

Cadernos Espinosanos

número especial sobre Leibniz



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 34 jan-jun 2016 ISSN 1413-6651

PERCEPÇÃO, AUTOCONSCIÊNCIA E CONTINUIDADE EM LEIBNIZ

Edgar Marques

Professor, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro,
Brasil

edgarm@terra.com.br

RESUMO: De acordo com o Princípio da Continuidade, adotado por Leibniz, toda mudança ocorre gradativamente, havendo sempre um grau intermediário entre dois estados quaisquer. Esse princípio parece ser, contudo, incompatível com a doutrina leibniziana acerca da natureza da autoconsciência, uma vez que Leibniz, ao menos *prima facie*, sustenta haver uma diferença de natureza – e não apenas de grau – entre percepções inconscientes e conscientes, fornecendo esta distinção a base para a diferenciação ontológica das mônadas entre puras enteléquias, almas e espíritos. O objetivo principal do presente texto é sugerir uma forma de compatibilização do Princípio da Continuidade com a doutrina leibniziana da autoconsciência.

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz, Continuidade, Autoconsciência

Arthur Lovejoy, em seu soberbo livro *The Great Chain of Being* (1936), afirma que, dentre os filósofos modernos, Leibniz é aquele em que a ideia de uma Grande Cadeia do Ser se apresenta da maneira mais manifesta, decisiva e penetrante. Evidentemente que não cabe nos limites de um artigo caracterizar de uma maneira exaustiva e minimamente satisfatória uma concepção cuja história quase se confunde com grande parte da história mesma da filosofia ocidental. Dessa maneira, em consonância com os restritos objetivos fixados para o presente texto, contentar-me-ei em salientar que a expressão “Grande Cadeia do Ser” denota, em sua acepção mais geral e, por isso mesmo, válida para um amplo conjunto de sistemas de pensamento diversos entre si em função de inúmeros outros aspectos, uma concepção metafísica, segundo a qual a realidade está ordenada e estruturada de um tal modo que todos os entes tomados em conjunto constituem uma cadeia hierárquica que, sem qualquer solução de continuidade, ascende linear e unidirecionalmente da menos perfeita à mais perfeita das entidades. Isso implica que a cada um dos infinitos graus de perfeição deve corresponder um ente que possui exatamente esse grau de perfeição, não havendo, dessa maneira, nenhuma lacuna a ser preenchida nessa cadeia estruturante da realidade. A tese fundamental subjacente é, então, a de que o mundo é pleno e contínuo, exibindo, por essa razão, em seu seio a maior diversidade possível de entes, pois, caso houvesse um elo faltante, poderíamos conceber um ente não existente que preencheria esse vazio metafísico, acrescentando hipoteticamente mais realidade e perfeição ao mundo. Isso significaria que o mundo real não possuiria toda a perfeição da qual ele seria, por assim dizer, capaz, sendo, portanto, plenamente concebível um mundo mais perfeito que ele – isto é, aquele mundo que conteria todos os entes existentes no mundo real e mais o ente ausente –, trazendo esse raciocínio consigo a incômoda questão relativa

à razão da existência de um mundo menos perfeito em detrimento da existência de um mundo que conteria em si mais perfeição. A ideia dessa cadeia ontológica ascendente plena está, por conseguinte, associada à ideia de perfeição do mundo, encontrando-se, a meu ver, na defesa desta a motivação mais profunda para a adoção daquela.

A adesão de Leibniz a essa concepção encontra, a meu ver, a sua mais evidente expressão na adoção do Princípio ou Lei da Continuidade. Em sua formulação mais usual, esse princípio é aplicado aos fenômenos físicos, consistindo na afirmação de que a mudança de um determinado estado físico a outro sempre se dá através de estados intermediários, nos quais há o aumento ou a diminuição de algum parâmetro físico. Assim, por exemplo, ao estado de movimento não se segue o estado de repouso completo, mas sim o de um movimento um pouco mais lento e assim por diante, de tal modo que não há, em termos estritos, jamais repouso absoluto, mas sim um movimento infinitamente lento. No prefácio aos *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Leibniz escreve:

Nada se faz de uma só vez e uma das minhas grandes máximas e das mais verificadas é que *a natureza não dá nunca saltos*: o que eu chamava a *Lei da Continuidade* (...). O uso dessa lei é muito considerável na física. Ela implica que se passa sempre do pequeno ao grande, e vice-versa, através do intermédio, tanto nos graus como nas partes, e que nunca um movimento nasce imediatamente do repouso nem se reduz a ele a não ser mediante um movimento menor (LEIBNIZ, 2004, p. 31).

O ponto central aqui consiste, então, na afirmação de que toda mudança física ocorre gradativamente, havendo sempre um grau intermediário entre dois estados físicos assumidos por um corpo em um determinado período de tempo.

A abrangência desse princípio não se restringe, entretanto, na filosofia leibniziana, apenas às mudanças de estados físicos, senão que ele se aplica também às modificações dos estados internos das mônadas. Poucas linhas abaixo do texto acima citado, Leibniz expressamente afirma que, em função da adoção do Princípio de Continuidade, devemos considerar que as percepções das quais nos tornamos conscientes originam-se gradativamente de pequenas percepções, isto é, de percepções de tal modo fracas ou indistintas que nós simplesmente não nos damos conta que as estamos tendo: “E tudo isso faz julgar precisamente que também as percepções notáveis vêm por graus daquelas que são pequenas demais para serem notadas” (LEIBNIZ, 2004, p. 31).

Dessa maneira, para Leibniz, tanto o conjunto das modificações físicas de um corpo quanto o das modificações mentais de uma mônada constituem séries temporais contínuas, quer dizer, séries nas quais sempre há um estado intermediário entre dois estados quaisquer. A história de cada um dos diferentes indivíduos que compõem a realidade constitui-se, assim, em uma trama dotada de continuidade diacrônica entre os diversos estados físicos ou mentais assumidos por estes ao longo do tempo. A ideia dessa continuidade temporal das substâncias é levada por Leibniz tão a sério que ele, em função da sua aceitação, assume a aparentemente insustentável posição de que não há processos naturais por meio dos quais a vida¹ possa ser criada nem destruída, inexistindo, portanto, na natureza processos quer de produção de seres vivos a partir da matéria inerte quer da morte desses seres e da sua reversão à mera matéria desprovida de vida. Tanto o surgimento quanto o desaparecimento da vida somente podem se dar, de acordo com a

I Não custa lembrar que substâncias são, para Leibniz, vivas e ativas.

metafísica leibniziana, através de uma intervenção divina. A concepção de Leibniz é, assim, a de que não há como passar da não-vida para a vida nem da vida para a não-vida por meio de desenvolvimentos naturais, não havendo, portanto, em sentido metafísico estrito, nem nascimento nem morte.² A continuidade vigora, então, como princípio regente não apenas das modificações internas dos estados dos indivíduos, mas sim também da existência mesma desses indivíduos.

Todavia, não apenas essa continuidade diacrônica entre os diversos estados temporais corporais ou anímicos dos indivíduos constitui, segundo Leibniz, a tessitura do real, emprestando-lhe coesão e unidade. Há também uma espécie de continuidade sincrônica³ entre os tipos de elementos que compõem o mundo em seu nível ontologicamente mais fundamental, vale dizer o dos seres vivos. Os diferentes tipos de seres vivos formam, para Leibniz, uma cadeia ou série contínua, havendo sempre, portanto, atualmente um tipo intermediário entre dois tipos quaisquer, não faltando nunca esse elo, pois, caso contrário, seria concebível um mundo mais harmônico e perfeito do que o mundo efetivamente existente, vale dizer, o mundo em que esse elo faltante.

2 “É, então, natural que o animal, tendo sido sempre vivo e organizado, assim o permaneça para sempre. E visto que, dessa maneira, não há nem primeiro nascimento nem geração inteiramente nova do animal, segue-se que não haverá extinção final nem morte integral tomada no rigor metafísico, e que, conseqüentemente, em lugar de transmigração das almas, não há senão uma transformação de um mesmo animal, conforme os órgãos são diferentemente configurados e mais ou menos desenvolvidos” (LEIBNIZ, 2002, p. 21).

3 Essa contraposição entre uma continuidade sincrônica e uma diacrônica é reconhecida pelo próprio Leibniz em carta de 1702 a Varignon, embora empregando os termos “ordem dos sucessivos” e “ordem dos simultâneos” em vez das expressões “diacrônico” e “sincrônico”, respectivamente: “Selon moi, il règne une parfaite continuité dans l’ordre des successifs, ainsi il en règne une pareille dans celui des simultanés” (LEIBNIZ, 1966, vol. II, p. 557).

Ele se expressa abertamente a esse respeito em uma carta a Varignon de 1702, da qual, em função de sua importância para o ponto discutido no presente artigo, citarei um trecho relativamente longo:

Penso, portanto, ter boas razões para crer que todas as diferentes classes de seres cuja reunião forma o universo são, nas ideias de Deus, que conhece de maneira distinta suas gradações essenciais, apenas como as muitas ordenadas de uma mesma curva, cuja unidade não nos permite colocar outras ordenadas entre duas delas porque isso seria uma marca de desordem e imperfeição. Seres humanos estão, então, ligados a animais, esses às plantas, e essas últimas aos fósseis, os quais, por seu turno, estão ligados a corpos que os sentidos e a imaginação representam para nós como inanimados e desprovidos de forma. Agora, uma vez que a lei de continuidade exige que, quando as determinações essenciais de um ente aproximam-se daquelas de um outro, as propriedades do primeiro devem se aproximar gradualmente das propriedades do segundo, é necessário que todas as ordens de seres naturais formem uma corrente única na qual diferentes tipos tal como elos estejam tão intimamente ligados uns aos outros que é impossível para os sentidos determinar o ponto exato em que um começa ou termina. Todas as espécies que, por assim dizer, estão próximas às fronteiras, em regiões de inflexão e singularidade acabam por ser ambíguas e dotadas de características que poderiam muito bem ser atribuídas às espécies vizinhas. Assim, por exemplo, não há nada de monstruoso na existência de zoófitos ou, como Budé os chama, de animais-planta. Pelo contrário, chega a ser mesmo adequado à ordem da natureza que eles existam. Tão grande é a força do princípio da continuidade na minha filosofia que eu não ficaria surpreso se criaturas fossem descobertas que em relação a muitas propriedades, por exemplo, nutrição ou reprodução, pudessem ser tomadas ou por vegetais ou por animais, derrubando, assim, as regras comumente aceitas baseadas na aceitação de uma separação perfeita e absoluta das diferentes ordens de criaturas coexistentes que preenchem o universo. Não apenas, digo, não ficaria surpreso em ouvir que tais criaturas foram descobertas, mas eu estou convencido de que deve haver essas criaturas (LEIBNIZ, 1966, vol. II, p. 558)

O ponto central desse texto consiste na afirmação de que a lei da continuidade, considerada em termos ontológicos, implica a tese de que os diferentes tipos de seres naturais formam uma cadeia contínua ascendente, de tal maneira que a passagem de um tipo para outro seria sempre gradual, não havendo, portanto, nenhum hiato entre esses tipos se os colocamos, por assim dizer, lado a lado. Assim, se tomarmos dois diferentes tipos, que ocupam, conseqüentemente, pontos distintos nessa cadeia ascendente, observaremos que propriedades pertencentes ao tipo que se encontra no ponto relativamente mais baixo dessa escala aproximam-se gradualmente de propriedades do tipo superior. Daí Leibniz sugerir que nas regiões fronteiriças entre os reinos as espécies acabam por se mostrar algo ambíguas, sendo difícil determinar onde acaba um reino e começa o outro, pois as espécies de um lado e de outro dessa linha divisória entre reinos apresentam características compartilhadas pelas espécies do reino vizinho. Leibniz usa a expressão “regiões de inflexão e singularidade” para se referir àquelas zonas em que há uma mudança qualitativa evidente em regiões vizinhas, tal como acontece em uma curva naquele ponto em que há mudança de sinal, passando a curvatura de côncava para cima para concavidade para baixo ou vice-versa. A separação entre os reinos animal e vegetal corresponderia, seguindo, assim, a indicação de Leibniz, a uma inflexão em uma curva, de tal maneira que no intervalo entre dois tipos quaisquer, localizados nessa região de inflexão, encontraríamos sempre um tipo intermediário, isto é, um tipo que apresentaria um valor intermediário do parâmetro que se encontra em crescimento ou em decrescimento. Os animais-planta seriam, dessa maneira, seres vivos cujos modos de nutrição ou reprodução combinariam características próprias tanto dos animais quanto dos vegetais, constituindo-se, destarte, desse ponto de vista, em espécies híbridas. Com isso, não haveria, usando uma expressão cara a

Leibniz, nenhum salto na passagem do reino vegetal ao reino animal, uma vez que as diferentes espécies vegetais e animais constituiriam uma série densa e contínua.

A aplicação do princípio da continuidade tanto no plano físico dos deslocamentos de corpos e dos choques entre eles, quanto no plano biológico da organização das espécies em uma série linear e ascendente não envolve, a meu ver, problemas de princípio, mas sim apenas dificuldades de fato relativas ao detalhamento das explicações dos fenômenos em questão. O que quero sublinhar com essa afirmação é simplesmente que a filosofia de Leibniz não inclui, segundo o modo como eu a compreendo, posições ou teses que sejam em princípio incompatíveis nem com a ideia de que há uma continuidade diacrônica entre os diversos estados que os corpos assumem ao longo do tempo nem com a concepção de que vigora uma continuidade sincrônica entre as espécies de seres vivos, constituindo essas, em última instância, uma cadeia sem elos faltantes.

Quando consideramos, entretanto, as séries constituídas quer pelas percepções de uma mônada quer pelos tipos de mônadas existentes, deparamo-nos com grandes dificuldades ao tentarmos aplicar a essas séries o princípio de continuidade. Essas dificuldades parecem ter sua origem em uma incompatibilidade da concepção leibniziana de consciência com esse princípio. Vejamos agora em que medida essa concepção parece ser inconsistente com a adoção desse princípio⁴.

4 Nos últimos anos vários intérpretes chamaram atenção para essa – aparente ou real – incompatibilidade. Dentre eles, destaco GOAD & GOODIN (1997), CARLIN (2000), SIMMONS (2001, 2011), BARTH (2011, 2014), THIEL (2011), JORGENSEN (2009, 2011).

Leibniz identifica, na *Monadologia*⁵, três tipos de mônadas: as enteléquias, que possuem apenas percepções e apetites; as almas, que, além de percepções e apetites, possuem também memória; e, finalmente, as mentes ou espíritos, que, além de percepções, apetites e memória, possuem também apercepções, isto é, possuem uma consciência reflexiva acerca das próprias percepções e apetites. A reflexividade – ou conhecimento de si – característica das mentes é que permite que essas realizem a operação cognitiva da abstração e que conheçam as verdades necessárias. A diferença fundamental entre os seres humanos e os demais animais, reside, de acordo com Leibniz, exatamente no fato de os seres humanos serem dotados da capacidade de produzir representações abstratas e de reconhecer verdades necessárias. Assim, a divisão das mônadas em tipos repousa sobre uma diferenciação das sortes de estados internos próprios a cada um desses tipos.

A consideração de que as percepções de uma mônada formam uma série contínua parece implicar a aceitação da tese de que todas as percepções de uma mônada envolveriam algum grau – ainda que ínfimo – de autoconsciência, pois se caracterizarmos um determinado estado interno de uma mônada como sendo autoconsciente, então, ao menos aparentemente, não podemos, precisamente em função da aceitação do princípio de continuidade, tomar a autoconsciência como sendo algo que surja como que de um salto, devendo ser, ao contrário, a autoconsciência compreendida como algo que se produz gradualmente, isto é, que se constitui a partir de um aumento contínuo no nível de consciência presente nas percepções ainda não de todo conscientes. Assim, o surgimento de uma determinada apercepção em uma mônada

5 Especialmente do parágrafo 18 ao parágrafo 30.

parece pressupor que seus estados internos prévios a essa apercepção envolvam em alguma medida autoconsciência, ainda que em um grau tão incipiente que não se possa propriamente caracterizá-los como autoconscientes.

Se todas as percepções possuem algum grau, ainda que ínfimo, de autoconsciência e se a distinção entre os espíritos e os outros tipos de mônadas repousa exatamente sobre o fato de as primeiras, ao contrário das enteléquias e das almas, possuírem percepções autoconscientes – quer dizer, apercepções –, então a diferença entre os tipos de mônadas deveria ser uma diferença gradativa, e não uma diferença de natureza. Isso significa dizer que, de certa maneira, todas as mônadas possuiriam algum grau de autoconsciência, ainda que ele seja infinitamente pequeno.

Assim, a aplicação do princípio da continuidade aos estados internos das mônadas e aos tipos de mônadas existentes parece implicar a aceitação de que tanto as percepções das mônadas quanto os tipos de mônadas comportam unicamente distinções de graus, e não de natureza.⁶

Entretanto, basta uma ligeira consulta a alguns textos de Leibniz para constatarmos que ele, de fato, defende a tese exatamente contrária a essa, qual seja, a de que não existe qualquer traço de autoconsciência ou reflexividade nas mônadas não racionais, havendo, portanto, uma distinção de natureza – e não apenas de grau – entre os espíritos e os demais tipos de mônadas. Ser ou não uma apercepção não é algo que envolva uma intensificação gradativa de uma determinada característica, tratando-se a reflexividade – traço constituidor da apercepção –, ao contrário, de uma propriedade que somente se pode ter ou não ter completamente, não fazendo, por isso, sentido falarmos de percepções

6 Em traços gerais, é essa a interpretação defendida por FURTH (1972).

parcialmente reflexivas ou mais ou menos reflexivas. A reflexividade é, assim, uma propriedade do tipo tudo ou nada, e não uma propriedade que possa ser possuída em diferentes graus. Em suma, ou uma mônada possui percepções que tomam outras percepções como objeto – isto é, possui apercepções –, tornando-se, a partir da realização dessa operação reflexiva, o sujeito em questão consciente do conteúdo da percepção apercebida, ou ela não as possui. No primeiro caso, a mônada é um espírito, no segundo caso ela não o é. Senão vejamos.

No parágrafo 4 dos *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão*, Leibniz, após diferenciar enteléquias, almas e espíritos, observa que “é bom distinguir entre a percepção, que é o estado interior da mônada representando as coisas externas, e a apercepção, que é a consciência ou conhecimento reflexivo desse estado interior, a qual não é dada a todas as almas e nem sempre à mesma alma” (Leibniz, 2004, p. 155). Nessa passagem, Leibniz introduz claramente duas restrições à ocorrência de apercepções: ele afirma, em primeiro lugar, que nem todas as mônadas possuem apercepções, e, em segundo lugar, que nem todas as percepções presentes nas mônadas dotadas desse conhecimento reflexivo – os espíritos – são do tipo aperceptivo, havendo momentos em que os espíritos, como se fossem almas, são conduzidos simplesmente pela memória⁷ ou em que se encontram mesmo em um estado tal de aturdimento que suas percepções em nada se distinguem das percepções próprias das meras enteléquias⁸.

7 No parágrafo 28 da *Monadologia*, Leibniz escreve o seguinte: “Os homens agem como os animais quando as consecuições de suas percepções só se efetuam pelo princípio da memória, à semelhança dos médicos empíricos, que possuem simplesmente a prática sem a teoria; e somos meramente empíricos em três quartos de nossas ações” (LEIBNIZ, 2004, p. 136).

8 No parágrafo 20 da *Monadologia* encontramos a seguinte afirmação: “Experimentamos

Assim, parece claro que Leibniz, em sua caracterização das mônadas e de seus estados internos, se compromete com duas ordens de descontinuidades que se encontram, contudo, intimamente inter-relacionadas: por um lado, as percepções não se deixam alinhar em uma série cuja razão consista em uma intensificação progressiva da reflexividade, cujo ponto culminante seriam as apercepções, pois a reflexividade não é uma propriedade que comporte diferentes graus, sendo antes uma característica que está completamente ausente ou completamente presente em um particular; por outro lado, dada exatamente a natureza não gradativa da autoconsciência, o conjunto das mônadas também não constitui uma série homogênea de entes que iria das mônadas infimamente autoconscientes até aquelas que apresentariam a autoconsciência em sua plenitude. As mônadas ou são reflexivas e dotadas de autoconsciência ou não o são, não havendo espécies intermediárias entre esses dois grandes tipos.

Há um outro ponto extremamente importante nesse contexto de discussão. Leibniz vincula a possibilidade da constituição da noção mesma de eu, isto é, da consciência de que se é um sujeito, ao exercício efetivo da reflexão⁹. Isso significa que, para Leibniz, apenas os espíritos podem

em nós mesmos um estado no qual não nos lembramos de nada, nem temos nenhuma percepção distinta, como quando sofremos um desmaio ou somos vencidos por um profundo sono sem sonhos. Neste estado a alma não difere sensivelmente de uma simples mônada; mas, como esse estado não é duradouro e a alma subtrai-se dele, ela é algo mais” (LEIBNIZ, 2004, p. 134).

9 No parágrafo 5 dos *Princípios* ele afirma o seguinte: “O raciocínio verdadeiro depende das verdades necessárias ou eternas, como são as da Lógica, as dos Números e as da Geometria, que estabelecem uma indubitável conexão entre as ideias e consequências infalíveis. Os animais que não se dão conta dessas consequências são chamados bestas, mas os que conhecem essas verdades necessárias são aqueles se chamam, em sentido próprio, de animais racionais e cujas almas se conhecem pelo nome de *espíritos*. Essas

ser sujeitos em um sentido mais estrito do termo. O pananimismo de Leibniz – isto é, a ideia de que há vida em tudo e de que todo organismo vivo é dotado de alma – não o compromete, assim, com a atribuição de eguidade ou interioridade a todos os entes vivos. Dessa maneira, para Leibniz, apenas os espíritos – e não todas as mônadas – são sujeitos. E essa afirmação diz respeito não apenas ao plano epistêmico, mas também no que respeita ao plano ético-metafísico. Em função de seu caráter racional, os espíritos são não somente um espelho do conjunto total dos entes finitos e de suas modificações e fenômenos, senão que são também, segundo Leibniz, uma imagem do próprio Deus, tanto no que diz respeito ao seu poder cognoscitivo como, em escala obviamente infinitamente reduzida, no que concerne ao seu poder arquetônico.¹⁰ Essa semelhança com o ente divino faz com que os espíritos – diferentemente das puras enteléquias e das almas – sejam cidadãos da Cidade de Deus, que vem a ser uma espécie de sociedade que reúne, em um mundo moral, Deus, como monarca, e os seres racionais e livres, como seus súditos. Em termos estritos, segundo Leibniz, a bondade divina é exercida unicamente no âmbito desse universo moral de entes racionais, ao passo que sua potência e sua sabedoria são exercidos no todo

almas são capazes de realizar atos reflexivos e de considerar o que chamamos eu, substância, alma, espírito, em uma palavra, as coisas e as verdades imateriais; e é isso que nos torna capazes de ciências ou conhecimentos demonstrativos” (LEIBNIZ, 2004, p. 156).

10 No parágrafo 83 da *Monadologia*, Leibniz afirma: “Entre outras diferenças entre as almas ordinárias e os espíritos, algumas das quais já assinali, há ainda esta: as almas em geral são espelhos vivos ou imagens do universo das criaturas, enquanto os espíritos são ainda imagens da própria divindade, ou do próprio autor da natureza, capazes de conhecer o sistema do universo e de imitar algo dele mediante amostras arquetônicas, pois cada espírito é como uma pequena divindade em seu âmbito” (LEIBNIZ, 2004, p. 147).

da realidade. Isso significa a que a bondade divina implica a existência de seres racionais e morais, valendo o mesmo para a glória divina, pois na medida em que esta consiste no reconhecimento e na admiração da grandeza e da bondade divinas, não parece fazer sentido falar dela na inexistência dos sujeitos dessa admiração e desse reconhecimento.¹¹

A metafísica leibniziana parece, então, inelutavelmente comprometida com a ideia de que há uma diferença de natureza – e não apenas de grau – entre as apercepções e as demais modificações das mônadas, o que acarreta que a diferença entre os espíritos e os demais tipos de mônadas não possa, contrariamente ao que parece ser o sentido do Princípio de Continuidade, ser pensada em termos da intensificação da reflexividade ou da autoconsciência, de tal forma que pudéssemos traçar uma linha imaginária na qual nos fosse possível dispor em ordem crescente as mônadas em função do grau de autoconsciência por elas possuído, indo das dotadas de um grau ínfimo de autoconsciência até as plenamente autoconscientes.

Interpretar da maneira esboçada acima a concepção leibniziana de autoconsciência ou reflexividade equivale, a meu ver, a considerar que Leibniz pode ser compreendido como um defensor do que contemporaneamente é chamado no mundo filosófico anglo-saxão de *Higher Order Thought Theory of Consciousness* – Teoria da Consciência

11 Leibniz se expressa de forma suficientemente clara a esse respeito no parágrafo 86 da *Monadologia*: “Esta Cidade de Deus, esta harmonia verdadeiramente universal é um mundo moral no mundo natural e o que há de mais elevado e divino na obra de Deus. Nisto consiste verdadeiramente a glória de Deus, posto que não teria nenhuma se sua grandeza e sua bondade não fossem conhecidas e admiradas pelos espíritos. É também relativamente a esta cidade divina que Ele tem propriamente bondade, enquanto sua sabedoria e sua potência manifestam-se em tudo” (LEIBNIZ, 2004, p.147-148).

do Pensamento de Ordem mais Elevada ou superior –, ou, de forma abreviada, HOT theory¹². Em termos extremamente resumidos, a tese principal dessa teoria consiste na ideia de que o que torna consciente um estado mental é que ele seja o objeto de uma representação de ordem superior. Assim, um sujeito que entretenha, por exemplo, um pensamento qualquer P será consciente de que ele possui esse pensamento unicamente na medida em que ele possuir o pensamento de segunda ordem P' de que ele entretém o pensamento P. Isso significa simplesmente que a mera posse de um pensamento não implica que se seja consciente de que se tem esse pensamento, sendo necessário para que se tenha a consciência dele que o pensamento em questão seja, por assim dizer, acompanhado do pensamento, distinto do primeiro, de que se tem o pensamento P. Dessa maneira, há uma diferenciação entre, por um lado, pensamentos que são acerca das coisas ou do mundo e, por outro, pensamentos que são acerca dos primeiros pensamentos. A autoconsciência pressupõe, nesse contexto, a capacidade de possuir pensamentos desse segundo tipo, a saber, pensamentos que são acerca de outros pensamentos, isto é, pensamentos que possuem outros pensamentos como seu objeto intencional.

Ao ter um pensamento acerca de um estado de coisas qualquer do mundo – ao pensar, por exemplo, que um predador está nas cercanias – um sujeito passa a ter cognitivamente disponível para si o conteúdo desse pensamento, podendo se comportar a partir das informações acerca do mundo que esse pensamento carrega. Ele pode tentar fugir para garantir a própria sobrevivência ou pode apresentar um comportamento qualquer de intimidação visando fazer com que o predador o tema,

12 Um bom panorama das diferentes *Hot theories* pode ser encontrado em GENNARO (ed.), 2004.

e não o ataque. Mas ter o pensamento de que há um predador nas cercanias não é condição suficiente para que se tenha consciência de que se tem o pensamento de que há um predador nas cercanias, quer dizer, não é condição suficiente para que se seja consciente de si mesmo como portador do pensamento em questão. O sujeito desenvolve a consciência acerca dos pensamentos que ele tem sobre o mundo na medida em que ele pensa esses pensamentos, isto é, na medida em que ele possui estados mentais que se dirigem não ao mundo, mas a esses pensamentos que são acerca do mundo e, então, os toma como objetos. Assim, ao caracterizarmos um determinado pensamento como sendo consciente, não estamos, de acordo com essa concepção, atribuindo a ele algum tipo de característica intrínseca ou de propriedade monádica – a saber, a de ser consciente –, mas sim estamos, mais propriamente, afirmando a vigência de uma relação específica com outro pensamento, a saber, a de que esse primeiro pensamento constitui aquilo acerca do qual um outro pensamento, de uma ordem superior, trata. Mas se for assim, então não há nenhuma característica própria aos pensamentos cuja intensificação possa ter como resultado direto a passagem deles do estado de pensamentos inconscientes para o de pensamentos conscientes – quer dizer, para a condição de serem pensamentos que o sujeito que os porta se autoatribui – dado que ser um pensamento consciente é uma relação, e não uma propriedade.

Essa distinção entre pensamentos de primeira e de segunda ordem corresponde, creio, em larga medida, à contraposição que Leibniz faz, em sua filosofia, entre percepções e apercepções. Além disso, ao introduzir como condição para atribuição a um sujeito da consciência dos seus próprios estados mentais a necessidade de que esse sujeito disponha de pensamentos de segunda ordem, as teorias HOT introduzem uma restrição que, ao menos à primeira vista, afasta a possibilidade de

considerar que seres desprovidos de uma razão reflexiva possam ser dotados de pensamentos conscientes no sentido explicado acima. Assim, voltando a um outro aspecto do pensamento de Leibniz, a distinção ontológica entre os membros da Cidade de Deus, por um lado, e as demais mônadas, por outro, ganharia, com essa concepção de autoconsciência, uma fundamentação gnoseológica.

A atribuição dessa concepção de autoconsciência a Leibniz tem sido, entretanto, problematizada por vários intérpretes¹³ nos últimos anos precisamente em função de ela ser, ao menos aparentemente, incompatível com o princípio de continuidade, dado que ela obviamente implica uma diferença de natureza – e não de grau – tanto entre as percepções conscientes e as demais percepções quanto entre as mônadas racionais e as demais mônadas.

Como toda interpretação ponderada deve evitar atribuir a um filósofo a adoção de teorias abertamente contraditórias entre si, a não ser que isso seja absolutamente forçoso – nisso consiste, em essência, o Princípio da Caridade Interpretativa –, vemo-nos aqui diante da incontornável tarefa de buscar constituir uma compreensão abarcante da filosofia leibniziana que não atribua a Leibniz a defesa de um sistema internamente inconsistente. No caso em tela, isso pode se dar de duas formas diferentes. Podemos ou (1) propor algum tipo de interpretação do princípio da continuidade que faça com que ele não colida com a atribuição a Leibniz de uma espécie de teoria HOT da consciência ou (2) podemos, então, simplesmente negar que Leibniz defenda uma tal teoria da consciência, arcando com o ônus da apresentação de uma compreensão alternativa, de preferência uma que rejeite o recurso à ideia

13 Dentre os quais podemos destacar GOAD & GOODIN (1997), CARLIN (2000), SIMMONS (2001, 2011), BARTH (2011, 2014), THIEL (2011), JORGENSEN (2009, 2011).

de diferenças de ordens para dar conta da noção mesma de pensamentos conscientes.

Essa segunda opção é adotada por Larry Jorgensen em três artigos¹⁴ que ele publicou recentemente acerca desse tema. Ele tenta desenvolver e defender uma interpretação da consciência em Leibniz que ele chama de uma teoria de primeira ordem da consciência. Apesar de discordar da interpretação de Jorgensen, vou abrir mão, por uma questão de tempo e de foco, da exposição e da crítica da sua posição, o que será feito em um texto futuro, pois o que me interessa aqui é simplesmente acenar com uma outra possibilidade de solução desse problema interpretativo. E confesso que no momento não tenho mais a oferecer do que um tímido e pudoroso aceno nessa direção.

Assim, considero que Leibniz efetivamente defende uma teoria HOT da consciência, mas julgo que ela somente é inconsistente com a adoção do princípio da continuidade quando este é compreendido de um modo equivocado. Julgo que é possível, dessa maneira, compatibilizar a teoria leibniziana da consciência com o princípio da continuidade uma vez que determinadas especificações sejam levadas em conta quando da compreensão do modo de aplicação deste ao real.

A concepção segundo a qual tanto o conjunto formado pelos estados internos das mônadas quanto o conjunto composto pelas mônadas elas mesmas constituem séries uniformes, isto é, séries em que sempre haverá um termo intermediário entre dois termos quaisquer, é normalmente compreendida como significando que determinadas características encontráveis nos, por assim dizer, estratos superiores dessas cadeias também se encontrariam de alguma maneira presentes nas

14 Ver bibliografia.

suas porções inferiores, não havendo, portanto, nessas séries uniformes e homogêneas nenhum tipo de lacuna. Dessa forma, é considerado que a consciência reflexiva característica dos espíritos e das representações racionais próprias destes deveria estar também presente, ainda que em um grau infinitesimalmente pequeno, respectivamente, nas percepções inconscientes – cadeia das percepções – e nas meras enteléquias e almas – cadeia das mônadas. Evidentemente que essa concepção é incompatível com a teoria HOT do pensamento.

O ponto que quero destacar aqui é que a caracterização de qualquer série como uniforme pressupõe que se determine uma perspectiva a partir da qual faça sentido atribuir ao conjunto de elementos que a compõem algum tipo de uniformidade. Como toda série é composta de elementos diversos uns dos outros, é necessário que se estabeleçam critérios com base nos quais esses diversos elementos podem ser considerados como elos de uma cadeia contínua e uniforme. Assim, por exemplo, o deslocamento de um corpo no espaço até que ele venha a assumir um estado de repouso relativo pode ser tomado como uma série na qual há um decréscimo contínuo de velocidade, de tal maneira que entre dois estados caracterizados por suas respectivas velocidades haverá sempre um estado intermediário. Nesse caso é a velocidade relativa que fornece a perspectiva a partir da qual esses diversos estados são concebidos como constituindo uma cadeia uniforme e contínua.

No caso que ora examinamos um dos maiores problemas consiste, a meu ver, exatamente em se tomar como evidente que a característica a fornecer a perspectiva a partir da qual, respectivamente, percepções e mônadas se organizam em cadeias seria a consciência reflexiva. Toma-se, assim, essa característica presente no topo da cadeia e se considera que essa cadeia se constitui como cadeia em função dos diferentes graus que essa característica apresentaria em seus diversos elos. Lançando mão de

uma terminologia amplamente empregada na Filosofia da Mente, eu gostaria de caracterizar esse procedimento de constituição de cadeias como sendo do tipo *top-down*. Com essa expressão quero apenas sublinhar que se adotam como ponto de partida os elementos que se encontram no topo da cadeia ascendente, tomando-se certas características próprias deles como sendo aquelas que forneceria o ponto de vista a partir do qual a cadeia como um todo se constituiria enquanto cadeia. Veríamos, assim, por exemplo, no caso em tela, as percepções reflexivas conscientes como sendo o ponto culminante de uma cadeia de percepções, as quais se deixariam organizar em uma série contínua precisamente em função do grau de consciência por elas possuído.

Considero, contudo, que esse procedimento *top-down* de constituição de cadeias não é o mais adequado no caso das séries de percepções e de mônadas. Penso que, ao buscarmos estabelecer a perspectiva que subjaz à constituição de uma série, em vez de partirmos das características próprias dos elementos pertencentes aos estratos superiores de uma cadeia ascendente, deveríamos, ao contrário, voltar nossa atenção às características ineludivelmente presentes nos elos pertencentes aos estratos inferiores dessa cadeia. Julgo, assim, que o mais adequado seria adotarmos um procedimento *bottom-up* na construção de séries dessa natureza. Buscaríamos, então, uma ou mais características já presentes nos segmentos inferiores dessa cadeia e veríamos se ela pode ser pensada como ascendente simplesmente em termos de uma intensificação gradativa dessas características.

No que diz respeito às séries de percepções e de mônadas, creio que a noção de distinção seria a mais adequada para desempenhar essa função. Para Leibniz, cada percepção apresenta um grau qualquer de distinção, sendo tão mais perfeita quanto maior for esse grau. Da mesma forma, o grau de perfeição de uma mônada é determinado por uma

espécie de balanço do grau de distinção das diversas percepções que ela possui, de tal maneira que quanto mais percepções distintas uma mônada possuir maior será o seu grau de perfeição. Assim, tomando o grau de distinção como parâmetro de serialização, podemos, de acordo com Leibniz, dispor todas as percepções de uma mônada em uma cadeia contínua que irá da menos distinta à mais distinta delas, havendo sempre, entre duas percepções dotadas de diferentes graus de distinção uma outra percepção dotada de um grau intermediário. Uma vez que o grau de perfeição das mônadas é função do grau de distinção das suas percepções, as diferentes mônadas poderão ser acomodadas em uma cadeia uniforme ascendente levando em conta unicamente quão distintas ou indistintas são as suas percepções, sem que a questão da consciência reflexiva desempenhe, ao contrário do que parecia, nenhum papel relevante nessa discussão. Poderíamos, então, atribuir livremente a Leibniz uma teoria HOT da consciência sem que isso implique uma inconsistência no seu pensamento.

PERCEPTION, SELFCONSCIOUSNESS AND CONTINUITY IN LEIBNIZ

ABSTRACT: According to the Principle of Continuity, adopted by Leibniz, every change occurs gradually, that is, there is always an intermediate degree between two states. This principle seems to be, however, incompatible with Leibniz's doctrine about the nature of self-consciousness, since Leibniz, at least *prima facie*, maintains that there is a difference in kind - not just of degree - between unconscious and conscious perceptions. This distinction provides the basis for the ontological differentiation of monads in pure entelechies, souls and spirits. The main objective of this paper is to suggest a way of reconciling the Principle of Continuity with Leibniz's doctrine of self-consciousness.

KEY-WORDS: Leibniz, Continuity, Self-consciousness

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, C. (2011) "Leibnizian *Conscientia* and its Cartesian Roots", *Studia Leibnitiana*, 43, 216-236.

_____. (2014) "The Great Chain of Souls: Leibniz on Soul Unitarism and Soul Kinds", in: PERLER, D. & CORCILIUS, K. (eds.), *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*. De Gruyter, 271-298.

CARLIN, L. (2000) "Leibniz's Great Chain of Being", *Studia Leibnitiana*, 32, 131-150.

FURTH, M. (1972) "Monadology", in: FRANKFURT, H. (ed.), *Leibniz: a Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 99-136.

GENNARO R. J. (ed.) (2004) *Higher-Order Theories of Consciousness*,

Philadelphia, John Benjamins.

GOAD, C. & GOODIN, S. (1997) “Monadic Hierarchies and the Great Chain of Being”, *Studia Leibnitiana*, 29, 129-145.

LEIBNIZ, G. W. (2004) *Discurso de Metafísica e outros textos*, apresentação de Tessa Moura Lacerda, São Paulo: Martins, Fontes.

_____. (1966) *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 2 Bände, übersetzt von A. Buchenau und herausgegeben von Ernst Cassirer, Dritte Auflage, Hamburg: Felix Meiner.

_____. (2004) *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, tradução de Adelino Cardoso, Lisboa: Edições Colibri.

_____. (2002) *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias*, tradução de Edgar Marques, Belo Horizonte: Editora da UFMG.

LOVEJOY, A. (1972) “Plenitude and Sufficient Reason in Leibniz and Spinoza”, in: FRANKFURT, H. (ed.) *Leibniz: a Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 281-334.

_____. (1936) *The Great Chain of Being*, Cambridge, Harvard University Press.

JORGENSEN, L. (2011a) “Leibniz on Memory and Consciousness”, *British Journal for the History of Philosophy*, 19, 887-916.

_____. (2011b) “Mind the Gap: Reflection and Consciousness in Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, 43, 179-195.

_____. (2009) “The Principle of Continuity and Leibniz’s Theory of Consciousness”, *Journal of the History of Philosophy*, 47, 223-248.

SIMMONS, A. (2001) “Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness”, *The Philosophical Review*, 110, 31-75.

_____. (2011) “Leibnizian Consciousness Reconsidered”, *Studia Leibnitiana*, 43, 196-215.

THIEL, U. (2011) *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press.

Recebido: 01/03/2016

Aprovado: 08/03/2016