ela rejeita. Tendo sido estabelecida por Deus, a harmonia pré-estabelecida entre corpo e a alma, uma lei da natureza, é aquilo que vai permitir a Leibniz explicar como ocorre a percepção e as sensações (assim como todas as outras interações entre o corpo e alma), sem recorrer nem às espécies intencionais postuladas na teoria intromissionista dos escolásticos, nem ao ocasionalismo teísta de Malebranche, que, segundo o filósofo alemão, eram as opções disponíveis à sua época para explicar a interação corpo-mente, sobretudo no caso da percepção e da sensação.

Qual a razão de Leibniz precisar postular uma tal hipótese? Ora, se, por um lado, Leibniz fechou as janelas das substâncias monádicas ao influxo de tudo que pudesse vir diretamente do exterior, fazendo com que todos os eventos produzidos no interior

²¹⁰ Esse ‘orgulho’ é manifestado por Leibniz no título dos *Novos Ensaios*, onde ele faz questão de informar que a obra foi escrita “pelo autor do sistema da harmonia pré-estabelecida / par l’auteur du système de l’harmonie préétablie” (cf. LEIBNIZ, 1974, p. 194). Outro texto, também dessa mesma época dos *Novos Ensaios*, no qual Leibniz exhibe todo o orgulho que sente por ter formulado a hipótese da harmonia são as *Considérations sur le Principe de Vie et sur les Natures Plastiques par l’Auteur de l’Harmonie Préétablie* (cf. LEIBNIZ, 1974, p. 429).

²¹¹ No parágrafo 7, do capítulo 10, do Livro IV, dos *Novos Ensaios*, onde Leibniz critica as provas da existência de Deus apresentadas por Descartes, ele afirma que, para esses propósitos de provar a existência de Deus, “[...] a harmonia pré-estabelecida fornece um meio novo incontestável / [...] l’harmonie préétablie en fournit un nouveau moyen incontestable” (LEIBNIZ, 1974, p. 375).

²¹² “[...] mon hypothèse de l’harmonie [...], que j’attribue à l’Auteur de la Nature [...] sert à expliquer la communication des substances, et l’union de l’âme avec le corps par les lois de la Nature établies par avance, sans avoir recours ni à une transmission des espèces, qui est inconcevable, ni à un nouveau secours de Dieu, qui paraît peu convenable”.

daquelas tivessem uma origem intrínseca, produzindo-se de forma imanente, por outro lado, havia a necessidade de explicar como essas mesmas substâncias monádicas eram, mesmo assim, capazes de espelhar e expressar todo o universo, ao mesmo tempo em estavam imunes a toda e qualquer influência externa. Algo como uma substância monádica, que se supõe ser constituído exclusivamente pelo desenvolvimento de seus próprios estados internos, não deveria, ao mesmo tempo, ter necessidade de estabelecer relações ou ‘expressar’ aquilo que lhe é exterior. Em outras palavras, ou – poder-se-ia pensar – a mônada deveria se limitar à sucessão de suas percepções interiores, ficando reclusa ao seu mundo próprio de representações, ou ela se conectaria e se associaria com aquilo que se situa fora de seus limites e fronteiras para, precisamente assim, poder perceber e expressar sua perspectiva e seu ponto de vista específico e restrito à sua condição de ser criado. Nesse último caso, a mônada estaria, de alguma maneira, suscetível à influência daquilo que lhe é exterior e, portanto, parece ser possível sugerir que seria não apenas ‘pertinente’, mas até mesmo ‘necessário’ referir-se aos corpos, ainda que estes, como em Descartes²¹³, não atuem como causas eficientes em relação à percepção das substâncias monádicas.

Como resolver esse paradoxo ou grave inconsistência no centro da metafísica leibniziana, que não é outra coisa senão aquela dificuldade de conciliar a explicação ‘imanentista-internalista’ e a ‘mecanicista-externalista’? Mais uma vez, é a ação da divina providência que resolve todas essas dificuldades, permitindo que as substâncias monádicas, através da harmonia pré-estabelecida, entrem em conexão representativa com aquilo que se passa fora delas. Com efeito, novamente no *Éclaircissement* ao *Système Nouveau*, Leibniz sustenta que “[...] Deus [...] achou bom que essas modificações da alma respondessem a alguma coisa do exterior^{214,215} (LEIBNIZ, 1974, p. 132). É dessa maneira

²¹³ Cf. GORHAM (2002).

²¹⁴ “[...] Dieu [...] a trouvé bon que ces modifications de l’âme répondissent à quelque chose de dehors”.

²¹⁵ Apesar de Leibniz ter fechado as janelas da mônada, tentando torná-la inviolável à influência do mundo exterior, há fortes evidências, por outro lado, que a necessidade de se relacionar com aquilo que está do lado de fora parece ser um traço constitutivo e inalienável da substância monádica. Com efeito, tanto o ‘princípio de individuação’, quanto os estados internos da substância monádica, de acordo com o que Leibniz escreve no artigo 2 dos *Princípios da Natureza e da Graça*, são determinados pela relação que a substância monádica estabelece com a exterioridade: “[...] Uma mônada [...] só poderia ser distinguida de outra por qualidades e ações internas, que não podem ser outra coisa senão suas percepções (isto é, as representações do composto ou do que é exterior). [...] A multiplicidade das modificações [da substância] devem consistir na variedade das relações às coisas que estão no exterior / [...] Une monade [...] ne saurait être discernée d’une autre que par des qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions (c’est-à-dire les représentations du composé ou de ce qui est dehors). [...] La multiplicité des modifications [de la substance] [...] doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors” (LEIBNIZ, 1974, p. 714).

‘providencial’ que, embora os movimentos da matéria e do corpo orgânico da substância monádica não sejam transmitidos até o interior desta, Leibniz pode sustentar que as mônadas refletem e expressam todo o universo, sem produzir uma insuperável inconsistência em sua teoria da percepção. Portanto, é Deus quem garante que aquilo que se passa no interior da substância monádica corresponde com exatidão, isto é, estabelece uma ‘relação regrada’ com aquilo que ocorre no exterior. Graças a essa intervenção divina, Leibniz se considera mesmo autorizado a afirmar, mais uma vez no *Éclaircissement* ao *Système Nouveau*, que “[...] eu creio mesmo que é muito verdadeiro dizer que as substâncias agem umas sobre as outras, contanto que nós compreendamos que uma é a causa das mudanças na outra em consequência da lei da Harmonia [...], devido a essa mesma correspondência inexpugnável que a Sabedoria Divina estabeleceu²¹⁶” (LEIBNIZ, 1974, p. 132).

Dado esse constante recurso à intervenção de Deus para a explicação dos fenômenos, poder-se-ia perguntar legitimamente em que a harmonia pré-estabelecida de Leibniz diferiria do ocasionalismo teísta de seu contemporâneo e interlocutor, o padre oratoriano Nicholas Malebranche? De fato, na filosofia de Malebranche, Deus é a única causa real e efetiva, atuando a todo momento e em todos os lugares, fazendo irrestrito uso de seus atributos de onipotência, onisciência e onipresença. De acordo com Malebranche, os seres criados por Deus, todos eles, sem exceção, são completamente destituídos de qualquer poder de agir e produzir efeitos. Tudo o que acontece no universo não advém de outra causa eficiente que não seja o Criador. No capítulo 3, da Segunda Parte, do livro VI, de sua *Recherche de la Vérité*²¹⁷, recorrendo à autoridade daquele que, ao lado de Descartes, era a outra grande influência em sua filosofia, Malebranche sustenta que

²¹⁶ “[...] je crois de même qu’il est très vrai de dire que les substances agissent les unes sur les autres, pourvû qu’on l’entende que l’une est cause des changements dans l’autre en conséquence des loix de l’Harmonie [...], à cause de cette même correspondance immanquable, que la Sagesse Divine a établiee”.

²¹⁷ Toda essa parte da obra é exclusivamente dedicada a mostrar que “[...] somente Deus é a verdadeira causa e tem verdadeiramente a potência de mover os corpos” (MALEBRANCHE, 2004, p. 251). No *Esclarecimento XV à Recherche*, Malebranche explica a razão de ser necessário recorrer à vontade de Deus como força motora dos corpos: “[...] não podendo mover a si mesmos [...], esses corpos não podem comunicar uma potência que não têm e que não poderiam sequer comunicar, mesmo se ela estivesse à sua disposição. Pois o espírito jamais conceberá que um corpo, substância puramente passiva, possa transmitir a outro a potência que o transporta, qualquer que esta possa ser” (MALEBRANCHE, 2004, p. 329). É a partir dessas discussões de Malebranche acerca da ausência de efetividade causal entre os seres criados, que, excluído o elemento divino, sairá a crítica de David Hume (1711-1776) à causalidade como conexão necessária entre eventos sucessivos. Ou seja, pode-se dizer que “[...] Malebranche preparou o terreno para o trabalho de Hume” (GOMES;SIMON, 2019, p. 2)

tudo o que pode agir sobre nós como causa verdadeira e real está necessariamente acima de nós, segundo santo Agostinho e segundo a razão, e, segundo o mesmo santo e a mesma razão, é uma lei imutável que as coisas inferiores servem às superiores. É por essas razões que esse grande santo reconhece que o corpo não pode agir sobre a alma e que nada pode estar acima dela, exceto Deus (MALEBRANCHE, 2004, p. 243).

Nesse sentido da ineficácia causal do corpo sobre a mente, os eventos mecânico-fisiológicos que antecedem e acompanham a ocorrência da percepção não possuem o poder necessário para produzi-la. Todos os eventos corpóreos são apenas ‘causas naturais’ e, segundo Malebranche, “uma causa natural não é [...] uma causa real e verdadeira, mas somente uma causa ocasional determinando o autor da natureza a agir de tal e tal maneira, em tal e tal situação” (MALEBRANCHE, 2004, p. 247). No que concerne ao aspecto fenomênico das sensações, como Leibniz muito bem explica no artigo 12 do *Système Nouveau*, essa estrutura causal concebida por Malebranche implica que “[...] nós sentimos as qualidades dos corpos, porque Deus faz surgir pensamentos na alma à ocasião dos movimentos da matéria²¹⁸[...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 127). O fato de os movimentos da matéria serem meramente a ocasião que invocará, por assim dizer, a intervenção divina que atuará diretamente como causa eficiente da percepção das qualidades sensíveis dos corpos (cor, odor, sabor, som), solapará qualquer relação intencional entre estas e aqueles. Com o estabelecimento desse *gap* entre a estimulação mecânico-fisiológica e conteúdo mental das sensações, Malebranche se torna um genuíno defensor da teoria dos *qualia*. Portanto, na visão do autor da *Recherche*, ao contrário do que é defendido Leibniz e Descartes, Deus não serve como ponte para superar o abismo resultante do dualismo de substâncias, mas, de certa forma, o aprofunda e o torna insuperável. É devido não apenas a essa ubiquidade da intervenção divina em todos os fenômenos mundanos – pois isto também de algum modo parece se encontrar em Leibniz –, mas sobretudo à função exclusiva por ele exercida como causa eficiente no universo, que designo o ocasionalismo malebranchiano de ‘teísta’.

Esse sistema causal de Malebranche, que requer a contínua intervenção divina na natureza, parece muito desagradar a Leibniz, visto que, como ele escreve no *Projet d’une*

²¹⁸ “[...] nous sentons les qualités des corps, parce que Dieu fait naître des pensées dans l’âme à l’occasion des mouvements de la matière [...]”.

lettre a M. Arnauld, “[...] não é razoável recorrer a Deus no detalhe²¹⁹ [da explicação da natureza] [...]” (LEIBNIZ, 1964, p. 176). Com efeito, no artigo 13 do *Système Nouveau*, Leibniz rejeita veementemente esse recurso à ação direta e constante de Deus no mundo das criaturas para explicar a ocorrência do fenômenos: “[...] para resolver [esse]s problemas, não basta empregar a causa geral e fazer intervir o assim chamado *Deum ex machina*, pois, quando isto se faz sem que haja uma outra explicação que se possa extrair das ordem das causas segundas, trata-se propriamente de recorrer ao milagre²²⁰” (LEIBNIZ, 1974, p. 127). Ou seja, para Leibniz, o ocasionalismo teísta de Malebranche, ao evocar a ação de Deus para justificar todos os aspectos do funcionamento do mundo, tanto do humano, quanto do natural, estaria tornando a ocorrência de milagres uma regra e não uma exceção, de modo que o mundo malebranchiano seria um mundo governado pelos milagres e, portanto, sujeito a eventuais caprichos da vontade divina. Assim, na visão leibniziana, o mundo do padre oratoriano, sendo regido pelo milagre da constante intervenção divina, não poderia ser objeto de conhecimento científico, dada sua ‘instabilidade epistemológica’, decorrente da ausência de leis da natureza ou causas segundas, que permitiriam prever o seu funcionamento.

Como indicado acima na crítica ao ocasionalismo teísta de Malebranche, é no estabelecimento de leis que diretamente e sem a intervenção divina governem os espíritos e os corpos materiais que Leibniz pretende resolver o problema referente à necessidade das contínuas ações milagrosas de Deus. Em seu *Éclaircissement à Foucher*, Leibniz afirma veementemente que “[...] é preciso saber que [...] há leis da Natureza na matéria, da mesma maneira que há nas almas ou formas²²¹” (LEIBNIZ, 1974, p. 131). Desse modo, havendo leis que regem a totalidade dos fenômenos, igualmente os físicos e os espirituais, a intervenção divina e, por conseguinte, a produção de milagres se tornam desnecessárias. É, pois, através das leis da natureza ou ‘causas segundas’, como também as chamava Descartes, que Leibniz julga que o problema corpo-alma deve ser resolvido. As causas segundas são justamente determinadas por Deus, a causa primeira, em seu ato criador, para ordenar e reger o universo ‘em seu lugar’, evitando, desse modo, que ele precise atuar como causa eficiente dos fenômenos, como sustentava Malebranche. Assim, após

²¹⁹ “[...] il n’est pas raisonnable de recourir à Dieu dans le détail [...]”.

²²⁰ “[...] pour résoudre [c]es problèmes, ce n’est pas assez d’employer la cause générale, et de faire venir ce qu’on appelle un *Deum ex machina*. Car lorsque cela se fait sans qu’il y ait autre explication qui se puisse tirer de l’ordre des causes secondes, c’est proprement recourir au miracle”.

²²¹ “[...] il faut savoir que [...] il y a des lois de la Nature dans la matière, il y en a aussi dans les âmes ou formes”.

Deus determinar quais serão e como se manifestarão as leis ou causas segundas que governarão o produto de sua criação, sua intervenção na natureza não é mais requerida.

Tendo-se em vista essa estrutura cosmológica deísta, pode-se entender sem grande dificuldade de que maneira a ‘harmonia pré-estabelecida’ é a causa segunda que visa explicar como o corpo interage com a mente. Com efeito, no *Second Éclaircissement du Système Nouveau*, após excluir, à maneira de uma ‘inferência pela melhor explicação’, tanto a possibilidade de que pudesse haver uma influência mútua entre corpo e alma, quanto que Deus devesse lhes fornecer uma contínua assistência²²², Leibniz afirma que “assim, resta apenas minha hipótese, isto é, a via da Harmonia²²³” (LEIBNIZ, 1974, p. 133-4). Na sequência imediata da mesma passagem, ele explica em que consiste sua ‘hipótese ou via da Harmonia’ entre corpo e alma, enquanto lei da natureza ou causa secundária: “Deus produziu, desde o começo, cada uma dessas duas substâncias com uma natureza tal que, apenas seguindo suas próprias leis²²⁴, que elas receberam em seu ser, uma concorda com a outra, como se houvesse uma influência mútua ou como se Deus, para além de seu concurso geral, sempre interviesse²²⁵” (LEIBNIZ, 1974, p. 134). Como se pode ver, à semelhança da cosmologia teísta de Malebranche, a participação de Deus para a explicação da interação entre corpo e mente é imprescindível no sistema de Leibniz; por outro lado, enquanto deísta, a metafísica leibniziana é fundada nas causas secundárias ou leis da natureza, o que, à diferença do ocasionalismo teísta de

²²² No *Troisième Éclaircissement au Système Nouveau*, Leibniz explica em que consiste ou como opera cada uma das hipóteses causais excluídas: “A via da influência é aquela da filosofia vulgar; mas como não seria possível conceber partículas materiais, nem espécies ou qualidades imateriais, que possam passar de uma substância à outra, somos obrigados a abandonar essa opinião. A via da assistência é aquela do sistema das causas ocasionais; mas eu considero que isto é fazer intervir um *Deum ex machina* em uma coisa natural e ordinária, onde, segundo a razão, ele deve intervir apenas da maneira que ele concorre a todas as outras coisas da natureza / La voie de l’influence est celle de la philosophie vulgaire; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou des qualités immatérielles, qui puissent passer de l’une des ces substances dans l’autre, on est obligé d’abandonner ce sentiment. La voie de l’assistance est celle du système des causes occasionnelles; mais je tiens que c’est de faire venir un *Deum ex machina*, dans une chose naturelle et ordinaire, où selon la raison il ne doit intervenir que de la manière qu’il concourt à toutes les autres choses de la nature” (LEIBNIZ, 1974, p. 135). Leibniz está se referindo nessa passagem, como não é difícil constatar, ao intromissionismo escolástico e ao ocasionalismo teísta de Malebranche, respectivamente.

²²³ “ainsi il ne reste que mon hypothèse, c’est-à-dire la voie de l’Harmonie”.

²²⁴ No artigo 3 dos *Principes de la Nature et de la Grâce*, Leibniz enuncia com precisão quais são essas leis: “As percepções na mônada nascem umas das outras pelas leis das apetições ou das causas finais [...], assim como as mudanças dos corpos e os fenômenos exteriores nascem uns dos outros pelas leis das causas eficientes, isto é, dos movimentos / Les perceptions dans la monade naissent les unes des autres par les loix des appétits ou des causes finales [...], comme les changements des corps et les phénomènes au dehors naissent les uns des autres par les loix des causes efficientes, c’est-à-dire des mouvements” (LEIBNIZ, 1974, p. 714).

²²⁵ “Dieu a fait dès le commencement chacune de ces deux substances de telle nature, qu’en ne suivant que ses propres loix, qu’elle[s] ont] reçues avec son être, elle s’accorde pourtant avec l’autre, tout comme s’il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main au delà de son concours général”.

Malebranche, exime Deus de intervir continuamente para fazer o produto de sua criação funcionar. É isto que justifica, em minha visão, a designação de ‘deísta’ à metafísica de Leibniz (e também à de Descartes).

Portanto, a harmonia pré-estabelecida de Leibniz, igualmente fundamentada sobre uma cosmologia deísta, à semelhança da instituição da natureza de Descartes, serve, como esta última, segundo o parágrafo 3 dos *Princípios da Natureza e da Graça*, para explicar e justificar, como e que “[...] há uma harmonia perfeita entre as percepções da mônada e os movimentos do corpo [...]; seguindo as afecções deste ela representa [...] as coisas que estão fora dela [...]”²²⁶ (LEIBNIZ, 1974, p. 714). Assim, apesar de ter as janelas fechadas, a substância monádica é capaz de perceber e representar aquilo que se passa no exterior, isto é, a multiplicidade que constitui os corpos, graças à harmonia divinamente pré-estabelecida. É, pois, a postulação da harmonia pré-estabelecida que justifica e torna

[...] pertinente referir-se aos corpos e suas modificações na medida em que as percepções na mônada mantêm uma relação constante e regrada – relação que constitui justamente a expressão – com as coisas que estão fora dela, isto é: os estados internos da substância simples desenvolvem-se de maneira coerente com os acontecimentos do mundo, dando-se uma simultaneidade entre o representante e o representado (HIRATA, 2008, pp. 141-2).

Como ocorre exatamente essa percepção que não exige nenhum tipo de contato direto com aquilo que é percebido, nem consiste na recepção da imagem do mesmo? A operacionalização e colocação em prática desse modelo de percepção deísta, materializado pela harmonia pré-estabelecida, parece se manifestar com bastante clareza no prefácio aos *Novos Ensaio*s, onde ele parece adquirir plenamente sua feição ‘ocasionalista’, pois nessa obra Leibniz aparenta ecoar uma discussão semelhante àquela que se encontra nas *Notae*, de Descartes, que discuti acima. Coerente com sua teoria da substância monádica, que não realiza qualquer tipo de intercâmbio com o mundo exterior, e mesmo pressupondo certas consequências que resultam necessariamente dela, como, por exemplo, o fato que “[...] Leibniz, contrariamente a empiristas como Locke, [seja] um inatista que recusa a influência nas mônadas do que provém do exterior”, (HIRATA,

²²⁶ “[...] il y a une harmonie parfaite entre les perceptions de la monade et les mouvements d[u] corps [...], suivant les affections duquel elle représente [...] les choses qui sont hors d’elle [...]”.

2008, p. 141), o filósofo alemão afirma, no prefácio aos *Novos Ensaios*, que “[...] a alma contem originariamente princípios de várias noções e doutrinas que os objetos despertam na [devida] ocasião²²⁷ [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 194). Ora, como a harmonia pré-estabelecida garante que as percepções da mônada corresponderão e serão uma decorrência dos movimentos presentes no seu corpo próprio, esses movimentos, como Descartes afirmara claramente nas *Notae*, servirão como a ‘ocasião’ para que a substância monádica ‘desperte’, ‘tire de seu próprio fundo’ os conteúdos representativos que correspondem com exatidão, devido justamente à harmonia pré-estabelecida, aos objetos exteriores que deram ocasião aos movimentos que resultaram naquelas percepções²²⁸.

Dessa maneira, não somente o aspecto ‘miraculoso’ do ocasionalismo teísta de Malebranche deveria ser rejeitado na explicação da relação corpo-mente, mas também as obscuras noções escolásticas, que Leibniz já havia atacado no artigo 10 do *Discurso de Metafísica* (1686). Nesse sentido, de acordo a *Réplique aux Réflexions [...] de Mr. Bayle [...] sur le Système de l’Harmonie Préétablie* (1702), essa hipótese não deve ser concebida como “[...] uma faculdade à maneira escolástica, como aquela que é dada nas escolas aos corpos pesados para os conduzir em direção ao centro [da terra]²²⁹” (LEIBNIZ, 1974, p. 183). Ao contrário, a harmonia pré-estabelecida deve ser compreendida necessariamente de maneira ‘co-operativa’, isto é, ela deve ser “[...] explicável pelas regras da mecânica e pelos recursos internos, bem como pelas circunstâncias externas^{230,231}” (LEIBNIZ, 1974, p. 183). Ou seja, a harmonia pré-estabelecida não se reduz à ação de uma ‘intervenção divina’, nem aos poderes atribuídos às substâncias pelos escolásticos, mas é o resultado da interação entre as leis dos corpos e os recursos internos da mente para explicar como

²²⁷ “[...] l’âme contient originellement les principes de plusieurs notions et doctrines, que les objets externes réveillent seulement dans les occasions [...]”.

²²⁸ Leibniz reitera essa concepção no parágrafo 7, do capítulo 10, do livro IV, dos *Novos Ensaios*, onde afirma que “[...] as ideias estão em nós, não sempre de modo que nós as percebamos, mas sempre de modo que nós possamos as retirar de seu próprio fundo e as tornar conscientes / [...] les idées sont en nous, non pas toujours en sorte qu’on s’en aperçoive, mais toujours en sorte qu’on peut les tirer de son propre fonds et les rendre appercevables” (LEIBNIZ, 1974, p. 375).

²²⁹ “[...] une faculté à la Scholastique, comme celle qu’on donne dans les écoles aux corps pesants, pour les mener vers le centre”.

²³⁰ “[...] explicable par les règles de la mécanique, et par les ressorts internes, aussi bien que par les circonstances externes”.

²³¹ Essa ação ‘co-operativa’ entre alma e corpo via harmonia pré-estabelecida é exemplificada da seguinte maneira na *Réplique aux Réflexions de Bayle sur le Système de l’Harmonie Pré-établie*: “[...] o corpo foi feito de maneira que a alma jamais toma uma resolução que os movimentos do corpo não estejam de acordo, incluídos nisso mesmo os raciocínios mais abstratos / [...] le corps est fait en sorte que l’âme ne prend jamais de résolution que les mouvements du corps ne s’y accordent, les raisonnements mêmes les plus abstraits y trouvant leur jeu [...]” (LEIBNIZ, 1974, p. 185).

essas distintas entidades se comunicam e interagem, de modo a dar origem às percepções da mônada.

Dependendo de uma certa ‘ocasião’ oriunda dos movimentos provenientes dos corpos para fazer despertar as disposições representativas da mente e sendo baseada em uma causa secundária determinada por Deus, que é a harmonia pré-estabelecida, tem-se aí, pois, todos os elementos daquilo que estou designando de ‘ocasionalismo deísta’ de Leibniz²³². Como tentei argumentar acima, julgo que esse ocasionalismo deísta foi pioneiramente vislumbrado por Descartes, ainda que não tenha sido diligentemente articulado por ele, o que não impede, todavia, que o mesmo possa ser reconstituído, como ensaiado nesse capítulo.

Portanto, parece lícito concluir que tanto para Leibniz, quanto para Descartes, o ‘despertar’ ou a formação das percepções ou ideias em um determinado momento ‘ocasional’ preferencialmente do que em outro é explicado pelo fato que Deus, no ato singular da criação, estabeleceu, como lei da natureza ou causa secundária, uma associação regular entre as percepções e as ideias e os movimentos produzidos pelos corpos e nos corpos. Graças a essa associação regular determinada por Deus (seja ela denominada harmonia pré-estabelecida ou instituição da natureza), é possível conceber que a alma imaterial será capaz de conceber, à ocasião de certos movimentos, aquilo que se passa no corpo, sem que se deva postular uma relação de causalidade eficiente entre ambas substâncias (ou mesmo que o próprio Deus seja essa causa eficiente, como é defendido no ocasionalismo teísta de Malebranche²³³). Nesse sentido, a ‘ocasião’ perceptiva que se manifesta através dos estímulos mecânicos deve ser entendida antes como uma certa temporalidade e com uma certa presença do que como uma ação ou atividade dos corpos em relação à alma. Por fim, no que concerne ao conteúdo

²³² Em seu *Exame da física de Descartes*, utilizando mais uma vez o termo ‘ocasião’, Leibniz parece sugerir que também sua física dinâmica, como sua epistemologia, seria ‘ocasionalista’, pois, de acordo com ele, “[...] os corpos sempre recebem do choque um movimento próprio que eles possuem por força própria, à qual o impulso externo só oferece a ocasião e, por assim dizer, a determinação de operar” (*apud* OLIVA, 2005, p. 88). Da mesma maneira que o ocasionalismo epistemológico, o ocasionalismo na dinâmica, como Leibniz sustenta no *Éclaircissement à Foucher*, também teria suporte na teoria da harmonia pré-estabelecida, de modo que ambos seriam deístas, visto que “é verdade que há, como penso, esforços em todas as substâncias; mas esses esforços estão apenas na própria substância; e o que acontece em todas as outras ocorre apenas em virtude de uma Harmonia pré-estabelecida [...], e de nenhum modo por uma influência real ou por uma transmissão de qualquer espécie ou qualidade / Il est vrai qu’il y a, selon moi, des efforts dans toutes les substances; mais ces efforts ne sont que dans le substance même ; et ce qui s’ensuit dans toutes les autres, n’est qu’en vertu d’une Harmonie préétablie [...], et nullement par une influence réelle, ou par une transmission de quelque espèce ou qualité” (LEIBNIZ, 1974, p. 132).

²³³ Essa concepção de Deus como causa eficiente fica bastante evidente no *Esclarecimento XV da Recherche*, onde Malebranche define Deus como “[...] a mão daquele que faz tudo em todas as coisas” (MALEBRANCHE, 2004, p. 323).

representacional das ideias, não é necessário, nem possível que estes sejam semelhantes aos movimentos dos objetos que os ocasionaram: a conexão entre ambos os termos dessa relação ‘expressiva’, como diria Leibniz, se deve à lei da natureza ou causa secundária intitulada ‘harmonia pré-estabelecida/instituição da natureza’. Ou, para usar um exemplo utilizado pelo próprio Descartes, as ideias representam os objetos da mesma maneira que as palavras representam os significados, visto que, embora estejam interrelacionados cognitivamente, não há nenhuma semelhança, nem relação de causa e efeito entre eles: a única razão de haver uma ‘conexão necessária’ entre eles é a associação regular estabelecida por Deus. Tudo isso é claramente enunciado por Descartes no capítulo 1, do *Le Monde*:

Ora, se as palavras, que apenas significam pela instituição humana, bastam para nos fazer conceber as coisas com as quais elas não têm nenhuma semelhança, por quê a Natureza não poderia também ter estabelecido certo signo que nos faça ter a sensação da luz, ainda que esse signo não tenha nada em si que seja semelhante a essa sensação? E não é assim que ela estabeleceu o riso e as lágrimas para nos fazer ler a alegria e a tristeza na face dos homens?²³⁴ (DESCARTES, AT 11, p. 4).

É, portanto, nos termos estabelecidos acima, isto é, em conformidade com o ocasionalismo deísta, que se pode compreender, no meu entendimento, não somente no caso de Leibniz, mas também para Descartes, que “[...] qualquer tipo de influência ou comunicação que haja entre elas [as substâncias corpórea e mental] só pode ser ideal e de modo algum real” (HIRATA, 2008, p. 141),

²³⁴ “Or, si des mots, qui ne signifient rien que par l’institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses, avec lesquelles ils n’ont aucune ressemblance, pourquoi la Nature ne pourra-t’elle pas aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n’ait rien en soi, qui soit semblable à ce sentiment ? Et n’est-ce pas ainsi qu’elle a établie les ris et les larmes, pour nous faire lire la joie et la tristesse sur le visage des hommes?”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia primária

AQUINO, S. T. *Commentaria in Aristotelis octo libros physicorum*. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

AQUINO, S. T. *In Aristotelis librum de Anima commentarium*. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

AQUINO, S. T. *Summa theologiae*. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery, 11 vol.). Paris: Vrin, 1996.

ESPINOSA, B. *Ethica*. Edição bilíngue. Tradução e notas de Tomas Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

LEIBNIZ, G. W. *Oeuvres Choisis*. Préface, notes, table par questions et tables de noms propres par L. Prenant. Paris: Librairie Garnier Frères, 1964.

LEIBNIZ, G. W. *Opera philosophica: quae exstant latina, gallica, germanica omnia*. Aalen: Scientia, 1974.

MALEBRANCHE, N. *A Busca da Verdade*. Textos escolhidos. Seleção, introdução, tradução e notas de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

Bibliografia secundária

ABRANTES, P. *Imagens de natureza, imagens de ciência*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2016.

BELAVAL, Y. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.

FORLIN, E. *Teoria Cartesiana da Verdade*. São Paulo: Editora FAPESP, 2005.

GILSON, É. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.

GOMES, E.; SIMON, S. “A contribuição do ocasionalismo de Nicholas Malebranche para a crítica à causalidade de David Hume”. *Dois Pontos*., Curitiba, São Carlos, Vol. 16, n. 3, p. 1-19, 2019.

GORHAM, G. “Descartes on the innateness of all ideas”. *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 32, No. 3, (September, 2002), pp. 355-388.

HATFIELD, G. ; EPSTEIN, W. “The sensory core and the medieval foundations of early modern perceptual theory”. *Isis*, Vol. 70, No. 3, Sept. 1979, pp. 363-384.

- HIRATA, C. “Apercepção versus percepção: os espíritos na cosmologia leibniziana”. *Princípios* (UFRN. Impresso), vol. 17, p. 135-166, 2008.
- KONTIC, S. *Ideia, imagem e representação: Leibniz crítico de Descartes e Locke* (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.
- LACERDA, T. “Leibniz leitor de Espinosa”. *Revista Conatus* (UECE. Impresso), v. 5, p. 95-101, 2011.
- LACERDA, T. “Leibniz: Matéria extensa e corpo orgânico”. *Especiaria*, Vol. 16, No. 28, Jan-Jun. 2016, pp. 152-165.
- MARQUES, E. “A tripla raiz da noção de substância em Leibniz”. *Cadernos Espinosanos* (USP), Vol. 37, pp. 73-95, 2017.
- MARQUES, E. “Percepção, autoconsciência e continuidade em Leibniz”. *Cadernos Espinosanos* (USP), Vol. 34, pp. 15-38, 2016.
- MARQUES, E. “Possibilidade, compossibilidade, impossibilidade”. *Kriterion*, Belo Horizonte, Vol. 65, No. 109, pp. 175-187, 2004.
- MCRAE, R. *Leibniz: Perception, apperception and thought*. Toronto: Toronto University Press, 1976..
- MATES, B. *The philosophy of Leibniz*. New York: Oxford University Press, 1986.
- OLIVA, L. “Fenômeno e Corporalidade em Leibniz”. *Dois Pontos*, 2005, Vol. 2, n. 1, pp. 83-99.
- PEARCE, K. “Leibniz and the Veridicality of Body Perceptions”. *Philosopher’s Imprint*, 2016, Vol. 16, No. 5, pp. 1-17.
- PURYEAR, S. “Leibniz’s Alleged Ambivalence about Sensible Qualities”. *Studia Leibnitiana*, Bd. 44, H. 2 (2012), p. 229-245.