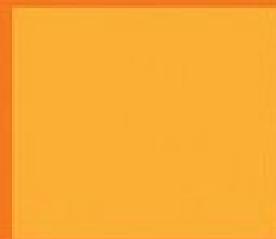


LEIBNIZ & A LINGUAGEM

Vivianne de Castilho Moreira

FILOSOFIA • PASSO-A-PASSO 61



JORGE ZAHAR EDITOR

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.org](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



Coleção **PASSO-A-PASSO**

CIÊNCIAS SOCIAIS PASSO-A-PASSO

Direção: Celso Castro

FILOSOFIA PASSO-A-PASSO

Direção: Denis L. Rosenfield

PSICANÁLISE PASSO-A-PASSO

Direção: Marco Antonio Coutinho Jorge

Ver lista de títulos no final do volume

Vivianne de Castilho Moreira

Leibniz
&
a linguagem



Sumário

Introdução

Leibniz *versus* Descartes

A natureza do pensamento e as condições da certeza

Linguagem e mundo

A língua característica

Seleção de textos

Referências e fontes

Leituras recomendadas

Sobre a autora

Introdução

Gottfried Wilhelm Leibniz merece, sem dúvida e sem exagero, ser agraciado com o título de uma das mentes mais brilhantes de todos os tempos. Pela relevância e pertinência de suas descobertas e reflexões, conquistou lugar de destaque na história do pensamento. Nascido em Leipzig, e advogado por formação, é sobretudo no âmbito das ciências exatas que se atesta sua genialidade. Com efeito, ao cabo de não mais que quatro anos dedicados ao aprendizado da matemática, ele chega, em 1676 e contando apenas trinta anos de idade, a uma das descobertas mais importantes na história dessa disciplina: o cálculo diferencial e integral. Se ele deve compartilhar com Isaac Newton os louros por ela, tal não se dá de modo algum — como se chegou a insinuar injustamente — em virtude de plágio. Tampouco se deve a alguma colaboração ou trabalho conjunto entre ele e o célebre físico. Atesta-o o fato de que o resultado comum a que chegam os respectivos inventores é por cada qual atingido mediante procedimentos diferentes e independentes. Enquanto Newton o faz pela via de suas investigações no domínio da física, o percurso leibniziano tem sua origem em problemas de geometria, e se desdobra no interior desta disciplina.

Tão notável feito, sobretudo ao se considerar que seu autor nada mais era que um debutante na matemática, já bastaria para tornar o pensador digno de admiração. Ele não é, contudo, o único que merece ser lembrado. Leibniz também deve ser mencionado quando o assunto é lógica, ao menos em dois momentos. Primeiro, por seu empenho na constituição do que designou por *characteristica universalis*: um sistema de signos apto a se apresentar como uma linguagem universal e adequada às exigências específicas da ciência no que diz respeito a seu exercício e avanço. Não que ele tenha sido o primeiro a se lançar em uma empreitada desse tipo, mas sim pela peculiaridade do seu projeto. Enquanto autores como Raimundo Lul ou Kircher, para mencionar alguns, ambicionavam constituir um sistema de símbolos apto a unificar, padronizar ou servir de princípio de tradução entre as diferentes línguas, Leibniz tinha em mira algo totalmente diferente. Seu objetivo era elaborar uma linguagem capaz de representar a estrutura do raciocínio de maneira a servir como instrumento de formalização e teste de validade de argumentos. Melhor dizendo, o que ele pretendia era constituir um sistema simbólico que pudesse se apresentar como uma sintaxe, cuja função precípua seria servir como instrumento de estruturação e formalização dos raciocínios. É esta ambição que comumente se reconhece compartilhada entre ele e o pai da lógica matemática contemporânea, Gottlob Frege.

Um segundo item que merece menção no que concerne às contribuições de Leibniz no domínio da lógica diz respeito à lógica modal, isto é, à parte da lógica que trata das operações sobre possibilidade e necessidade. O que se conhece atualmente como lógica dos mundos possíveis tem como pilar uma noção de inspiração eminentemente leibniziana. É um conceito central da metafísica e da teologia de Leibniz — a saber, o de mundos possíveis — que serve de modelo primeiro à elaboração de termos-chave dessa corrente da lógica.

Se os lógicos transpõem o âmbito da própria lógica e da filosofia da lógica para aquele da metafísica de Leibniz, não é porque as teses aí veiculadas sejam incontestes. Ao contrário do que o brilhantismo do filósofo na matemática e na lógica nos conduz naturalmente a suspeitar, no âmbito da filosofia ele é conhecido por defender opiniões exóticas, para não dizer mesmo insustentáveis. Isso ao ponto de fazer-se

alvo de chacota. Em seu romance *Cândido*, Voltaire dedica-se a ridicularizar, na figura do ingênuo personagem que dá nome à obra, uma tese cara a Leibniz: a de que este é o melhor dos mundos possíveis.

Guardemo-nos de suspeitar que uma mente tão brilhante no âmbito das disciplinas exatas tenha se revelado um ingênuo em outros domínios, e cuja filosofia, em virtude disso, desperta um interesse meramente histórico. Leibniz é um pensador rigoroso, e suas teses filosóficas não suscitam mais polêmicas do que os argumentos de que lança mão nas discussões com os matemáticos e cientistas do seu tempo, a fim de tentar justificar os procedimentos de cálculo relativos à sua descoberta, bem como os conceitos subjacentes a estes procedimentos. Se em filosofia não raro se considera que ele sustenta opiniões bizarras, entre os matemáticos é bem difundida a convicção de que, satisfeito com os resultados práticos de seu cálculo infinitesimal, Leibniz não teria dado suficiente importância a questões de justificação. Ou melhor, teria considerado como justificativa suficiente o sucesso prático de sua descoberta.

Nenhuma dessas apreciações resiste a um exame mais acurado das obras de Leibniz. Sem entrar no mérito da questão, se ele tem ou não sucesso nas tentativas de justificar seu cálculo infinitesimal, o fato é que essas tentativas não se reduzem a um apelo a considerações pragmáticas sobre os resultados das operações subjacentes a ele. As menções que por vezes faz ao sucesso desses resultados dizem respeito antes à convicção de que tal sucesso é uma evidência ou ao menos um indício de sua correção. Esta convicção, a seu turno, está respaldada sobre uma outra mais fundamental, que será um dos temas em que nos deteremos aqui: se em um procedimento de raciocínio pertinente a um dado objeto, empregamos uma notação adequada, e se ao longo de todo o procedimento nenhuma incoerência ou inconsistência surge, então, se partimos de pressupostos corretos, os resultados serão verdadeiros. E isso quer dizer que todo o procedimento, incluídos os resultados, refletem a ordem como a própria realidade, representada ou simbolizada nesses procedimentos, se apresenta.

A mesma convicção subjaz às reflexões de Leibniz no domínio da filosofia. Se, por um lado, as conclusões que aí chega se apresentam bizarras, por outro poucas teses são tão sensatas quanto aquelas que o pensador adota como ponto de partida. Ora, se em nossos raciocínios nos apoiamos somente em premissas corretas; se, além disso, prosseguimos manuseando uma notação adequada consoante o que autorizam os princípios lógicos; então — considera ele — os resultados, sejam quais forem, haverão de ser admitidos sem risco de engano. Toda a metafísica leibniziana é edificada sobre esta convicção. Aliás, a própria possibilidade da metafísica, tão questionada nos dias atuais, é admitida por Leibniz em virtude de sua crença de que uma notação adequada e seu bom emprego no raciocínio constituem condições necessárias da certeza e suficientes da verdade dos resultados.

Vê-se por aí que dois domínios teóricos aparentemente tão distantes são tratados por Leibniz a partir de procedimentos comuns, fundados em um mesmo pressuposto: o de que a linguagem, entendida como um sistema de símbolos a representar os conteúdos mentais, bem como os objetos a que se referem tais conteúdos, é bem mais que um expediente que facilita o exercício do raciocínio. Ela é deste uma condição *sine qua non*; para dizê-lo com todas as letras, sem linguagem não há razão (ao menos no caso das criaturas racionais). Eis o que torna inteligível a obstinação do filósofo na constituição da *characteristica*. Se a linguagem é o que viabiliza o raciocínio, então uma linguagem adequada a seu objeto, que reflita com exatidão a estrutura deste, faz-se um instrumento de importância inestimável para a investigação e o progresso da ciência. Vejamos tudo isso com um pouco mais de detalhe.

Leibniz versus Descartes

A convicção de Leibniz quanto ao papel fundamental dos símbolos no exercício do pensamento pode ser compreendida se tomarmos como ponto de partida as considerações que ele tece às concepções de um grande filósofo do seu tempo sobre as condições e operações constitutivas dos raciocínios. Trata-se daquele que é considerado o pai do pensamento moderno: o filósofo francês René Descartes, imortalizado na célebre formulação *cogito, ergo sum*. Para ele, o emprego de símbolos no exercício do raciocínio, embora facilite o pensamento e otimize o raciocínio, não constitui um procedimento intrínseco e essencial ao ato de pensar.

As reflexões sobre a filosofia cartesiana conduzirão Leibniz a uma posição diametralmente oposta. De acordo com ele, o emprego de sinais para simbolizar nossos conteúdos mentais constitui uma *conditio sine qua non* do raciocínio, e até mesmo, falando mais geralmente, do próprio pensar. Para Leibniz, pode-se dizer, seria essencial aos homens recorrer a símbolos para exercitar o pensamento. Examinemos o percurso que levou nosso filósofo a contrapor-se a Descartes abraçando esta tese.

A convicção de que o emprego de sinais não é uma condição necessária do exercício do pensamento, parece um desdobramento natural de uma conhecida tese cartesiana exposta nas *Meditações metafísicas*. A tese de que corpo — enquanto algo que se define por ser extenso e, por conseguinte, sensível (entendamos aqui por “sensível” o que é acessível aos sentidos) — e alma — enquanto algo que se define como portador da faculdade de pensar — são essencialmente distintos, podendo ser admitidos como existindo separadamente. Isso porque a própria noção de símbolo, ao menos no que toca a seu uso no pensamento, revela-se estreitamente vinculada, para empregar a terminologia cartesiana, à de corpo. Quando empregamos um símbolo para representar algo, seja lá o que for, o que fazemos é apelar para um expediente sensível como representante daquilo de que é símbolo. O fato de que possa apenas ser imaginado não altera seu estatuto sensível. Para Descartes, a imaginação é uma faculdade da alma estritamente vinculada ao corpo, já que o que constitui seu conteúdo, a matéria para a qual ela se volta, diz respeito às propriedades dos corpos. Imaginar um objeto é construir mentalmente sua imagem; é, portanto, pensar as qualidades sensíveis que o constituem, articuladas conforme convém para figurá-lo. Assim, não obstante a imaginação seja um modo de exercício do pensamento, é um modo de pensamento que tem por objeto o corpo. Sendo assim, o exercício da imaginação supõe este último, se não como seu veículo, ao menos como aquilo que fornece os ingredientes de seus conteúdos. Deste ponto de vista, supor que o pensamento requeira ou envolva de algum modo a imaginação implica supor que ele, para se exercer, depende de algum modo da remissão aos corpos. Ora, se assim for, aquela existência independente de corpo e de alma, já admitida possível, ficará comprometida. Como já vimos, o que constitui a alma é a faculdade de pensar. Existir, para ela, significa exercer efetivamente o pensamento, ou ao menos ser capaz de fazê-lo. Donde se conclui que, para poder existir com independência do corpo, a alma deve ser capaz de poder pensar sem apelo a ele. Depreende-se daí que o pensamento deve igualmente poder se exercer com igual independência do corpo.

Descartes deve, em virtude dessas conclusões, assegurar a viabilidade de que possamos pensar, bem como verificar a correção dos resultados dos nossos raciocínios sem qualquer remissão à imaginação ou à sensação. Ele o faz recorrendo a duas noções, cuja satisfação considera uma condição necessária e suficiente da certeza e, na esteira desta, da verdade do pensamento. Tais são as noções de clareza e distinção pertinentes à idéia. Antes, porém, de nos determos nessas noções, examinemos com mais vagar o que ele entende por idéia. Para ele, as idéias são os conteúdos originários do pensamento. Diga-se de passagem, salvo indicação em contrário, este será o sentido geral que se adotará aqui para o termo. A idéia é aquele elemento sobre o qual, ou por remissão ao qual, se exercem todas as demais operações de pensamento, dentre as quais, por exemplo, imaginar, julgar (afirmar ou negar) e querer (ou repudiar). Assim, por exemplo, para que sejamos capazes de imaginar um triângulo qualquer, é preciso

primeiramente saber em que consiste o triângulo enquanto tal. E este saber corresponde à idéia do triângulo. Uma vez tendo esta idéia, podemos, a partir dela, construir mentalmente uma imagem de algum triângulo. Do mesmo modo, para poder julgar se algo faz parte ou não da realidade, há que primeiramente saber em que consiste este algo. Por exemplo, para podermos formular o juízo verdadeiro de que medusas não existem, há que primeiramente saber o que são medusas. Unicamente sabendo o que são, somos capazes de afirmar ou negar algo delas.

Estas considerações parecem bastar para indicar a especificidade da idéia em relação a todos os demais conteúdos ou operações do pensamento. Sendo as idéias os conteúdos mais elementares do pensamento, o mero ato de conceber uma idéia é, correlativamente, o mais originário e simples. Ele não requer, portanto, nenhum dos demais; não depende, por exemplo, que se imagine o que quer que seja, nem, tampouco, que se afirme ou negue que algo é ou não é. Em virtude disso, o ato de conceber uma idéia não é passível de verdade ou falsidade. Como o exemplo da medusa ilustra, o fato de não existirem medusas ou quimeras não impede que pensemos em medusas ou quimeras, nem torna falso o ato de pensar em medusas e quimeras. A possibilidade da verdade — e, com ela, do conhecimento — e, correlativamente, da falsidade — e, com ela, do engano — unicamente se apresentam com respeito a uma operação específica do pensamento: a operação do juízo, ou o ato de julgar. Essa operação consiste, fundamentalmente, segundo Descartes, em afirmar ou negar, com relação a uma certa idéia, que ela retrata com fidelidade algo externo ao âmbito do pensamento: a realidade. Assim, para recorrer ainda ao exemplo da medusa, erramos ao julgar que “medusas existem”, isto é, que nossa idéia de medusa corresponde a algo na realidade exterior ao nosso pensamento. E erramos porque tal juízo é falso, isto é, afirma, no plano das idéias, algo que não se dá na realidade.

Um juízo é dito verdadeiro, inversamente, se o que veicula — isto é, a idéia que afirma ou nega — corresponde exatamente ao que se dá na realidade. E, retomando o que anteriormente já foi indicado, para Descartes, se a idéia afirmada em um juízo é clara e distinta, então podemos estar seguros da verdade daquele.

Uma idéia é clara quando se apresenta à alma com tal força e vivacidade que esta não pode duvidar de que a possui. Mas esta vivacidade não é suficiente para a distinção. Para Descartes, uma idéia distinta é aquela da qual cada uma das partes, bem como o seu modo de articulação, se apresentam claramente à alma. Em seus *Princípios de filosofia*, ele emprega, para ilustrar essas caracterizações, o exemplo da dor. Quando sofremos um corte no braço ou uma queimadura, por exemplo, a idéia da dor que possuímos é claríssima em nós. Não se segue que seja distinta, o que se ilustra pela constatação de que poucos dentre nós são capazes de explicar satisfatoriamente o mecanismo da dor, o modo como a ocorrência no braço se transmite ao cérebro por meio dos nervos, fazendo com que algo que se consuma no cérebro seja sentido no braço. Agora, se temos em nós claríssima a idéia da dor e se, além disso, concebemos com clareza cada um dos elementos que produzem em nós essa idéia, bem como o modo como se articulam para isso, então temos uma idéia distinta dessa dor. Neste caso, estima Descartes, não podemos duvidar da verdade do juízo em que se afirma que possuímos a dor.

Há que se chamar atenção aqui para que não nos deixemos enganar pela peculiaridade do exemplo empregado. Que Descartes, visando talvez fazer-se facilmente compreendido, tenha recorrido a um exemplo que remete a experiências sensíveis não quer dizer que a clareza de uma idéia dependa de um suporte sensível. Pois, se assim fosse, estaríamos novamente às voltas com a suspeita de uma dependência da alma, no exercício de sua atividade essencial, em relação ao corpo — o que já foi recusado.

Mas não é esta a única razão. Se atentarmos um pouco mais para o que constitui a idéia e o que constitui a imagem, veremos que é bastante sensato não fazer repousar a clareza e a distinção da idéia em

algum tipo de remissão a uma faculdade da alma ligada ao corpo. Uma idéia, vimos, é o conteúdo mental mais primitivo, sobre o qual, ou a partir do qual, se exercem todas as demais operações do pensamento, dentre as quais a imaginação. De modo que, para se poder construir uma imagem de algo, é primeiramente requerido possuir deste a idéia. Porém, deve-se reconhecer que a posse de uma idéia revela-se somente uma condição necessária, mas não suficiente, para se forjar uma imagem correlativa. Podemos seguramente ter idéias — e idéias claras e distintas — de uma infinidade de coisas. Contudo, pondera Descartes, várias dessas idéias são a tal ponto complexas que as limitações da nossa memória impedem que possamos, a partir delas, traçar as imagens correlativas. Em suas *Meditações metafísicas*, ele ilustra essa ponderação recorrendo a uma comparação entre o trilátero — uma figura plana de três lados — e o quiliógono — figura plana de mil lados. Para Descartes, podemos ter idéias claras e distintas de ambas as figuras, pois não é difícil conceber cada uma das partes de um e de outro com clareza, bem como admitir como clara a possibilidade de se articularem estas partes de sorte a constituir a respectiva figura. No entanto, conquanto possamos com facilidade delinear um triângulo na imaginação, o mesmo não se dá com o quiliógono. Não é difícil reconhecer que a mera posse da idéia de quiliógono não se revela suficiente para viabilizar que se construa um correlato seu na imaginação. E, mesmo que tal idéia seja admitida como clara e distinta, ainda assim é difícil crer que alguém chegaria ao ponto de ser apto a construir mentalmente a imagem de um quiliógono, por prodigiosa que fosse sua memória.

Por conseqüentes que pareçam ser estas conclusões, são alguns de seus desdobramentos que conduzirão Leibniz às críticas que o afastarão da concepção cartesiana. Antes, porém, de nos voltarmos para estas críticas, é mister destacar aqui algumas distinções feitas anteriormente, as quais, como veremos, se farão extremamente relevantes. Conforme vimos, nossa capacidade geral de exercer o pensamento — ou, melhor, a faculdade da alma de exercer o pensamento — se manifesta, de acordo com Descartes, de diversas maneiras. Quer dizer, há vários atos que, segundo ele, podemos nomear atos de pensamento. Ao mero ato de pensar chamemos de ato de conceber. A partir daí, diversos outros atos de pensamento podem se efetuar. Interessam-nos aqui o de imaginar e o de julgar. Imaginar é construir na imaginação a imagem correlata a uma idéia concebida. Julgar foi caracterizado como o ato de afirmar ou negar que a idéia em pauta corresponda exatamente a algo na realidade. Por fim, a capacidade de exercer cada um destes atos, chamemos de faculdade.

Tendo sempre presentes estas distinções terminológicas, passemos à crítica de Leibniz. Se a clareza e a distinção de uma idéia não devem ser confundidas com ou depender de seu constructo na imaginação, os expedientes a partir dos quais são asseguradas aquela clareza e distinção devem poder encontrar-se na mera faculdade de conceber. Quer dizer, os expedientes para se garantir tanto a vivacidade da idéia, quanto aquela de cada uma de suas partes, e da articulação destas, devem poder ser encontrados no interior da referida faculdade, anteriormente a qualquer apelo a imagens ou qualquer outro modo de pensamento.

Leibniz considera que, ainda que isso fosse possível, o seria com respeito a muito poucas idéias, a saber, aquelas que, por comportar um pequeno grau de complexidade, pudessem ser concebidas em sua totalidade e estrutura de uma só vez pela alma. Razões análogas àquelas que conduzem à distinção entre idéia e imagem obrigam-nos a admitir que idéias com um certo grau de complexidade não poderiam ser concebidas distintamente. Conquanto esta complexidade não impeça que pensemos em cada uma de suas partes isoladamente, ela impede que as concebamos todas conjuntamente — o que é um requisito para conceber sua articulação. Assim, a se admitir os critérios de clareza e de distinção da idéia nos termos em que entende Descartes, poderíamos chegar a muito poucas certezas.

Mas Leibniz não pára aí. Ao recusar a concepção cartesiana, o que ele faz não é meramente recusar que a certeza possa se dar no nível da mera faculdade de conceber em certos casos, ainda que poucos.

Pois isso seria ainda anuir à tese central de que é possível um pensamento não-simbólico. Ao contrário, Leibniz vai além, contestando a tese. O que ele recusa é que pensemos sem o amparo de símbolos. No rigor, pode-se afirmar que o que ele recusa é que possamos conceber, nos termos em que estamos aqui empregando esta palavra, sem o apelo a quaisquer expedientes sensíveis.

Tão radical conclusão parece ser autorizada por uma radicalização das mesmas ponderações já apresentadas, radicalização esta que se deixa legitimar a partir das próprias reflexões de Descartes. Leibniz considera que, assim como podemos facilmente constatar nossa incompetência em formar idéias claras e distintas com um certo grau de complexidade, podemos, com a mesma facilidade, constatar que nem sempre, quando cremos ter uma idéia clara e distinta de algo simples, de fato a possuímos. Para tanto, basta lembrar de quantas vezes já nos mortificamos por erros de cálculo banais, cometidos por mera distração, e que nos valeram desempenhos medíocres nos exames escolares. Essa simples lembrança parece tornar manifesto que operações menos complexas, antes de nos permitirem conceber idéias claras e distintas, revelam-se ainda mais ameaçadoras que aquelas de maior complexidade. Afinal, se com respeito a estas raramente há dúvida quanto a nossa incapacidade de alçar clareza e distinção, com respeito às primeiras isto não se dá. Eis por que, neste último caso, estamos constantemente suscetíveis ao erro, acreditando claro e distinto o que não o é. Resulta disso a constatação surpreendente de que ali onde podemos assegurar a certeza nos termos cartesianos, ali mesmo é que mais corremos o risco de errar. Basta isso para atestar o que parece ser a conclusão de Leibniz: que a complexidade de uma idéia, por menor que seja, é suficiente para comprometer a pretensão de fazer repousar nos critérios de clareza e de distinção, tais como caracterizados aqui, as condições suficientes da certeza. Isso talvez nem tanto porque sejam falhos em si mesmos, mas sim porque estamos sempre sujeitos ao equívoco de crer que os estamos aplicando quando isso não ocorre.

Essas conclusões não se haurem apenas a partir de uma perspectiva extrínseca e estranha à filosofia cartesiana. Ao contrário, elas parecem respaldadas nas próprias convicções de Descartes. O terceiro dos três argumentos de que o autor das *Meditações* aí se serve a fim de chegar à primeira certeza — o *cogito ergo sum* — pode ser compreendido à luz daquelas.

Detenhamo-nos um pouco mais nesse argumento, comumente denominado “argumento do gênio maligno”. Para apresentá-lo sumariamente, ele consiste em considerar que, ainda que possamos duvidar do que apreendemos por meio dos sentidos — mesmo daquilo que parece mais evidente, como estar agora, diante do computador, escrevendo este texto (afinal tantas vezes acreditamos estar vivendo o que não passa de um sonho enquanto dormimos) —, certas crenças parecem resistir à dúvida: aquelas que justificamos por outros critérios que não os empíricos, isto é, por raciocínios independentes da experiência, chamados *a priori*. É por eles que justificamos nossas crenças relativas aos nossos conhecimentos de aritmética e geometria. Ora, pondera Descartes, raciocínios *a priori* tornam-se também sujeitos à dúvida se supusermos a existência de um certo gênio suficientemente poderoso e maligno para interferir nos nossos pensamentos ao ponto de nos confundir nos raciocínios mais banais — como, por exemplo, que $2+3=5$. Conclui ele disso que a única crença que escapa à dúvida na suposição do gênio maligno é a de que o ser que pensa existe. Com efeito, ao refazer os passos cartesianos, somos levados a avaliar que tal gênio pode nos conduzir ao engano em todos os nossos raciocínios. Mas ele não pode nos conduzir ao engano senão enquanto pensamos, e unicamente podemos pensar se existirmos. Segue-se que, por mais que nos engane, não pode nos enganar quanto à nossa existência, na medida em que, ao pensar, somos por ele enganados. Daí extrai Descartes a primeira certeza: penso, logo existo; *cogito, ergo sum*.

Mas detenhamo-nos no que nos interessa. O que impede que possamos nos enganar quanto à nossa existência como seres pensantes ao nos supormos vítimas de um gênio maligno em nossos raciocínios? Descartes responde que é o vínculo imediato entre a noção de exercício do pensamento e a de existência:

a tal ponto é manifesta a dependência da idéia do ato de pensar em relação àquela de existir que é impossível que a primeira seja concebida sem a outra. Dizendo mais claramente, é porque a conclusão da idéia de existência a partir daquela de exercício do pensamento não exige nenhum passo intermediário, mas é, pode-se dizer, uma inferência imediata. Se essa é a explicação, então, se podemos ser enganados no caso das crenças relativas aos objetos matemáticos, é porque aí tal condição não é satisfeita. Quer dizer, é porque, no caso dos raciocínios matemáticos, não há um vínculo tão estreito e imediato entre a idéia de que se partiu, em um extremo, e a conclusão a que se chega, em outro. No caso desses raciocínios, o vínculo requer, para fazer-se cogente, isto é, racionalmente necessário, um certo encadeamento de pensamentos que funcionam como elos intermediários entre aqueles extremos. É este encadeamento que abre espaço para nossos erros banais por lapsos de atenção, tornando-nos frágeis aos ardis de um possível gênio maligno. Com efeito, para poder nos conduzir ao engano, basta-lhe ser capaz de forjar, por exemplo, durante estes pequenos intervalos de raciocínio, a ilusão de uma mosca impertinente a zumbir inquieta diante dos nossos olhos.

Para Leibniz, a possibilidade de que um suposto gênio maligno nos engane nessa situação significaria, para exprimirmos em termos cartesianos, que teríamos julgado clara e distinta uma idéia que não o é. Nesse caso, o que se pretenderia a concepção de uma determinada idéia seria a mera crença falsa quanto a esta concepção. Ou seja, nesse caso se teria tomado o juízo sobre a posse de uma certa idéia como sendo a própria idéia. Para melhor explicá-lo, tomemos aquela adição “ $2+3$ ”, e consideremos uma distração possível, que nos conduziria a 6, por exemplo. Sabemos que 6 é o produto de 2 e 3, e não o resultado da sua soma. O que ocorreria, então, seria que teríamos em mente a crença de que $2+3=6$. Ora, isso não pode significar que temos efetivamente uma idéia correspondente a algo como 6 resultando de $2+3$, se entendermos estes símbolos consoante sua significação comum. É fácil reconhecer que, articulando as idéias de 2, de 3 e de soma, somos *incapazes* de chegar à idéia de 6 como resultado. Simplesmente não conseguimos, fazendo aquele percurso, chegar a tal idéia. O que temos é a crença na posse desta, mas não a idéia ela própria. Aos olhos de Leibniz, quando cometemos um erro desse tipo, o que temos são meramente os sinais que imaginamos, acreditando falsamente estar concebendo alguma coisa correlativa a eles.

Se a fonte do erro repousa, no caso em pauta, em uma confusão entre o juízo sobre a posse de uma determinada idéia e a sua posse efetiva, então há que se observar a distinção entre essas duas coisas a fim de se evitar tal tipo de erro. Para tanto, é preciso examinar como é possível confundir o ato de julgar possuir uma certa idéia com aquele de conceber esta mesma idéia. Inspirados na resposta anteriormente oferecida como explicação para a possibilidade do erro nos cálculos rudimentares de matemática, poderíamos dizer que dita confusão unicamente é possível por algum deslocamento que operamos entre a idéia e nosso pensamento a respeito. Quer dizer, é porque um intervalo, por mínimo que seja, se encontra entre o que pensamos como sendo a idéia e a própria idéia que podemos confundir um com o outro. Como já indicado acima, para Leibniz, esse intervalo é ocupado pelos sinais através dos quais representamos a idéia. E, conforme lemos em seu opúsculo *Sobre o espírito, o universo, Deus*, ele conclui que quando, em um cálculo efetuado mentalmente, cometemos algum deslize, isso é possível por estarmos aí pensando não tanto nas idéias, mas nos nomes que a elas associamos. Ao errarmos, por exemplo, julgando que dois e dois somados resultam em cinco, o que fazemos não é uma operação absurda sobre nossas idéias, mas sim uma associação sobre os nomes “dois”, “adição”, “igualdade” e “cinco”, sem conceber as idéias a eles correlativas. Visto que elas não se deixam ligar dessa maneira, somente unimos os nomes na imaginação, permanecendo vazia nossa faculdade de conceber. Leibniz conclui que erramos ao combinar mal os *nomes*, não as idéias. A lição a se extrair daqui é que, nos raciocínios que efetuamos, mesmo aqueles consistentes de pequenas cadeias de pensamentos, o que

constitui a matéria desses raciocínios não são as idéias tomadas como conteúdos de um mero ato de conceber, isto é, anteriormente a qualquer apelo a um expediente imagético ou sensível, mas sim os sinais imaginados em seu lugar. Em seu exercício, o pensamento se faz por meio de sinais pelos quais se representa a matéria sobre a qual se pensa. Ele é, nessa medida, essencialmente simbólico.

A natureza do pensamento e as condições da certeza

As considerações feitas anteriormente permitem-nos melhor precisar o teor da crítica de Leibniz a Descartes. Para aquele, o equívoco do autor das *Meditações* repousaria não em dispensar os símbolos no exercício do pensamento, mas sim em não reconhecer que, nesse exercício, os estaria empregando. Ele se teria equivocado, então, por não reconhecer que o exercício do pensamento se faz com o auxílio de sinais — e, na esteira deste, com amparo de expedientes sensíveis, quer dizer, relativos ao corpo. A insuficiência dos critérios de clareza e distinção, tais como os entende Descartes, nessa medida, repousaria no fato de que aquilo a que pretensamente se aplicariam não tem a natureza que precisaria ter para se adequar a eles. Para dizer com todas as letras, não há aquilo a que se aplicam os critérios de clareza e distinção cartesianos. Aos olhos de Leibniz, antes que insuficientes, esses critérios se revelariam inócuos. Concebidos como ajustados a servir de regras de avaliação de idéias, eles se aplicariam, ao fim e ao cabo, ao exame de meros sinais, para o que eles se mostram no mínimo insuficientes para nos salvaguardar do engano.

A dimensão da gravidade desse engano pode ser aquilatada se lembrarmos que, para Descartes, as idéias constituem o conteúdo genuíno e primeiro da nossa mente. Como já foi suficientemente discutido, é com base nelas ou por remissão a elas que todas as demais atividades de pensamento se exercem. Se assim é, então a ausência da idéia inviabiliza qualquer operação de pensamento ulterior. Além disso, se alguma operação de pensamento se faz sobre um equívoco quanto à posse de uma idéia, então é claro que tal equívoco contamina toda a operação, de tal maneira que todo erro originário quanto à posse de uma idéia compromete e torna inócuas todas as operações de pensamento subseqüentes, efetuadas com base no referido erro.

Determinar as condições que nos protegem desse, por assim dizer, “pecado original” revela-se então de crucial importância para assegurar uma condição prévia fundamental ao correto exercício do pensamento. A respeito, Leibniz não discordará da concepção cartesiana quanto ao caráter originário e primeiro das idéias em relação às demais operações do pensamento. O que ele recusará em Descartes é apenas a convicção relativa à vigência de uma pura faculdade de conceber, livre de qualquer expediente sensível no seu exercício. Esta, que pode parecer uma pequena divergência, terá, como veremos doravante, desdobramentos de proporções consideráveis, que determinarão um distanciamento insigne de Leibniz em relação ao pensamento cartesiano. Senão vejamos.

Já deve estar suficientemente claro a essa altura que a saída de Leibniz para a dificuldade que divisa em Descartes não pode ter as idéias como termos de comparação das operações do pensamento. Quer dizer, uma vez admitido para ele que pensamos com o auxílio de sinais, o exame da correção dos nossos pensamentos não pode repousar em uma comparação dos seus resultados com uma pretensa idéia, isenta de sinais. Afinal, uma mera faculdade de conceber, livre de sinais, já está descartada para nosso autor, não podendo fornecer qualquer idéia, portanto, como padrão de avaliação dos resultados dos raciocínios.

Constatado isso, não restam a Leibniz como o material a se examinar a fim de determinar a correção do pensamento, senão as próprias operações com sinais que fazemos ao pensar. Trata-se de examinar que regras devem ser observadas nas operações com sinais a fim de assegurar que o resultado dessas

operações remeta a algo de que se possa ter uma idéia, ainda que, por alguma dificuldade mnemônica, não se atenha. Ou, melhor dizendo, algo que em si mesmo possa se constituir em uma idéia, ainda que, por sua complexidade, não se deixe apanhar na totalidade por um único e simples ato de pensamento. Em uma palavra, Leibniz concluirá que o procedimento a adotar consiste não em comparar os *resultados* das operações do nosso pensamento com eventuais idéias que possamos ter, mas sim em comparar as próprias operações de pensamento com as condições sem cuja observância é *impossível* que uma idéia se forme. Para determinar que condições são essas, é preciso proceder a um duplo exame: de um lado, o que é necessário e suficiente para comprometer a possibilidade de uma idéia; de outro, o que basta evitar para estar seguro quanto à possibilidade intrínseca da idéia.

Conforme já vimos, o que inviabiliza uma idéia repousa em uma incompatibilidade entre os itens que se crê integram a pretensa idéia. O fracasso na pretensão de que uma certa união constitua uma idéia tem como explicação bastante que ao menos dois daqueles itens se excluam reciprocamente, de modo a não poderem ser articulados em um todo uno. Em uma palavra, o fracasso repousa no fato de que um daqueles itens envolve a negação ou exclusão do outro. Por outro lado, se isso não se dá, então nenhuma dificuldade há em admitir a possibilidade da idéia. Com efeito, se um certo conjunto de propriedades que se pretende unidas na constituição de um tipo de coisas é tal que nenhuma incompatibilidade se esconde entre elas, então nenhuma razão há para se recusar a possibilidade de se conceber aquela união. Mais precisamente, se alguma razão há, ela tem um caráter meramente psicológico, relativo à competência mnemônica daquele que pretende ter a idéia, e não um caráter lógico, relativo à possibilidade intrínseca da idéia enquanto tal. Como é esta, e não aquela, a razão do erro quanto à possibilidade da idéia, só ela nos interessa aqui. E com isso se completa aquele duplo exame das condições mediante as quais nos asseguramos, em nossos pensamentos, conduzirmo-nos dentro dos limites do concebível.

Por outro lado, se o nosso pensamento é essencialmente simbólico, segue-se que os procedimentos que adotamos no trato com os sinais no exercício do pensamento naturalmente reproduzem os procedimentos relativos ao próprio pensamento. Quer dizer, o que se dá no âmbito dos símbolos forçosamente reproduz com exatidão o que se dá no plano do pensamento por eles expresso; caso contrário, uns não seriam a expressão dos outros. A seu turno, essa reprodução na esfera dos símbolos é o que podemos entender por linguagem. A linguagem pode, então, ser caracterizada como um sistema simbólico pelo qual exprimimos primeiramente para nós mesmos (e derivativamente, na comunicação, para outros) nossos pensamentos. As regras que constituem este sistema simbólico exprimem, nesta medida, as operações que efetuamos em nossos pensamentos. E os materiais sobre os quais tais regras se aplicam — os símbolos que empregamos para simbolizar nossos pensamentos — são os nomes.

Isso dito, voltemos às condições de certeza relativamente às nossas operações de pensamento. Como ficou claro acima, para Leibniz, tais condições devem se remeter a um exame das próprias operações, antes que dos seus resultados. Trata-se de examinar se aquelas operações asseguram que seus resultados constituem algo que, por si mesmo, presta-se a ser concebível. Como vimos, aquelas operações não se fazem senão por meio de sinais como instrumentos. É com sinais, ou nomes, como símbolos das idéias, antes que com as próprias idéias, que lidamos no ato de pensar. Disso se depreende que o exame das operações do pensamento a fim de testar sua correção volta-se forçosamente para o exame das operações efetuadas com os sinais. Quer dizer, Leibniz deve concluir que, conquanto o que importa sejam as condições de certeza quanto à correção das operações do pensamento, o meio que se nos apresenta para averiguar e testar esta correção outro não pode ser senão a linguagem.

Isso impõe a tarefa de examinar em que termos podemos testar nossos pensamentos servindo-nos de uma investigação sobre a linguagem. A respeito, há que se observar que, na medida em que esta reproduz com absoluta fidelidade aquele, ela está, evidentemente, sujeita às mesmas regras e aos mesmos deslizes

que o constituem. Assim, examinar as regras lingüísticas que devem ser observadas a fim de se evitar o erro na condução do pensamento é examinar as regras que, no exercício do pensamento, se deve seguir a fim de precaver-se contra o que chamamos de pecado original. Daí Leibniz conclui que, no exame das operações de pensamento, basta que se leve em conta aquela condição de união sem a qual nenhuma idéia pode resultar a fim de que estejamos assegurados contra o pecado original de crer falsamente estar de posse de uma idéia. Tais condições desdobram-se em dois planos: por um lado, as regras meramente lógicas, isto é, sintáticas, relativas aos modos como, combinando símbolos em geral, se pode assegurar que seu resultado remete a algo de concebível. Por outro, as regras semânticas relativas às significações dos sinais; dizendo mais claramente, as regras de associação dos sinais às idéias de que se pretende torná-los símbolos.

No que concerne às primeiras, já deve estar suficientemente claro que elas se reduzem àquela que veicula a condição necessária e suficiente para que se possa assegurar a possibilidade intrínseca de uma idéia: que os elementos que a constituem não se excluam reciprocamente, isto é, que os elementos supostos integrar uma certa idéia não envolvam a negação um do outro. Essa regra se reproduz no plano da linguagem sob duas formulações, uma positiva e uma negativa, que Leibniz estima serem ambas expressões daquele mesmo princípio fundamental. Em sua versão negativa, a regra recebe o nome de princípio de não-contradição ou, mais resumidamente, princípio de contradição — que pode ser formulado a *grosso modo* nos seguintes termos: não pode ser o caso que A envolva conjuntamente B e não-B. A versão positiva, a seu turno, conhecida como princípio de identidade, assume a forma $A = A$, o que significa dizer que algo é idêntico a si mesmo, ou não pode ser distinto de si mesmo. Observadas essas regras na condução do pensamento, ou, o que culmina no mesmo, no uso da linguagem, têm-se garantidas as condições da concebibilidade dos resultados aí obtidos.

Sabemos, porém, que essas regras dizem respeito às características meramente sintáticas da linguagem. Resta, ainda, a tarefa de examinar sob que condições um certo sinal torna-se símbolo de uma certa idéia. À primeira vista, pareceria sensato suspeitar que a adequação de um nome como símbolo a seu simbolizado facilmente seria assegurada se escolhêssemos os nomes consoante eles guardassem alguma semelhança com os nomeados. Nesse caso, a associação do nome à idéia nomeada se faria, ao que parece, de modo praticamente natural. Esta não é, contudo, a convicção de Leibniz, e não é preciso muito esforço para compreender suas razões. Se um dos motivos que nos conduziram a reconhecer a necessidade do emprego de sinais no pensamento consiste no reconhecimento de que idéias com certo grau de complexidade não se deixam conceber em sua totalidade por um único ato de pensamento (lembramos o caso do quiliógono, por exemplo), então é preciso que os termos da linguagem sejam de fácil trato. Se a complexidade do que se pretende abordar devesse ser preservada na linguagem por alguma relação de semelhança, a mesma dificuldade que ocorre no plano do pensamento se transferiria para ela. A linguagem se tornaria, assim, inútil. Para ilustrá-lo, tomemos, por exemplo, o caso dos números. Poderíamos escolher designá-los por letras ou sílabas que deveriam ser repetidas tantas vezes quantas indicasse a quantidade do respectivo número; por exemplo, se deliberamos empregar a sílaba “bi” para indicar a unidade, o número três se designaria por “bibibi”, o cinco por “bibibibibi” e assim por diante. Guardaríamos alguma similaridade nesse caso, mas os cálculos — aliás, a própria pronúncia dos nomes, bem como sua escrita — se tornariam extremamente difíceis na maioria dos casos, e impossíveis em outros. Afinal, como deveríamos, seguindo este preceito, simbolizar as frações? Que designações atribuir ao infinito ou ao zero?

A competência simbólica de um nome não depende, e não pode depender — como bem ilustra o exemplo —, de modo algum de qualquer relação de semelhança com o nomeado, mas deve repousar, antes, na facilidade do emprego do nome. Leibniz conclui que, conquanto seja muito comum alguma

relação de semelhança entre nome e nomeado, ela não é imprescindível. Bem ao contrário, revela-se condição da própria linguagem que os seus elementos — os nomes — sejam admitidos como fundados no arbítrio, isto é, que sua relação com o nomeado seja admitida como tendo uma natureza institucional.

Esse não é, contudo, o único quesito que se deve ter presente. Já foi dito que, para exprimir o pensamento, a linguagem deve reproduzi-lo com exatidão. Um desdobramento disso para os nomes é que a relação de simbolização entre um nome e uma idéia requer que ele a evoque com exatidão. Isto é, que o nome se comporte na linguagem de tal maneira que sempre, em seu uso, ele remeta à idéia precisa que se pretende por ele simbolizar. Isso admitido, a questão que se coloca é: como garanti-lo? Como assegurar uma tal exatidão? Leibniz estima que isso se alcança se bem observarmos as *definições* dos nomes. Deve-se elaborar definições pertinentes a fim de se poder precisar com exatidão a relação de simbolização de um nome.

Para o filósofo, uma definição é uma explicação do nome, isto é, é uma proposição em que se associa a um nome um elenco de outros nomes cuja articulação se afirma ser o mesmo que o primeiro. De maneira que o referido elenco deve conter todos e apenas os elementos que devem ser pensados como integrantes do que se concebe pelo primeiro nome. Em resumo, pode-se dizer que os nomes articulados na definição de um nome correspondem ao rol das características suficientes para se delimitar a idéia simbolizada pelo nome. Chamemos essa descrição de *significação* de um nome.

Vê-se por aí o papel fundamental que Leibniz confere às definições. Por serem os expedientes por meio dos quais os nomes ganham significado, elas são o próprio alicerce sobre o qual se funda a linguagem. E, na medida em que esta é um requisito para o exercício do pensamento, os nomes — e, com eles, as definições respectivas — revelam-se a condição primeira e fundamental do pensamento. E isso, lembremos, mesmo com respeito a seu modo mais elementar, consistente no mero conceber.

Com as definições, uma dupla relação se estabelece para um nome. A primeira, que é a finalidade para a qual se recorre àquelas, consiste na relação de simbolização, vigente entre um nome e a idéia que nomeia. A segunda é aquela por meio da qual a relação de simbolização é estabelecida. Esta, pode-se dizer, é uma relação mais interna à linguagem, já que é uma relação que o nome mantém com outros nomes — aqueles que constituem sua significação. Assim apresentadas essas duas relações, torna-se manifesto que elas são radicalmente diferentes e, mais que isso, não se colocam no mesmo plano. Sendo o modo pelo qual uma relação de simbolização se estabelece, a relação de significação do nome revela-se, em certa medida, primeira e mais fundamental que a outra.

Essa diferença entre as duas não é de menos importância. Ao contrário, negligenciá-la nos conduz a confusões que podem inviabilizar a própria linguagem. Para compreender o porquê disso, tomemos em consideração um caso corriqueiro: aquele em que nomes diferentes se empregam para designar uma só idéia, ou, talvez melhor dizendo, a idéia de uma só coisa, ou o mesmo conteúdo ideal. E não se trata aqui de termos sinônimos, mas de nomes que simbolizam a mesma coisa a despeito de terem significados diferentes. É o caso, por exemplo, dos nomes “triângulo” e “trilátero”. Estes têm significações distintas: o primeiro significa “figura plana de três ângulos”, o segundo, “figura plana de três lados”. Estas respectivas significações, não obstante, remetem, e não por acaso, a um mesmo conteúdo ideal em nossa mente: pelo nome “triângulo” concebemos a mesma coisa que pelo nome “trilátero”, conquanto o *modo* pelo qual o façamos seja distinto em um caso e em outro. Erraríamos se admitíssemos que, por simbolizar as mesmas idéias, aqueles dois nomes tivessem a mesma significação. Afinal, os nomes “ângulo” e “lado” — que comparecem respectivamente nas definições de um e outro — têm significações distintas e, sobretudo, *simbolizam* idéias diferentes. Erraríamos, igualmente, se inferíssemos das significações distintas dos termos “triângulo” e “trilátero”, que eles possuem relações diferentes de simbolização. Pois, repitamos, não é por acaso que concebemos a mesma figura ao pensar um triângulo e

ao pensar um trilátero.

Esse mero exemplo basta para atestar a relevância de se observar a distinção entre as relações de significação e de simbolização de um nome. E, na esteira dessa distinção, revela-se igualmente importante ter em mente dois modos de abordar as idéias associadas aos nomes. Há que se distinguir entre, por um lado, o modo como uma idéia se apresenta, isto é, a descrição mediante a qual se a concebe, relativa à significação do nome a ela associado, e, por outro, o próprio conteúdo da idéia, que é aquilo que se concebe como passível de ser descrito pelas características veiculadas na definição e que constitui, propriamente, o que é simbolizado pelo nome.

O exemplo parece, em contrapartida, suscitar a suspeita de que, ao contrário do que foi admitido, não seja a relação de significação que preceda a de simbolização, mas o inverso. Afinal, dizer isso — que a relação de significação precede a outra — parece envolver, de algum modo, dizer que esta última é determinada por ela. No entanto, se assim fosse, pareceria depender das relações de significação dos nomes que certos nomes mantivessem tais ou tais relações de simbolização. Ora, não é isso que o exemplo dos termos “triângulo” e “trilátero” sugere. Não parece depender das significações relativas a “triângulo” e “trilátero” que estes nomeiem uma só idéia. Ao contrário, parece ser porque concebemos que as coisas que têm três ângulos também forçosamente têm três lados que as definições “figura plana de três ângulos” e “figura plana de três lados”, seja lá quais forem os nomes a que se associam como definições, se vinculam de alguma maneira, constituindo, para nomes diversos, a mesma relação de simbolização. Dizendo com outras palavras, o que pareceria preceder a relação de simbolização, no estabelecimento da significação, seria apenas a escolha do nome para associar a tal ou tal definição, mas não a própria definição. Esta já estaria estabelecida ou determinada, de algum modo, de antemão. E o estaria em virtude das naturezas das próprias idéias passíveis de se deixar simbolizar pelos nomes. Seriam estas naturezas que se imporiam, determinando o que contaria e o que não contaria como uma definição, delimitando, assim, o espaço de constituição das definições.

Colocada nesses termos, esta resposta deve ser rejeitada por Leibniz. Isso por uma razão que, a esta altura, não é difícil de adivinhar. A se pretender o universo das idéias simbolizáveis já estruturado e dado com independência das definições, haveria que se admitir tal universo como também acessível previamente à nossa faculdade de conceber, a fim de que primeiramente identificássemos seus elementos — o que permitiria sua descrição pelas definições — e só então os nomeássemos. Ora, essa hipótese está de antemão descartada. Por razões já suficientemente discutidas na primeira seção, Leibniz recusa que sejamos capazes de exercer nossa faculdade de conceber sem recorrer a sinais.

Resta-nos reconhecer a afirmação inicial: que, na linguagem, a relação de significação dos nomes deve ser admitida como, de alguma maneira, anterior à de simbolização. Trata-se, então, não de reproduzir, pela definição, uma idéia prévia, mas sim de construir a idéia mediante a descrição veiculada na definição. É claro, como podemos observar pelo exemplo da comparação do triângulo com o trilátero, que o fato de que os simbolizados sejam em certo sentido construídos não quer dizer que isso dependa totalmente do bel-prazer do pretense construtor. Há regras, vimos, cuja negligência conduz ao fracasso a pretensão de remeter os sinais a idéias. Se uma certa liberdade há que se supor no procedimento de elaboração das definições, ela está delimitada pela possibilidade interna da idéia que se quer associar ao nome. Tal possibilidade, vimos, também, deixa-se exprimir exhaustivamente pelos princípios de identidade e de contradição. Observados esses princípios, os resultados das operações de construção de definições são com certeza coroados de êxito, isto é, eles têm sucesso em estipular um nome como símbolo para uma idéia.

Linguagem e mundo

Até aqui viemos examinando o papel da linguagem relativamente ao que reconhecemos ser a atividade mais elementar e fundamental do pensamento, que é a de conceber. Isso por uma razão simples: por revelar-se a base para todos os demais modos de exercitar o pensamento, a faculdade de conceber projeta-se como o horizonte por excelência a partir do qual se deve introduzir o tema.

Deve-se considerar, por outro lado, que o mero exercício desta faculdade, conquanto nos proporcione os materiais sem os quais nenhuma outra faculdade racional se exerce, por outro lado está muito aquém de satisfazer a nossa curiosidade e as nossas ambições. Não nos contentamos em ter idéias meramente por as ter, mas visamos delas dispor a fim de satisfazer nossas necessidades. Dentre estas, destaquemos duas: a de conhecer e a de deliberar. Ambicionamos realizar ações no mundo, alcançar várias coisas que nos colocamos como objetivos. E, para que possamos pretender obter tais coisas como resultado das nossas atividades, é preciso que saibamos identificar os meios eficazes para sua produção, e que conheçamos a maneira de produzi-los. Para tanto, não basta ter idéias. É preciso igualmente que nossas idéias envolvam conhecimentos das coisas no mundo. Ou, mais exatamente, é preciso que nossas idéias reproduzam com absoluta exatidão as coisas com as quais pretendemos lidar, e que já não são mais idéias, mas encontram-se no que estimamos ser o domínio extramental daquilo que existe. Chamemos esse domínio de mundo. Se visamos nos servir, de algum modo, das nossas idéias, se pretendemos empregar também as outras atividades que nossa capacidade de pensar nos facultam, é preciso assegurar que sejamos capazes de determinar, dentre as idéias que concebemos, aquelas que reproduzem com fidelidade as coisas que se encontram na realidade, de modo a poderem ser admitidas, de algum modo, como conhecimentos destas coisas.

A primeira e fundamental dificuldade a respeito disso é a seguinte: concluímos anteriormente que, não obstante haja um limite na nossa capacidade de conceber — já que é impossível conceber algo contraditório —, este limite parece indicar uma restrição unicamente a essa faculdade. Ele não parece indicar também uma restrição ao domínio do mundo. Podemos imaginar — e, por conseguinte, conceber — várias coisas sem anuir à convicção de que correspondam a algo fora da nossa mente. Podemos perfeitamente imaginar cavalos alados, medusas, gênios e lâmpadas maravilhosas, sem pretender que façam parte das coisas existentes, ou que possam eventualmente vir a existir. Assim, o princípio de contradição veicula uma condição restritiva à nossa faculdade de conceber, mas não assegura que os limites desta coincidam também com os limites do mundo. Este parece bem mais restrito, e é preciso um esforço adicional se visamos algum sucesso, que não seja fruto do acaso, no exercício das nossas demais faculdades de pensar. A questão que se coloca, portanto, é: como discriminar, dentre as nossas idéias, aquelas que correspondem ou não ao que existe?

Concordamos, anteriormente, que, ao menos em sua grande parte, nossas idéias se forjam a partir da linguagem, a partir das significações que atribuímos aos nomes. A dificuldade surge quando nos damos conta de que um acesso efetivo às coisas existentes parece supor o contrário: que sejamos capazes de assimilar as coisas existentes exatamente como são para que, a partir daí, e por descrição, logremos formular definições adequadas que as expressem com exatidão. Ou que, no mínimo, sejamos capazes de comparar as idéias que formamos àquelas coisas a fim de discriminar quais dentre as primeiras se ajustam às últimas.

Ambas essas alternativas serão obviamente rejeitadas por Leibniz. Desnecessário repetir o porquê: como já foi suficientemente discutido, ele recusa que possamos, de alguma maneira, exercer nossa faculdade de conceber sem o auxílio da linguagem. A primeira alternativa apresenta isso claramente: supor que tenhamos um acesso aos objetos no mundo, anteriormente às definições que deles elaboramos,

envolve supor que tenhamos primeiramente idéias correspondentes a esses objetos para só então formularmos, a partir de uma inspeção dessas idéias, as definições correlatas adequadas. Ora, isso já está de antemão recusado, já que, repita-se, para Leibniz não há tal coisa como uma pura faculdade de conceber, anterior ou independente de símbolos. A segunda alternativa não escapa a esta objeção. Com efeito, ela supõe que, paralelamente à nossa capacidade de formular idéias a partir dos expedientes lingüísticos, teríamos uma outra capacidade de conceber pela qual adquiriríamos as idéias dos objetos diretamente de nosso contato com o mundo. Quer dizer, adquiriríamos estas idéias por uma experiência imediata, pré-lingüística, por assim dizer, com o mundo. Essas idéias seriam, assim, o padrão por remissão ao qual avaliaríamos a correspondência ou não entre as idéias forjadas lingüisticamente e os objetos que se encontram na realidade. Ora, se uma tal capacidade já foi de antemão recusada, não pode ser dessa maneira que se resolve o problema.

De fato, a saída que nosso filósofo nos propõe é outra, e bem mais simples. Para ele, para nos certificarmos de que nossas definições especificam algo no mundo, basta confirmá-las por uma experiência qualquer. Quer dizer, basta acrescentar ao teste de sua consistência interna — que confirma o sucesso quanto à concebibilidade do definido — a atestação empírica de que os nomes nela articulados nomeiam itens que se encontram unidos no mundo. Mas que itens são estes? Para Leibniz, são aquelas qualidades que correspondem às diversas idéias que adquirimos pelas sensações produzidas em nossos cinco sentidos: idéias de cores, sabores, texturas, sons etc. Não se trata de idéias compostas, passíveis de se resolver em definições ou descrições, isto é, passíveis de se decompor em outras idéias, como é o caso daquelas relativas aos objetos que têm essas qualidades. Trata-se tão-somente daquele tipo de idéias que haurimos imediatamente em nossa experiência com o mundo, e só nesta experiência; e que, justamente por isso, não podem ser aprendidas por meio de uma definição. Para dar um exemplo, tomemos o caso de uma cor, digamos, o branco. Podemos explicar o branco como resultado de um certo grau de absorção, por uma superfície, da luz. Podemos explicá-lo ainda enquanto o modo como um certo tipo de superfície afeta nosso globo ocular. Esta explicação, que poderia contar mesmo como uma definição, contudo, não produz em nós a idéia do branco tal como ela nos vem pela sensação. Ou seja, esta definição não é capaz de produzir em nós aquela imagem correspondente à qualidade que sentimos nas coisas brancas. Ela não substitui, neste sentido, a experiência sensível do branco, única apta a suscitar em nós aquela idéia do branco. Leibniz pondera que não é a explicação, mas qualidades percebidas à maneira como percebemos as cores, os cheiros etc., que constituem os elementos primeiros, os pontos de partida com base nos quais elaboramos as definições das coisas no mundo. E, em virtude dessa sua especificidade, idéias desse tipo são por ele designadas como idéias simples sensíveis. Simples porque não podem ser adquiridas por explicações a partir de sua decomposição em outras idéias. Sensíveis por sua origem, já que só a experiência é capaz de proporcioná-las a nós.

Antes de passarmos adiante, é pertinente notar que essa concessão às idéias simples dos sentidos não chega a comprometer nenhuma das teses assumidas até aqui. No que concerne à tese de que não se pode pensar senão com o auxílio de símbolos, deve-se ponderar que, por sua origem sensível, uma idéia simples sensível só pode se constituir como tal na medida em que um correlato se fizer fixo na imaginação, de tal maneira a poder fazer as vezes de um símbolo para ela. Assim, por exemplo, quando alguém nos relata ter adquirido um carro vermelho, não precisamos, para compreender o que pretende dizer com “vermelho”, ver o carro. Basta, para tanto, que evoquemos uma qualquer das nossas diversas experiências com as várias nuances de vermelho, como um padrão ao qual associamos o nome geral “vermelho”, o qual, sendo um nome, é suposto nomear uma idéia. É claro que esse padrão não se confunde com a idéia, propriamente, a que nos referimos pelo nome “vermelho”, mas apenas se comporta como um símbolo dela. Caso contrário, cada nuance requeriria um novo nome, visto que, destoando, por

pouco que seja, da imagem relativa ao vermelho, constituiria *eo ipso* uma idéia nova. Se podemos passar das várias imagens e nuances — e as correlativas idéias — do vermelho para um padrão geral que as abarca todas, empregando um único nome para elas, tal se dá porque a imagem relativa a cada uma não se confunde com a idéia que as compreende, mas apenas desempenha o papel de se comportar como um representante desta idéia. É claro que o que vale para as cores deve valer para os demais tipos de idéias simples sensíveis, com todo o seu sem-número de nuances.

No que tange à desconfiança de um eventual acesso pré-lingüístico a idéias, ela logo se desfaz se considerarmos que mesmo as idéias simples sensíveis não se formam senão pela separação entre uma certa imagem a se comportar como um símbolo para uma certa idéia e a própria idéia. Enquanto não dispomos senão de vivências isoladas, o que temos é unicamente uma variedade tão rica quanto desordenada de dados sensíveis. É no ato de ordená-los que podemos, por exemplo, eleger uma certa imagem como símbolo de uma idéia — é neste ato, portanto, que, aos olhos de Leibniz, elaboramos as próprias idéias. No caso das idéias simples sensíveis, portanto, pode-se afirmar que não haveria um acesso ao mundo anterior ao emprego de sinais, mas um acesso ao mundo que só se faz simultaneamente ao ato de forjar símbolos, e por meio deste. Além disso, aquelas idéias não podem ser pretendidas como correlatos exatos das coisas no mundo. Afinal, é mister notar que elas não são concebidas como coisas, porque não podem ser pensadas isoladamente, mas apenas como qualidades das coisas. Aliás, para falar mais precisamente, elas são concebidas como resultados do modo como aquelas pretensas coisas nos afetam, antes que como propriedades inerentes às próprias coisas. Eis por que Leibniz ponderará que as idéias simples sensíveis são simples apenas para nós, mas não em si mesmas, já que são explicáveis e têm causa. Assim, por exemplo, uma certa cor não é concebida como uma qualidade intrínseca de um certo corpo, mas o resultado do modo como algo existente, tendo a compleição que tem, afeta-nos a nós, que temos os órgãos da visão que temos. Fossem outros estes órgãos, a idéia resultante do mesmo corpo seria outra.

Mas voltemos ao nosso debate. Do que foi dito até aqui, podemos concluir que, de acordo com Leibniz, no que concerne ao mundo, as únicas idéias que temos sem a mediação de definições — embora não sem a mediação de símbolos — são aquelas idéias simples sensíveis. Todas as demais, sendo passíveis de decomposição ou descrição, se elaboram a partir das definições que alicerçam a linguagem. Isso quer dizer que unicamente as idéias que haurimos a partir das sensações tomadas isoladamente podem ser aceitas como obtidas diretamente de nosso contato com o mundo. Aquelas, contudo, que correspondem aos objetos, e que, por isso, envolvem uma multiplicidade de outras idéias como partes, resultam do arbítrio intrínseco à elaboração das definições.

Podemos depreender dessas afirmações que, de acordo com Leibniz, para que nossa pretensão de que uma definição elaborada especifique algum gênero de objetos no mundo, basta que ela se resolva em um elenco de nomes relativos a idéias simples de sensações, o qual, a seu turno, corresponda com precisão a alguma experiência de que se tem notícia. Assim, por exemplo, definamos limão como sendo um corpo verde, redondo e ácido. Nossa idéia do limão será a idéia constituída por aquela de algo extenso que se concebe também como simultaneamente verde, redondo e ácido. E, se alguma experiência tivermos na qual todas as sensações correspondentes a cada uma dessas idéias se apresentarem unidas, então estaremos autorizados a afirmar que a palavra “limão” nomeia um tipo de objeto no mundo.

É claro que, assim, sumariamente apresentada, esta saída pode parecer pouco satisfatória. Como vimos, com nossas definições relativas às coisas no mundo pretendemos dispor de um meio para conhecê-lo. Para tanto, faz-se necessário nos certificarmos de que as definições efetivamente correspondem às coisas tais como estão dispostas no mundo. Isso evidentemente exige mais que a mera coincidência entre uma certa articulação de nomes resultante do nosso arbítrio e o modo como se

configuram algumas de nossas experiências. Um estudioso que se fiasse apenas nessa coincidência pareceria incauto ou ingênuo, para dizer o mínimo. Esse tema é amplamente discutido por Leibniz em seu comentário ao livro *Ensaio sobre o entendimento humano*, de John Locke.

Antes de passarmos a essa discussão, examinemos com algum detalhe o modo como Locke apresenta a dificuldade. No capítulo VI do livro III, Locke a aborda servindo-se do exemplo da definição proposta para ouro como um corpo amarelo, de certo peso, maleável, fundível e fixo. A questão que coloca é a seguinte: ainda que este elenco de características nos sirva para identificar um certo tipo de objetos no mundo, como estamos seguros de que essas características lhe pertençam precisamente como tal? Como saber que não é por mera coincidência e acaso, mas não por sua natureza intrínseca, que o ouro tenha tais características? Que possamos nos enganar a respeito, parece ilustrá-lo a descoberta do ouro branco. Ela parece revelar que ao menos a cor amarela nunca fez parte da natureza da coisa na realidade denominada ouro, tal como críamos, mas apenas à nossa definição, então equivocada, do ouro. Por nos fiarmos em experiências feitas, agregamos à definição de ouro uma qualidade que experiências posteriores desmentiram fazer parte dessa definição.

Leibniz responde a essa argumentação sustentando que a dificuldade unicamente surge em virtude do pressuposto a ela subjacente de que o papel das definições relativas às coisas consistiria em reproduzir lingüisticamente um conjunto de coisas dado no mundo já de antemão. Ora, vimos, ele não parte deste pressuposto, mas o recusa. Para o pensador, independentemente do modo como o mundo se constitua, fato é que nosso acesso às coisas nele é mediado pela linguagem. É a partir da maneira como elaboramos as definições que organizamos as informações que nos vêm pelos sentidos, isto é, as idéias que obtemos pela experiência. Assim, não há que se perguntar se é ou não inerente à natureza do ouro, tal como se apresenta na realidade, que tenha tais ou tais características. Para Leibniz, se a definição que elaboramos do ouro veicula as referidas características, então será ouro no mundo tudo o que apresentar essas características, e apenas enquanto as apresentar.

É claro que esta saída obriga-nos a admitir que não se pode pretender às definições o condão de descrever as naturezas intrínsecas das coisas tais como pretensamente se encontram dispostas no mundo, anterior e independentemente da linguagem. Leibniz não pode deixar de reconhecer, uma vez admitido o caráter arbitrário das definições, que não há como assegurar ou provar uma correspondência exata entre umas e outras. As definições relativas às coisas existentes, sustenta ele, são sempre provisionais, isto é, assumidas por convenção, consoante elas se revelam mais ou menos cômodas no nosso trato com o mundo. Contudo, isso para ele não compromete a correspondência entre linguagem e mundo. Ao contrário, é justamente o reconhecimento deste caráter provisional das referidas definições que nos fornece a chave para compreendermos de que modo aquela correspondência se garante.

Leibniz pondera que, sendo provisionais, as definições relativas aos existentes revelam-se apenas como os expedientes primeiros, os pontos de partida através dos quais organizamos e estruturamos os dados dos sentidos, para só então seguir para o conhecimento do mundo e a ação. Não podendo ser admitidas como uma reprodução fiel de realidades previamente constituídas e dadas de antemão, tais definições revelam-se meros instrumentos pelos quais organizamos primeiramente os dados empíricos a fim de nos habilitarmos a efetuar as experiências que nos proporcionarão o conhecimento da regularidade do mundo.

Se as coisas se passam dessa maneira, então é claro que reproduziríamos lingüisticamente o mundo de um modo completamente diverso se tivéssemos procedido a outras categorizações possíveis da natureza, isto é, se houvéssemos forjado lingüisticamente outras idéias dos tipos de coisas existentes. O mundo se nos apareceria segundo uma outra conformação, que nos disponibilizaria experiências distintas das que efetivamente fazemos. No entanto, para Leibniz, isso não quer dizer que o decurso das nossas

investigações nos conduziria a outro rumo. Ao contrário, permanecendo a estrutura interna do mundo a mesma nos dois casos, avançar em direção a seu desvendamento é avançar a um ponto em que todos os procedimentos lingüísticos possíveis de categorização do mundo convergem.

Aos olhos do filósofo, o mesmo se dá, *mutatis mutandis*, em outro plano — o plano abstrato das idéias matemáticas. E talvez a questão se faça mais clara, e quiçá mais palatável, se nos detivermos um pouco no que ele tem a dizer a respeito. Leibniz considera que também os objetos da matemática, que à primeira vista parecem ter uma realidade e estrutura independentes das nossas definições, revelam-se resultar, em certa medida, destas. Mesmo as verdades matemáticas dependem, de algum modo, das definições aí instituídas. Dentre os muitos exemplos de que se serve para tentar justificar sua tese, um revela-se bastante ilustrativo: trata-se da escala decimal consoante a qual lidamos com os números. Os números, enquanto quantidades, não se dispõem em si mesmos da maneira como os representamos: por meio de uma escala de um a nove na constituição das unidades, para, a partir daí e agregando o zero, formar por ordem as dezenas, e esgotadas estas, as centenas etc. A razão provável de empregarmos esta escala é completamente estranha à matemática, remetendo à anatomia: por termos ao todo dez dedos nas duas mãos, faz-se mais fácil o emprego destas para calcular se dispusermos de uma escala decimal. Tivéssemos seis dedos em cada mão, e muito provavelmente nossas escalas numéricas seriam duodecimais.

Como quer que a estrutura do nosso corpo tenha interferido aqui, o que importa é destacar o que se torna disso manifesto: independentemente do tipo das escalas numéricas que adotemos — se duodecimais, binárias, ternárias, ou um sem-número de outras —, o fato é que todas igualmente se prestam a viabilizar que, a partir delas, descubramos as propriedades e relações dos números, que, enquanto tais, permanecem inalteradas. Em qualquer uma delas, o que designamos por dez seria o dobro da quantidade que designamos por cinco, os números quadrados corresponderiam a tais e tais quantidades, os primos resguardariam as propriedades que os especificam, e assim por diante. O fato de tudo isso ser expresso diferentemente consoante as diversas escalas numéricas possíveis não as torna incapazes de fazê-lo. Ao contrário, todas revelam-se igualmente adequadas, e aquela incapacidade surgiria unicamente se nenhuma escala fosse adotada. Porque, então, nenhum expediente de ordenamento prévio dos itens aritméticos nos disponibilizaria qualquer instrumento para conhecê-los. Esse ordenamento, a seu turno, não nos dá a natureza daqueles itens, mas apenas um meio para desvendá-la. Ele é apenas o procedimento de constituição de uma linguagem, na aritmética, com amparo da qual podemos nos lançar ao conhecimento das propriedades e relações vigentes entre os números. É por essa razão que, conquanto uma variação possa haver nas conclusões a que se chega, e se disponha de regras específicas consoante se adota uma escala decimal (a prova dos nove, por exemplo, salienta Leibniz, só vale para esta), ou qualquer outra, as descobertas feitas a partir de uma podem ser traduzidas em todas as demais, quer dizer, todas as escalas são tradutíveis entre si. Porque aquilo para o que todas elas se voltam e o qual se pretende conhecer por meio delas permanece idêntico e inalterável em todos os casos.

Essas ponderações parecem suficientes para nos permitir vislumbrar melhor o modo como se deve entender o papel da linguagem no conhecimento dos existentes de acordo com Leibniz. Para ele, o que se dá em nossa abordagem do mundo é exatamente o mesmo que ocorre no exemplo aritmético. Também aqui as definições que elaboramos e das quais partimos não nos afastam dele, nem o deformam irremediavelmente para nós. Ao contrário, elas se revelam uma condição necessária para que possamos abordá-lo e conhecê-lo. Mas elas o são uma vez que se constituem em ponto de partida para isso, e não em expressões da estrutura interna do mundo tal como ele é, independentemente da linguagem. Assim, qualquer que seja o sistema lingüístico que adotemos para categorizar o mundo, ele será adequado ao conhecimento deste na medida em que as definições correlativas efetivamente o recortarem e

organizarem de alguma maneira — quer dizer, se o que elas veicularem se confirmar na experiência, nos termos já expostos anteriormente. E nessa medida, visto ser o mesmo o mundo disponível para a categorização, todos os sistemas lingüísticos permitem, enquanto tais, que as descobertas feitas em um se exprimam consoante as regras do outro.

Além disso, assim como avançar no estudo da aritmética é descobrir as propriedades dos números, uma vez adotado um sistema numérico qualquer, assim também conhecer o mundo é desvendar sua estrutura uma vez que este tenha sido previamente organizado por meio das definições. Nesse sentido, tal como ocorre, *mutatis mutandis*, com os números, exprimir o mundo tal como é não é o ponto de partida — e não pode ser a pretensão — da linguagem, mas constitui necessariamente o ponto a que ela deve conduzir. Em uma palavra, para Leibniz, a natureza intrínseca do mundo não é o que a linguagem primeiramente nos disponibiliza, mas aquilo de que, graças a ela, podemos nos aproximar mais e mais, consoante avançamos nas descobertas que ela — e só ela — nos habilita a fazer.

A língua característica

A esse ponto da nossa discussão, já não deve restar mais dúvida quanto ao lugar fundamental que a linguagem ocupa na filosofia de Leibniz. Como pudemos observar ao longo do percurso realizado até aqui, ela revela-se uma condição do próprio exercício do pensamento. E lembremos que seu papel não reside apenas em oferecer os instrumentos por meio dos quais representamos nossas idéias a fim de raciocinar sobre elas. Vimos, a linguagem tem um papel construtivo com respeito aos nossos próprios conteúdos mentais. É através dela que podemos elaborar boa parte das nossas idéias, de maneira que, sem a linguagem, não pensaríamos — não apenas por não dispor dos instrumentos a simbolizar as idéias, mas sobretudo por nos faltarem idéias em que pensar. Desse ponto de vista, não é exagero dizer que, para Leibniz, a linguagem apresenta-se como condição de que consumemos nossa natureza pensante e racional.

Desnecessário rememorar o que é disso um desdobramento: é mediante a linguagem que o mundo se descortina para nós. Quer dizer, é com o amparo das idéias que podemos elaborar ou assimilar por meio da linguagem que nos tornamos aptos a estruturar e categorizar o mundo em nossa mente, e, a partir daí, poder pensar sobre ele, conhecê-lo e, de posse desse conhecimento, transformá-lo consoante nossos objetivos. Diga-se de passagem, não apenas o mundo, mas — como ilustra o exemplo do sistema decimal — mesmo aquelas noções e verdades abstratas que se crê comumente inalteráveis e, por assim dizer, cristalizadas, também dependem, em sua formulação, do modo como se estruturou lingüisticamente a realidade abstrata de que tratam. Nada impede, por exemplo, pondera Leibniz em seus estudos sobre a característica geométrica, que nos sirvamos de uma superfície curva para nos representar um corpo qualquer e efetuar cálculos sobre ele. É claro que, nesse caso, as fórmulas empregadas para exprimi-lo aritmeticamente devem se alterar e complexificar, o que torna o cálculo mais difícil. Nem por isso tais equações e representações gráficas nos permitiriam resultados menos exatos que qualquer outro modo representacional. E, sem sombra de dúvida, se preferimos efetuar cálculos usando as fórmulas que forjamos, adequadas à representação das figuras em superfície lisa, isso se dá, ao menos em grande medida, por simples comodidade. E é claro que, do mesmo modo, se optamos por categorizar o mundo de tal e tal maneira, distribuir os gêneros e espécies de tal e tal maneira, também isso se deve sobretudo à comodidade.

Do ponto de vista de sua maior competência a exprimir o mundo tal como ele é, podemos afirmar com segurança, portanto, que todas as linguagens — isto é, todos os sistemas simbólicos que se estruturam consoante as regras lógico-semânticas necessárias — se equivalem. É unicamente pela

comodidade que proporcionam que as línguas diferirão entre si e se hierarquizarão. Isso não quer dizer que essa comodidade, não fazendo parte diretamente dos quesitos essenciais relativos à competência simbólica daquelas, deva ser negligenciada como uma questão de somenos importância. Conforme já discutido, a complexidade do símbolo é diretamente proporcional às dificuldades que seu emprego traz para o exercício do pensamento. Quanto mais simples e de fácil manuseio for um sinal, tanto mais fácil será evitar, por meio dele, aqueles lapsos de atenção e aquelas confusões a que as limitações da nossa memória nos tornam sujeitos. Tanto mais habilitada a linguagem estará, portanto, para cumprir aquela tarefa para a qual foi estimada necessária: viabilizar o exercício do pensamento. Eis o que explica, em grande parte, a obstinação de Leibniz pelo que ele designava a *characteristica*: um sistema simbólico mediante o qual as condições do raciocínio sobre uma determinada matéria se fizessem excelentes. Para ele, se pudéssemos elaborar, para cada disciplina ou área de conhecimento, uma linguagem adequada, isto é, um sistema simbólico que adaptasse as condições sintáticas do uso da linguagem às especificidades semânticas impostas pelo objeto em consideração, disporíamos das condições ótimas do exercício do pensamento em todos os âmbitos.

Mas que qualidades deve ter um sinal a fim de integrar um sistema simbólico assim concebido? Para responder, consideremos um detalhe que talvez já tenha sido notado pelo leitor. Conforme foi visto no início, a crítica de Leibniz ao critério de certeza cartesiano consiste sobretudo em assinalar que o autor das *Meditações* teria ignorado o caráter simbólico do pensamento. Para Leibniz, em uma perspectiva como a cartesiana muitas vezes se julga estar concebendo alguma idéia quando de fato se está apenas imaginando ou pronunciando um nome. E nisso repousa a ameaça do erro. Não se atentando para as regras de combinação dos nomes, quando se trata de idéias com certo grau de complexidade, sempre se corre o risco de negligenciar alguns de seus aspectos ou partes — o que, no cálculo, pode conduzir a deslizes e contradições.

Aqui cabe perguntar: aos olhos de Leibniz, em que pode consistir esta negligência? Se não concebemos idéias senão por intermédio dos símbolos, uma negligência daquele tipo não pode ser uma negligência apenas da idéia, mas, também, do símbolo ou nome com o qual nós a representamos. Erramos na condução do nosso pensamento, nesse caso, porque, sendo indevidamente displicentes com algum símbolo ou nome, procedemos a alguma operação inadequada com estes — vale dizer, a alguma operação que não pode se dar no plano das idéias que os símbolos representam.

Ora, deve estar se perguntando o leitor, se assim é, o mero ato de reconhecer o caráter simbólico do pensamento não resolve a dificuldade cartesiana. Porque, quando as definições são muito complexas — isto é, os nomes que nelas comparecem desdobram-se em outros, e cada um destes em outros, formando uma rede muito extensa —, é fácil perder de vista o conjunto. Ou seja, é fácil, em virtude das limitações da nossa memória, deixar de considerar alguns nomes. E assim continuamos errando, agora não porque as limitações da nossa memória nos conduzem a confundir idéia com símbolo, mas porque elas nos levam a ignorar, no exercício do pensamento, símbolos que deveriam ter sido computados. E, obviamente, quanto mais complexa a matéria abordada, tanto maior o risco do erro, se confiamos unicamente na nossa memória.

Símbolos adequados à boa consecução do pensamento, portanto, devem nos permitir fazer face à dificuldade imposta pelas nossas falhas mnemônicas. E eles o permitirão se forem marcas perenes, isto é, se se preservarem e se mantiverem sempre disponíveis ao longo e ao cabo pelo menos de todo o percurso de pensamento que exprimem. Leibniz considera que essa perenidade se assegura pelo emprego do que designa por caracteres. Caracteres — define ele em seus *Fundamentos do cálculo racional* — são “sinais escritos, delineados ou esculpidos”. Para resumir, são símbolos que se fazem fixos na matéria, isto é, que assumem uma natureza física, material, e que, graças a essa materialidade, tornam-se

perenes. Pelos caracteres, podemos deixar registrados cada um dos passos que efetuamos em nossos pensamentos, e isso consoante a ordem em que foram feitos. De posse desse registro, mantemos sempre presentes todos esses passos, e, com eles, cada um dos elementos envolvidos. Isso nos permite não apenas revisar todo o percurso feito a fim de retomar o que falta fazer, como também detectar eventuais falhas e imediatamente corrigi-las. A reprodução física e ordenada do percurso do pensamento, estima Leibniz, pode ser assim eleita um expediente suficiente para nos assegurar as condições da correção do seu exercício. Sem chegar a eliminar totalmente a possibilidade do erro, ela se faz um instrumento excelente a assegurar sua pronta correção.

Mas não basta que os sinais se façam materiais. Deve-se também observar a praticidade de seu delineamento. Para viabilizar a boa consecução do raciocínio na elaboração de uma característica, é de fundamental importância forjar caracteres observando aquele requisito que já se reconheceu pertinente aos símbolos em geral: a facilidade do manuseio. Há que se procurar elaborar caracteres aptos a permitir que exprimamos, por meio deles, da maneira mais simples, todas as propriedades e relações que se devem encontrar naquilo que é por eles simbolizado. O desdobramento disso é que os caracteres, para se fazerem convenientes, não devem espelhar em sua confecção a complexidade do que por eles se pretende simbolizar. Portanto, qualquer relação de semelhança que torne complicado o delineamento material do caracter deve ser evitada.

Esta conclusão conduzirá Leibniz a colocar-se na contramão do percurso trilhado por boa parte dos seus contemporâneos — como Hobbes, por exemplo —, para os quais é fundamental, para nos certificarmos de que estamos nos conduzindo com correção, que os raciocínios se façam acompanhar de reproduções figurativas à semelhança dos simbolizados, reproduções que viabilizem, de algum modo, a reprodução imaginativa do que se operou com os sinais. Leibniz considera que, se dispomos de caracteres adequados, isso não apenas é prescindível, mas é até mesmo desaconselhável. É prescindível porque, os caracteres se revelando adequados — isto é, tendo as qualidades que se concluiu acima serem necessárias a uma boa característica —, satisfazem plenamente as condições estimadas necessárias e suficientes para o bom exercício do pensamento. E é desaconselhável porque, sendo os caracteres suficientes, a reprodução material das formas à semelhança dos simbolizados não teria outro efeito que nos onerar com tarefas tão mais complicadas quanto mais complicadas fossem as matérias tratadas, sem qualquer benefício. Em temas muito complexos, nos embrenharíamos sem necessidade na figuração de itens, o que não traria nenhuma contribuição para a retificação do percurso do pensamento além do que já se dispunha com os caracteres. Ao contrário, sublinha ele logo no início de sua *Característica geométrica* (Fragmento I), nos casos muito complexos, o apelo às reproduções figurativas tem antes a desvantagem de “confundir o espírito daquele que as contempla”.

O empenho de Leibniz na elaboração de uma característica geométrica ilustra isso. Coerente com suas conclusões, ele anuncia, no mesmo fragmento indicado acima, que os métodos geométricos que intenta elaborar são de dois tipos: um por caracteres, outro por explicações verbais. Em nenhum deles, afirma, se deverá recorrer à construção de figuras. De fato, se acompanharmos suas diversas tentativas em dar consecução a este projeto, perceberemos um progresso constante no esforço visando elaborar esquemas representacionais de objetos geométricos dos quais não constem senão letras e números.

Em outros âmbitos não é diferente. Também na lógica, Leibniz almejava desenvolver uma língua característica por meio da qual se pudessem representar, em sua pureza, as operações fundamentais do pensamento que subjazem aos nossos raciocínios. Tratava-se de um sistema de caracteres composto basicamente por letras, representando as idéias ou os conceitos, e certos símbolos, representando as operações fundamentais e elementares do raciocínio. Com um tal sistema, disporíamos de um expediente ótimo para testar a correção dos nossos raciocínios, e mesmo para empregar na consecução destes.

Os benefícios de um sistema de caracteres elaborado de sorte a responder às exigências indicadas têm, aos olhos de Leibniz, alcance incalculável. E podemos divisar as razões que justificam essa crença se nos ativermos ao que está envolvido na tese de que no bom manuseio dos caracteres repousam as condições ótimas para o adequado exercício do pensamento. Conforme vimos, para Leibniz, isso é assim porque, ao contarmos apenas com nossa memória, estamos sempre sujeitos a deslizamentos de atenção. Pois não temos presentes em mente todos os nomes que é preciso considerar em uma certa operação, quer dizer, não estamos figurando mentalmente algum sinal que deveria ser aí imaginado. Servindo-nos de caracteres, podemos registrar esse sinal, isto é, podemos remediar o fato de não termos presente em mente tudo o que deveríamos, fixando na matéria o que falta. Em uma palavra, ao operarmos nos raciocínios com caracteres, sobretudo à medida em que esses raciocínios se fazem muito longos, o que fazemos é substituir nossas operações mentais com símbolos por operações com os próprios caracteres.

É por nos permitir como que nos livrar dos nossos pensamentos ao raciocinar que a característica revela sua grande vantagem. Por viabilizar que operemos por um procedimento quase que mecânico, o emprego de sinais característicos nos habilita a efetuar cálculos de grande complexidade, sem que isso exija o correlativo desgaste mental — simplesmente porque não precisamos, nesses cálculos, ter presente em pensamento toda a complexidade envolvida.

Isso explica por que Leibniz dá tanta importância ao emprego de sinais adequados e de um sistema de caracteres bem-estruturado. Afinal, se os caracteres substituem os próprios pensamentos, então a garantia da correta consecução do raciocínio depende de que aqueles encerrem a seu modo todos os ingredientes que constituem ou integram os pensamentos. A seu turno, se isso acontece, podemos estar seguros de que o correto manuseio dos sinais é suficiente para assegurar a correção do resultado.

A convicção quanto a isso também é o que explica a imensa confiança que o filósofo deposita nos caracteres. Muitas vezes, as operações com estes não se reproduzem no pensamento não apenas pela complexidade envolvida, mas também porque, não obstante elas não resultem de nenhum procedimento indevido ou equivocado, desembocam em algo que assume uma feição de aparente inconsistência. Para Leibniz, isso não é razão para interromper o cálculo e renunciar a chegar a seu termo. Porque, resultando de raciocínios nos quais nenhum erro foi cometido, aquela combinação de símbolos, embora não possa, no rigor, evocar em nós nenhuma idéia, revela-se um expediente sem o qual o raciocínio, ainda que fosse viável por outros meios, se faria muito mais complicado. O apelo a símbolos desse tipo revela-se, assim, um instrumento eficiente a permitir a consecução do cálculo, como Leibniz afirma em seus *Novos elementos da mathesis universalis*. Um instrumento de que se pode lançar mão, visto que nenhum erro houve nas operações que o engendraram. E, se nenhum erro houve, então, embora o símbolo não remeta a nenhuma idéia em nós, a operação como um todo permanece dentro dos limites do possível, isto é, do logicamente permitido.

É seguramente uma convicção desse tipo que respalda certas reflexões leibnizianas no domínio da filosofia. Partindo de certas teses às quais muitos de seus contemporâneos estariam dispostos a anuir, Leibniz culminaria, em suas reflexões, por concluir outras que suscitaram bastante controvérsia. E é duvidoso que ele tenha persuadido algum de seus interlocutores de sua correção. Isso, é claro, não o desanima. Afinal, assevera ele em uma carta ao marquês de l'Hôpital, sua filosofia é “toda matemática”, nada havendo nela que não possa ser tratado por definições e axiomas.

É seguramente também uma convicção desse tipo que está na base das tentativas que ele faz de justificar sua grande descoberta matemática — seu cálculo infinitesimal — e, com ela, a controversa noção de infinitamente pequeno. Esta, por mais dificuldades que suscite, e por mais que pareça inconsistente, resulta, segundo Leibniz, de operações logicamente pertinentes e corretas, tendo seu emprego e seu uso assegurados por isso.

Muitas vezes mal compreendido — pois é comum considerar que ele tentava justificar esse tipo de procedimento por sua eficiência nos resultados, antes que pela pertinência do raciocínio que lhe deu origem —, nosso filósofo é não menos criticado por essa sua complacência com a maleabilidade que aparentemente possuem os caracteres. Berkeley, ao comentar o procedimento leibniziano de cálculo, censura-o por empregar um sinal para simbolizar algo de que ele não tem e não pode ter a menor idéia. Ele está, claro, referindo-se ao sinal com que se representa a grandeza diferencial, ou o infinitamente pequeno. Infelizmente Leibniz não fazia mais parte deste mundo para poder responder-lhe. Pois ele, então, bem poderia retrucar que isso não era nenhum problema. Ao contrário, como podemos concluir de tudo o que foi até aqui dito, era a chave para sua solução.

Seleção de textos

Caracteres são certas coisas pelas quais são expressas as relações de outras coisas entre si, e cujo manuseio é mais fácil que o delas. Eis por que a toda operação que se faz nos caracteres corresponde um certo enunciado nas coisas, e podemos sempre adiar a consideração das próprias coisas até o término da operação. Pois, uma vez descoberto o que é buscado nos caracteres, o mesmo é facilmente encontrado nas coisas pela conformidade colocada desde o início entre as coisas e os caracteres. Assim as máquinas podem ser apresentadas por movimentos regulares, os corpos sólidos podem ser representados em uma prancha plana, de tal forma que não haja ponto do corpo ao qual não possa ser atribuído um outro correspondente na prancha segundo as leis da perspectiva.

...

Mas deve-se saber que as mesmas coisas podem ser referidas de modos diferentes nos caracteres, e uns são mais cômodos que outros. Assim, a prancheta na qual um corpo é desenhado em perspectiva pode também ser convexa, conquanto o uso da prancheta plana seja melhor. E ninguém deixa de ver que os atuais caracteres dos números, chamados arábicos ou índicos, são mais aptos para calcular que os antigos gregos e romanos, conquanto os cálculos também poderiam ser efetuados com estes.

Característica geométrica

Definição (definido ou nome) é um termo mais composto (simples) de uma proposição recíproca assumida por arbítrio, consistente de um termo simples e um composto. Eis por que uma definição é uma proposição cuja razão não pode ser dada, mas que empregamos apenas para resumir. Portanto, uma definição é uma certa hipótese, de que não se deve discutir a verdade, mas apenas se ela é apta, clara, e se é prudentemente assumida.

Exemplo de cálculo universal

Há diferença entre o processo por idéias e o processo por definições ou caracteres; pois a definição é a explicação do caractere. Todo processo por definições contém em si um processo por idéias. Pois eu suponho que quem fala pensa. O processo por definições acrescenta ao processo por idéias que o pensado torna-se fixo, para que possa sempre ser evidenciado a nós e aos outros, para que todo o nosso processo de pensamento possa ser compreendido com um único olhar. A conexão das definições faz a demonstração. O processo por definições está para o processo por idéias assim como o processo por delineação está para o processo por simples imaginações; estas, sendo por si vagas, são fixadas dessa maneira. Quando procedemos por imaginações ou idéias, sem delineações ou definições, somos enganados pela memória e freqüentemente parece-nos termos executado o que não fizemos. E todo erro repousa nisso: procedemos por analogias, freqüentemente sem nos preocuparmos com a aplicação à coisa presente. Como quando digo que a $\sqrt{-1}$ é uma quantidade possível, procedo por certas analogias. E quando penso algo do qual um maior não pode ser pensado, penso em algo outro que as idéias isoladas de cada uma das coisas que estão contidas nessas palavras: algo, maior, pensado, não, poder. Tenho

isoladamente a idéia daquilo que chamo algo, daquilo que chamo maior, daquilo que chamo pensamento, e assim penso um após o outro. Depois, uno não as idéias daquelas coisas entre si, mas apenas os vocábulos ou caracteres, e imagino ter a idéia daquilo do qual um maior não pode ser pensado; como se estivesse pensando tudo isso simultaneamente, no que enganamos e somos enganados, e esta é a origem do erro com relação às idéias. Temos idéias dos simples, dos compostos temos apenas caracteres. E se pudéssemos abarcar em um único pensamento aquilo de que um maior não pode ser pensado, teríamos uma idéia do máximo. E se pudéssemos pensar aquilo de que um mais poderoso não pode ser pensado, teríamos uma idéia do maximamente poderoso; e se pudéssemos abarcar em um único pensamento aquilo de que um mais nobre não pode ser pensado, teríamos uma idéia do perfeito. Portanto, não se segue: temos as idéias daquelas coisas que entram na definição de alguma coisa qualquer, portanto, temos a idéia em sua totalidade; a não ser que possamos pensar tudo simultaneamente. Temos a idéia do que chamamos Eu, do que chamamos pensamento, do que chamamos vontade e dor, do que chamamos idêntico e oposto, e igualmente extensão e mudança. Mas não temos uma idéia de Deus, qualquer que seja o modo como o definamos. E isso faz com que não possamos facilmente julgar sobre a possibilidade de uma coisa a partir da cogitabilidade dos seus requisitos, ao termos pensado cada um de seus requisitos, e os termos unido em um só. E porquanto não podemos juntar idéias opostas em um só pensamento — conquanto possamos uni-las graças aos caracteres e representar simultaneamente toda uma série de pensamentos opostos —, por isso não podemos julgar sobre a impossibilidade pelo pensamento, a não ser que nos representemos cada uma das idéias simultaneamente; o que não pode ser feito a não ser *sentindo*, ou seja, imaginando simultaneamente todos os caracteres, o que se faz se forem representados na imaginação aqueles caracteres que são cada qual os caracteres de uma só idéia. E porquanto algumas vezes tamanho é o número de caracteres que ele não pode ser apresentado em sua totalidade à imaginação, é preciso uma delineação na matéria, para que, uma vez examinando por ordem, estejamos certos de que quando avançamos aos posteriores, os precedentes não nos escaparam.

Sobre o espírito, o universo, Deus

Embora certas proposições sejam assumidas pelo arbítrio dos homens, como as definições dos termos, a verdade que daí é originada não é em absoluto arbitrária, pois ao menos é absolutamente verdadeiro que, uma vez colocadas estas definições, originam-se conclusões, ou — o que é o mesmo — a conexão entre as conclusões (ou teoremas) e as definições (ou hipóteses) arbitrárias é absolutamente verdadeira. Do mesmo modo como aparece nos números, cujos sinais e períodos decimais são constituídos pela vontade dos homens: os cálculos deles deduzidos significam verdades absolutas, a saber, a conexão entre os caracteres assumidos e as fórmulas daí deduzidas, as quais significam também as conexões das coisas (as quais permanecem as mesmas quaisquer que sejam os caracteres assumidos). E é útil às ciências que sejam assumidos caracteres de tal maneira que, a partir de poucas coisas assumidas, muitas possam ser facilmente deduzidas — o que se faz se aos elementos absolutamente simples do pensamento forem atribuídos caracteres.

Exemplo de cálculo universal

O progresso da arte racional da descoberta depende em grande parte da perfeição da arte característica. A causa pela qual as demonstrações não costumam ser buscadas pelos homens senão apenas nos números e nas linhas, e também nas coisas que eles representam, outra não é exceto que não há *caracteres manipuláveis correspondentes às noções* afora os números. Esta também é a causa por que tampouco a

geometria é até o momento tratada de modo analítico, a não ser na medida em que é reduzida a números pela análise especiosa, na qual os números gerais são designados por letras. Há, contudo, uma outra *análise geométrica mais elevada*, por caracteres próprios, da qual também tenho exemplos, que é muito mais bela e mais breve do que as proporcionadas pela álgebra.

E também há demonstrações fora das grandezas, do que podem ser exemplo aquelas das *formas lógicas*. Aliás, também os juriconsultos nas digestas exibem algumas coisas verdadeiramente demonstradas, de que expus exemplos na *dissertação sobre as Condições*. E John Suisset, chamado Calculador, e outros depois dele, também em *metafísica* deram demonstrações dos graus e das intensidades das formas. E certas coisas ditas pelos platônicos e pelos aristotélicos podem sem dificuldade ser revestidas de uma forma demonstrativa. Se houvesse ou alguma *língua exata* (que alguns chamam adâmica), ou ao menos um gênero de *escritura verdadeiramente filosófica*, pela qual as noções fossem reduzidas a algum *alfabeto do pensamento humano*, tudo o que se seguisse de uma dada razão poderia ser descoberto *por um certo gênero de cálculo*, do mesmo modo como são resolvidos os problemas aritméticos ou geométricos.

E esta seria a verdadeira *cabala* dos vocábulos místicos, ou a *aritmética* dos números pitagóricos, ou a *característica* dos magos, isto é, dos sábios.

Opúsculo sem título

Todo raciocínio humano se consoma por meio de certos sinais ou caracteres. Pois não apenas as próprias coisas, mas também as idéias das coisas, não podem nem devem ser sempre observadas distintamente pelo ânimo, e, assim, para resumir, são empregados sinais ao invés delas. Pois ... se, durante um cálculo, um aritmético pensasse continuamente nos valores e na multiplicidade de unidades de todas as notas ou cifras que escreve, nunca solucionaria cálculos extensos, do mesmo modo que se quisesse utilizar a mesma quantidade de pedras. E um juriconsulto não pode, e nem é preciso, percorrer mentalmente sempre os requisitos essenciais, freqüentemente extensos, daquelas ações, exceções ou benefícios jurídicos todas as vezes que os expõe. Isso faz com que sejam atribuídos nomes aos contratos, às figuras e às várias espécies de coisas, e sinais aos números na aritmética, e às magnitudes na álgebra, de modo que, com os sinais dessas coisas, possam ser depois com segurança combinados os sinais daquelas de que se toma conhecimento, seja pela experiência seja raciocinando sobre as coisas. Portanto, no número dos sinais compreendo os vocábulos, as letras, as figuras químicas, astronômicas, chinesas, hieroglíficas, as notas musicais, estenográficas, aritméticas, algébricas, e todas as outras que utilizamos no lugar das coisas ao pensar. E os sinais escritos, ou desenhados, ou esculpidos, são chamados caracteres. Além disso, os sinais são tanto mais úteis quanto mais exprimem as noções das coisas sinalizadas, de tal modo que possam ser aplicados não apenas na representação, mas também no raciocínio. Para tanto, de nada valem os caracteres químicos e astronômicos, a não ser que alguém, com John Dee de Londres, autor da *Mônada hieroglífica*, espere poder ir à caça neles não sei de que mistérios. Nem penso que as figuras dos chineses e dos egípcios possibilitam avançar muito na descoberta das verdades. A língua adâmica ou ao menos seu poder — que alguns se arvoram conhecer e poder intuir as essências das coisas nos nomes impostos por Adão — é desconhecida ao menos por nós. As línguas comuns, embora muito proveitosas para o raciocínio, são não obstante sujeitas a inúmeros equívocos, e não podem desempenhar a tarefa de um cálculo, quer dizer, de modo que os erros do raciocínio possam ser revelados a partir da própria formação e construção das palavras como solecismos e barbarismos. Seguramente, até o momento proporcionam um admirável benefício somente as notas dos aritméticos e algebristas, nas quais todo raciocínio consiste no uso de caracteres, e o erro do ânimo é o mesmo que o do cálculo.

Tão logo fui mais fortemente tocado por este assunto, apareceu-me de modo manifesto que todos os pensamentos humanos são resolvidos em muito poucos enquanto primitivos. E, se a estes forem atribuídos caracteres, é possível a partir daí serem formados caracteres de noções derivadas, a partir dos quais poderiam ser extraídos todos os requisitos e noções primitivas integrantes, em uma palavra, definições ou valores, e assim também as afecções demonstráveis a partir das definições. De posse disso, quem quer que utilizasse caracteres deste tipo ao raciocinar e ao escrever, ou nunca erraria, ou seu lapso seria flagrado por ele próprio, não menos que por um outro, mediante exames fáceis. E, além disso, encontraria tantas verdades quanto permitem os dados, e se em algum lugar os dados não fossem suficientes para o que se busca descobrir, veria que experiências ou que conhecimentos ainda seriam necessários ao menos até que se pudesse chegar à verdade, tanto quanto é possível a partir dos dados, seja por aproximação, seja pela determinação do maior grau de probabilidade. E os sofismas e paralogismos não seriam aí outra coisa que os erros de cálculo em aritmética e os solecismos ou barbarismos nas línguas.

Opúsculo sem título

Eu observei que a causa que faz com que nos enganemos tão facilmente fora da matemática, e por que os geômetras foram tão felizes nos seus raciocínios, não é senão porque na geometria e outras partes das matemáticas abstratas pode-se fazer experiências ou provas continuadas, não somente sobre a conclusão, mas ainda a todo momento, e a cada passo que se faz sobre as premissas reduzindo o todo aos números; mas na física, depois de muitos raciocínios, a experiência freqüentemente refuta a conclusão, e contudo ela não retifica esse raciocínio, e não marca o lugar onde se enganou; em metafísica e em moral é bem pior, freqüentemente não se poderia aí fazer experiências sobre as conclusões senão de uma maneira bem vaga, e em matéria de metafísica a experiência é algumas vezes totalmente impossível nesta vida.

O único meio de retificar nossos raciocínios é torná-los tão sensíveis quanto o são aqueles dos matemáticos, de sorte que se possa encontrar seu próprio erro com o olhar, e quando há discórdia entre as pessoas, se possa dizer somente: contemos, sem outra cerimônia, para ver quem tem razão.

Se as palavras fossem feitas segundo um artifício que vejo possível, mas ao qual não se atentaram aqueles que fizeram línguas universais, seria possível chegar a esse resultado pelas próprias palavras, o que seria de uma utilidade incrível para a vida humana; mas enquanto isso há um outro caminho mais belo, mas que já está aberto, ao passo que o outro deveria ser feito totalmente de novo: e em se servindo de caracteres a exemplo dos matemáticos, que são próprios para fixar nosso espírito, e aí acrescentando uma prova dos números.

*Projeto e ensaio para chegar a alguma certeza
para encerrar uma boa parte das discussões
e para fazer avançar a arte de inventar*

As operações por vezes impossíveis dão nascimento a objetos cuja construção é possível, ou cuja interpretação se encontra na natureza: números negativos (“quando alguém deve mais do que tem”), fracionários, incomensuráveis, imaginários (estas duas últimas espécies surgindo da extração de raízes impossíveis). Exemplo: a intersecção de uma reta e de um círculo.

Há uma grande diferença entre as quantidades imaginárias ou impossíveis por acidente e as impossíveis absolutamente, as quais envolvem contradição. ... As imaginárias ... podem ser comparadas com as quantidades infinitas e infinitamente pequenas, que se originam do mesmo modo.

Exemplo: o ponto de intersecção de duas retas que se tornam paralelas torna-se imaginário, vai ao infinito.

Novos elementos da mathesis universal

Referências e fontes

- As teses de Descartes discutidas na seção “Leibniz versus Descartes” são extraídas de dois de seus trabalhos: *Meditationes de prima philosophia* e *Principia philosophiae*, ambos com tradução em português. Dentre outras, as *Meditações* encontram-se traduzidas por J. Guinsburg e Bento Prado Jr. na coleção Os Pensadores (Nova Cultural, São Paulo, 1987). Os *Princípios* receberam recentemente cuidadosa publicação bilíngüe sob a coordenação de Guido Antônio de Almeida (Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2002).
- As teses de Leibniz debatidas na mesma seção encontram-se expostas, dentre outros textos, principalmente em suas *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum, Pars prima*, que se encontram no volume IV da coletânea *Die philosophischen Schriften*, organizada por Carl Gerhardt (Hildesheim, Georg Olms, 1996).
- Os temas discutidos na seção seguinte são abordados por Leibniz em várias obras, dentre as quais *Dialogus: August, 1677*; *Nouveaux essais sur l’entendement humain*; *De Synthesi et Analyysi universali seu Arte inveniendi et judicandi*; e *De mente, de universo, de Deo*. As três primeiras estão reunidas na já mencionada *Die philosophischen Schriften* (Hildesheim, Georg Olms, 1996, respectivamente vol.VII, p.190-3; vol.V; e vol.VII, p.292-8). A quarta pode ser encontrada in G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* (Berlim, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1980, VI, iii. p.461-5). *Nouveaux essais sur l’entendement humain* é uma obra dedicada ao comentário de *An Essay Concerning Human Understanding*, de John Locke, para o qual consultamos aqui a edição de P. Nidditch (Oxford, Clarendon Press, 1979). Para edições em português dessas obras, consultar a seção “Leituras recomendadas”.
- O tema da seção “Linguagem e mundo” encontra-se desenvolvido sobretudo nos *Nouveaux essais sur l’entendement humain, Livre III: Des mots*. Foi empregada aqui a edição feita por J. Brunschwig (Paris, GF-Flammarion, 1990).
- Inúmeros são os escritos de Leibniz a que se recorreu aqui para abordar o tema da seção “A língua característica”. Vale destacar os seguintes: o já indicado *De Synthesi et Analyysi universali seu Arte inveniendi et judicandi*; *La caractéristique géométrique* (Paris, Vrin, 1995); *L’harmonie des langues* (Paris, Seuil, 2000); *Fundamentos do cálculo racional* (encontrável no vol.VII do já mencionado *Die philosophischen Schriften*, p.204-7. O opúsculo não tem título; acatou-se aqui sugestão proposta na tradução francesa); e *Elementa nova matheseos universalis, Elementa rationis, Préface à l’Encyclopédie e Projet et essais pour arriver à quelque certitude pour finir une bonne partie des disputes et pour avancer l’art d’inventer*, todos os quatro encontráveis in *Opuscules et fragments inédits* (Hildesheim, Georg Olms, 1988, respectivamente p.348-51, p.335-48, p.416-21 e p.175-82).
- A referência a George Berkeley feita na mesma seção é extraída de seu opúsculo *On infinites*, in *The*

Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, vol.IV, organizado por A.A. Luce e T.E. Jessop (Londres, Nelson, 9 vols., 1948-1957).

- As citações da seção “Seleção de textos” foram traduzidas por mim a partir dos originais. O texto 1 encontra-se em *Die mathematischen Schriften* (Hildesheim, Georg Olms, 1971, vol. V, p.141); os textos 2, 7 e 8, em *Opuscles et fragments inédits* (op.cit., respectivamente p.242, 176 e 350); o texto 3 está presente em *Sämtliche Schriften und Briefe* (op.cit., série VI, vol.III, p.462-3); e no volume II do já mencionado *Die philosophischen Schriften* vêm os textos 4, 5 e 6 (respectivamente p.219, 198-9 e 204-5).

Leituras recomendadas

A vasta obra de Leibniz é constituída, em sua quase totalidade, de um sem-número de pequenos manuscritos e de cartas. Apenas dois livros acabados fazem parte dela: seus *Essais de théodicée* (in *Die philosophischen Schrifteu*, vol. VI, Hildesheim, Georg Olms, 1996) e os *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, cuja tradução brasileira integra a conhecida coleção Os Pensadores (São Paulo, Abril Cultural, 1980).

As traduções dos escritos de Leibniz em língua portuguesa, lamentavelmente, não refletem a importância do seu pensamento na história da filosofia. A bem dizer, em proporção à quantidade dos trabalhos do autor, elas são exíguas. Com relação ao tema tratado no presente volume, apenas dois trabalhos merecem ser mencionados. Em primeiro lugar, os *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Conquanto neste livro ele se dedique a comentar o pensamento de um outro filósofo, John Locke, Leibniz evidentemente não deixa de apresentar suas próprias convicções, o que torna o Livro Terceiro desta obra, intitulado *As palavras*, de particular interesse. O segundo trabalho é *Diálogo: Agosto, 1677*, um opúsculo recentemente publicado nos *Cadernos PET-Filosofia*, n.5, p.113-21 (Curitiba, Imprensa Universitária/UFPR, 2003).

Duas coletâneas de manuscritos de Leibniz que trazem um número expressivo de trabalhos dedicados à linguagem merecem menção aqui: *Leibniz: Logical Papers* (Oxford, Clarendon Press, 1966) e *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités: 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques* (Paris, PUF, 1998). A edição dessas coletâneas coube a dois destacados estudiosos da filosofia leibniziana na atualidade: G.H.R. Parkinson e J.-B. Rauzy, respectivamente.

Com relação a estudos sobre Leibniz, não se pode deixar de ressaltar o trabalho de Louis Couturat *La logique de Leibniz* (Hildesheim, Georg Olms, 1985). Publicado pela primeira vez em 1901, esse livro tem sido alvo de várias críticas desde então. Ele permanece, contudo, incontestavelmente o mais importante estudo consagrado à teoria leibniziana da linguagem. Na esteira desse livro, cumpre destacar também a compilação de textos do próprio Leibniz, em sua grande parte em latim, editada por Couturat sob o título *Opuscules et fragments inédits: Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre* (Hildesheim, Georg Olms, 1988). Não se trata de uma reunião exaustiva dos escritos leibnizianos sobre o tema da linguagem, nem da mais importante publicação de referência sobre o autor. Nessa compilação, Couturat intenta sobretudo disponibilizar manuscritos até então inéditos que respaldariam as teses por ele sustentadas em seu próprio livro. No entanto, por se tratar de uma obra de referência para os estudiosos de Leibniz, e conter vários e importantes opúsculos sobre o assunto, a publicação merece ser mencionada.

Outras sugestões de leitura sobre Leibniz são Marcelo Dascal, *La sémiologie de Leibniz* (Paris, Aubier Montaigne, 1978); Hidé Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 2ªed.); e Railli Kauppi, "Über die leibnizsche Logik", in *Acta Philosophica Fennica* (Helsinki, 1960).

Sobre a autora

Vivianne de Castilho Moreira é professora junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná. Doutorou-se em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, tendo defendido tese sobre Leibniz com o título *Contingência e análise infinita: Estudo sobre o lugar do princípio de continuidade na filosofia de Leibniz*, sob a orientação do prof. Dr. Denis L. Rosenfield.

Coleção **PASSO-A-PASSO**

Volumes recentes:

CIÊNCIAS SOCIAIS PASSO-A-PASSO

Capital social [25], Maria Celina D'Araujo

Hierarquia e individualismo [26], Piero de Camargo Leirner

Sociologia do trabalho [39], José Ricardo Ramalho e Marco Aurélio Santana

O negócio do social [40], Joana Garcia

Origens da linguagem [41], Bruna Franchetto e Yonne Leite

Literatura e sociedade [48], Adriana Facina

Sociedade de consumo [49], Livia Barbosa

Antropologia da criança [57], Clarice Cohn

FILOSOFIA PASSO-A-PASSO

Schiller & a cultura estética [42], Ricardo Barbosa

Derrida [43], Evando Nascimento

Amor [44], Maria de Lourdes Borges

Filosofia analítica [45], Danilo Marcondes

Maquiavel & O Príncipe [46], Alessandro Pinzani

A Teoria Crítica [47], Marcos Nobre

Filosofia da mente [52], Claudio Costa

Espinosa & a afetividade humana [53], Marcos André Gleizer

Kant & a Crítica da Razão Pura [54], Vinicius de Figueiredo

Bioética [55], Darlei Dall'Agnol

Anarquismo e conhecimento [58], Alberto Oliva

A pragmática na filosofia contemporânea [59], Danilo Marcondes

Wittgenstein & o Tractatus [60], Edgar Marques

Leibniz & a linguagem [61], Vivianne de Castilho Moreira

PSICANÁLISE PASSO-A-PASSO

Freud & a religião [20], Sérgio Nazar David

Para que serve a psicanálise? [21], Denise Maurano

Depressão e melancolia [22], Urania Tourinho Peres

A neurose obsessiva [23], Maria Anita Carneiro Ribeiro

Mito e psicanálise [36], Ana Vicentini de Azevedo

O adolescente e o Outro [37], Sonia Alberti

A teoria do amor [38], Nadiá P. Ferreira

O conceito de sujeito [50], Luciano Elia

A sublimação [51], Orlando Cruxên

Lacan, o grande freudiano [56], Marco Antonio Coutinho Jorge e Nadiá P. Ferreira

Copyright © 2005, Vivianne de Castilho Moreira

Copyright desta edição © 2005:

Jorge Zahar Editor Ltda.
rua Marquês de São Vicente 99, 1º andar
22451-041 Rio de Janeiro, RJ
tel (21) 2529-4750 / fax (21) 2529-4787
editora@zahar.com.br
www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Capa: Sérgio Campante

ISBN: 978-85-378-0663-0

Arquivo ePub produzido pela **Simplíssimo Livros**
