



Universalidade e Simbolização em Leibniz

FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA*



Resumo: A partir da concepção de um racionalismo integral, em que vigora o ideal da plena demonstrabilidade segundo o paradigma identitário da verdade, configura-se em Leibniz a questão da universalidade, que seria enunciada com mais pertinência como a do determinismo universal. São dois aspectos de uma mesma questão: em primeiro lugar, a universalidade no sentido arquitetônico, correspondente à totalidade; em segundo lugar, a determinação absoluta do indivíduo singular. Tanto num caso quanto no outro, a plena determinação é inalcançável para a mente humana. Mas as operações simbólicas de determinação permitem, de alguma maneira, contornar a impossibilidade de uma visão simultânea e articulada de todos os elementos de um composto e, assim, nos encaminham na direção de uma universalidade determinante. Os fundamentos, os procedimentos e os riscos aí envolvidos constituem o tema desse texto.



Abstract: Based on the conception of an integral rationalism, in which the ideal of a full demonstrability takes place according to the identitary paradigm of the truth, the question of universality is configured in Leibniz, which would then be more pertinently enunciated as the subject of universal determinism. The following are two aspects of a single question: in the first place, universality in its architectural sense, corresponding to the totality; in the second place, the absolute determination of the singular individual. In one case as well as the other, complete determination cannot be reached by the human mind. But symbolic determination operations allow, somehow, for the avoidance

* Professor titular do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.



of the impossibility of a simultaneous and articulate vision of all of the elements of a compound and, thus, we are lead in the direction of a determinable universality. The fundaments, procedures and risks involved therein constitute the subject of this text.

* * *

“A *mathesis universalis* é a ciência da quantidade em geral, ou da razão que calcula (*de ratione aestimandi*) que assinala os limites dentro dos quais algo possa ocorrer. E porque toda criatura tem limites, então pode-se dizer que, tal como a metafísica é a ciência geral das coisas (*scientia rerum generalis*), assim a *mathesis universalis* é a ciência geral das criaturas (*scientiam creaturarum generalem*).”¹ A diferença que se pode estabelecer entre Leibniz e Descartes a partir de um texto como este serve para nos introduzir na compreensão da concepção leibniziana de universalidade. Para Descartes, a *Mathesis Universalis*, ao revelar os fundamentos metódicos da Matemática, desvenda os arcanos da razão. O teor de racionalidade que se pode esperar de qualquer conhecimento possível está de antemão ilustrado na evidência matemática, que deve a partir daí ser entendida como modelo universal. Descartes distingue claramente a Matemática da *Mathesis Universalis*: tal distinção, entretanto, não deixa de carregar uma ambigüidade, posto que esta instância mais profunda da matemática nos permitirá atingir, ao fim e ao cabo, o caráter matematizante de todo conhecimento. Poderíamos dizer, portanto, que, embora Descartes ambicione chegar a um nível de evidência metódica mais profundo e mais abrangente do que a aritmética e a geometria, esta camada fundamental estaria ainda no domínio de uma

Matemática, desde que a consideremos nas suas possibilidades mais fundamentais de racionalidade. Afinal a ciência geral da Ordem e da Medida não se constitui como um gênero diferente da Matemática, vista na sua maior generalidade possível. Assim, o caráter demonstrativo do conhecimento estará definitivamente comprometido com um modelo de evidência que, estabelecido a partir de uma ciência determinada, assegura, sem superar a configuração desta ciência, a universalidade da certeza.

Leibniz julga poder apontar as limitações nesta visão cartesiana dos fundamentos e do alcance da evidência, e isto a partir de uma identificação da definição de *Mathesis* como ciência da Ordem e da Medida à ciência da *quantidade*. Essa identificação entre o sentido geral da Matemática e a quantidade atua como um operador crítico frente ao processo cartesiano de constituição dos fundamentos da evidência, indicando a restrição do modelo. Desta forma fica questionada a legitimidade da passagem da evidência matemática à universalidade da evidência. O que a crítica de Leibniz atinge, na verdade, é a afirmação, implícita na concepção cartesiana, da identificação entre evidência e evidência matemática. Embora Descartes nunca tenha dito que a noção de *Mathesis Universalis* implicava uma simples extensão da evidência matemática para o domínio de todo o conhecimento, a universalidade da Ordem e da Medida como critérios fundamentais de inteligibilidade aparece, para Leibniz, como a sobreposição, indevida, da Matemática ao conhecimento racional. A *Mathesis Universalis*, como ciência da quantidade, não tem o alcance geral que Descartes reivindicara. Ela não pode ser considerada verdadeiramente como uma *ciência geral*, mas sim como “ciência da quantidade em geral”. Ora, poderíamos dizer que o geometrismo

cartesiano não precisaria operar uma diferença entre *ciência geral* e *ciência da quantidade em geral* uma vez que, para Descartes, é pela Ordem e Medida (isto é, pela quantidade) que se conhecem todas as coisas. Basta lembrar os dois extremos do conhecimento: Deus pode ser demonstrado, como indica a Quinta Meditação, de forma tão clara quanto um teorema; e o mundo material somente pode ser conhecido através de propriedades suscetíveis de serem representadas geometricamente, como mostra a Sexta Meditação. Ocorre que Leibniz colocará em questão precisamente esta extensão do modelo matemático. É este o significado da identificação, feita no texto que citamos, entre “ciência da quantidade em geral” e “ciência geral das criaturas”.

Com isto Leibniz não põe em dúvida que a Ordem e a Medida são critérios de conhecimento “físico” em sentido largo; mas não aceita que tal conhecimento se estenda além deste domínio. É neste sentido que a metafísica aparece como mais abrangente: não apenas ciência *creaturarum generalis*, mas ciência *rerum generalis*.

Fica impugnada, desta maneira, a *Mathesis Universalis* como fundamento da Metafísica. Pelo contrário, esta, sim, seria a verdadeira ciência geral, conhecimento de todas as coisas e não somente daquelas que podem ser representadas a partir do critério da quantidade. Portanto, nos dois exemplos que mencionamos acima, Leibniz aceitaria que a Matemática é a um tempo mediação e fundação do conhecimento da natureza, mas não aceitaria a identificação entre demonstração matemática e demonstração metafísica. Com isto fica prejudicada a concepção matematizante da universalidade do conhecimento. O que a evidência possui de universal não deve ser concebido a partir da matemática, nem mesmo a partir da *Mathesis*, posto que há uma ciência mais universal do que a própria *Mathesis*.

A menção que Leibniz faz da Metafísica como ciência geral deve nos levar então a identificá-la como esta ciência mais universal do que a *Mathesis*? Isto constitui um problema porque podemos entender a pergunta de duas maneiras. Se a generalidade e a universalidade neste caso forem entendidas como abrangência, então certamente a Metafísica é mais geral do que a *Mathesis*, já que, na definição de Leibniz, esta é a ciência das criaturas e a metafísica é a ciência das coisas, sem a restrição da criaturalidade, se entendermos aí a palavra “coisas” como sinônimo de “objetos”. Mas se em vez da abrangência, entendida como o leque de objetos, entendermos a universalidade e a generalidade no nível dos fundamentos e dos requisitos de certeza, então será legítimo indagar acerca da instância fundamentadora da própria certeza da Metafísica. Para Descartes, como se sabe, a *Mathesis* fundamenta o conhecimento metafísico porque, em que pese a diferença entre Matemática e Metafísica, a índole matematizante do conhecimento justifica a universalidade da *Mathesis*. Aquilo que fundamenta a certeza da Matemática é também aquilo que fundamenta a certeza da Metafísica. Ora, como já vimos, este fundamento não é entendido por Descartes como exterior ao universo da Matemática. Trata-se da ambigüidade a que já nos referimos: a *Mathesis* não se confunde com a Matemática, mas também não pode ser colocada num outro gênero cognitivo. A solução cartesiana não pode ser aceita por Leibniz, tendo em vista a consideração da diferença de *gênero* que ele parece apontar entre a ciência da quantidade, geral *no seu gênero*, e a Metafísica, que seria o conhecimento efetivamente universal. Por outro lado, o problema de Leibniz reencontra de certa maneira o de Descartes quando assumimos que a generalidade da metafísica não nos isenta da tarefa de pensar as condições de sua evidência.

Pode-se dizer também que a leitura da comparação feita por Leibniz entre a *Mathesis Universalis* e a *Metafísica* sugere três níveis ou escalas de generalidade ou universalidade, até porque o filósofo não deixa de empregar o termo “geral” nas duas definições: *scientiam creaturarum generalis* e *scientia rerum generalis*. A interpretação de que para Leibniz haveria mais do que uma ciência geral a nosso ver não se sustenta, pois não há razões que levem a ver em Leibniz o abandono do pressuposto cartesiano da unidade da razão, que é em última instância também o da unidade do conhecimento. Seria preciso, portanto, compatibilizar uma visão unitária de universalidade do saber com o que chamamos há pouco de níveis ou escalas de generalidade. Num texto de 1686², Leibniz formula a seguinte classificação das verdades: verdades contingentes relativas a indivíduos singulares; verdades contingentes a que se chega por indução, observando o que ocorre ordinariamente; verdades universais subalternas, que concernem à regularidade dos fenômenos da natureza (leis científicas); verdades universalíssimas, cuja validade é incondicionada. Em todos esses tipos de verdade, a universalidade está de alguma maneira presente. Naquelas relativas à singularidade, embora não possamos atingir inteiramente a necessidade de que se revestem, existe uma ligação entre o indivíduo e o universo no qual está inserido, de modo que o inteiro cálculo de todas as relações, o que na prática é impossível para o intelecto humano, revelaria as conexões entre o indivíduo e a totalidade, de modo a compatibilizar o conhecimento individual com as determinações necessárias e universais da totalidade. As proposições representativas da generalidade indutiva revelam aquilo que ordinariamente ocorre no universo, isto é, a ordem se torna visível pela observação continuada. Teríamos aqui algo como uma universalidade relativa às instâncias de

observação efetiva. A regularidade inerente às leis científicas, que não depende do número de casos observados, nos fornece a universalidade própria da ciência dos fenômenos, o domínio das leis científicas, que Leibniz denomina de subalternas porque subordinadas a princípios racionais mais elevados, como o princípio de contradição e o de razão suficiente. O caráter subalterno destas verdades deve-se a que, embora de validade universal no domínio do mundo criado, estão afetadas por uma certa contingência e relatividade decorrentes da opção divina por uma certa organização cósmica, de tal modo que não seria contraditório conceber outras verdades (outras leis) ou mesmo a suspensão das leis vigentes a critério dos desígnios divinos (milagre). Finalmente, existem “certas proposições universalissimamente verdadeiras, que jamais podem ser infringidas, nem mesmo por milagre, não porque Deus não tenha o poder de infringi-las, mas porque Ele mesmo, quando elegeu esta série de coisas decretou observá-las (como propriedades específicas desta determinada série de coisas).”³³ É possível verificar, nesta tipologia de verdades, a diferença, mencionada por Leibniz no primeiro texto que citamos, entre a universalidade do mundo das criaturas e a universalidade absoluta, já que podemos atribuir às leis subalternas o qualificativo de universais, embora outras leis permaneçam de direito possíveis, como também a exceção à regra, ainda que fruto do milagre. Pelo contrário, a verdade denominada “universalíssima” corresponde a uma lei que não pode ser infringida nem mesmo por Deus. A este tipo de verdade se vinculam as razões de ser do próprio mundo das criaturas, numa ordem metafísica do pensamento, pois “com estas proposições, uma vez estabelecidas, pode-se dar razão de outras proposições contingentes, sejam universais, sejam válidas ordinariamente, que se podem constatar neste universo.”³⁴

A “razão” de outras proposições contingentes encontra-se na compreensão metafísica da estrutura do universo. Através destas razões todas as verdades, mesmo as contingentes, são remetidas à necessidade e à universalidade.

Esta última observação nos remete à questão da vigência, em Leibniz, do pressuposto cartesiano da unidade da razão. Não só este pressuposto é conservado, como também se pode dizer que a teoria leibniziana da verdade o leva até as últimas conseqüências. “Verdadeira é uma afirmação cujo predicado está incluído no sujeito, e assim, em toda proposição afirmativa, necessária ou contingente, universal ou singular, a noção do predicado de algum modo está contida na noção do sujeito; de maneira que quem compreendesse perfeitamente ambas as noções do modo como Deus as compreende veria assim claramente que o predicado está incluído no sujeito.”⁵ O caráter analítico da verdade implica a absoluta necessidade regendo qualquer relação entre sujeito e predicado, de tal forma que a verdade da proposição repousa em última análise na identidade fundamental entre os dois termos. Como isso se aplica a toda proposição, “necessária ou contingente, universal ou singular”, o conhecimento repousa num fundamento universal que garante a relação analítica dos termos da proposição. Existe, portanto uma instância de inteligibilidade fundamental que justifica o projeto de racionalismo integral como característica do pensamento de Leibniz: tal instância deve ser concebida como anterior a todo e qualquer conteúdo proposicional, seja ele de caráter físico ou metafísico. Só pode, neste sentido, ser uma instância formal, aquém mesmo da distinção da evidência matemática, caso exemplar de demonstrabilidade e de ligação analítica. Esta instância, para Leibniz, é a Lógica.

Leibniz entende que esta concepção representa um avanço em relação a Descartes porque com ela atingimos o nível formal da possibilidade de evidência, superando assim as limitações de uma teoria da verdade sujeita ao âmbito de uma ciência da quantidade. A verdade está primeiramente na *forma identitária* da proposição; a partir desta exigência temos de descobrir, por via de análise demonstrativa, a ligação analítica, que existe em toda proposição, entre sujeito e predicado. A identidade é a forma universal da proposição verdadeira.

Esta descoberta, entretanto, vem junto com uma incômoda ressalva: “Porém nunca se pode chegar, por qualquer análise, às leis universalíssimas nem às razões perfeitas das coisas singulares, pois este conhecimento, necessariamente, é próprio somente de Deus.”⁶ Os dois extremos da tipologia das verdades são inacessíveis ao intelecto humano: no caso do indivíduo singular, a sua determinação necessária e a sua inserção na totalidade dependeriam da visão analítica de todos os elementos e conexões existentes na realidade total; no caso das leis universalíssimas, o completo conhecimento delas equivaleria à visão da *estrutura analítica da realidade*, um tipo de conhecimento dotado de um tal teor de racionalidade que lógica e ontologia se identificariam perfeitamente. Naturalmente isto só pode constituir um ideal para o conhecimento humano. É interessante refletir acerca destes dois horizontes no sentido de compreender a relação profunda que existe entre o universal e o particular. A impossibilidade de conhecer perfeitamente o indivíduo deriva da impossibilidade de o intelecto humano determiná-lo inteiramente na sua *singularidade*. A compreensão da singularidade consiste na visão de todas as razões das contingências que constituem a particularidade. Ora, a compreensão de todas as razões suficientes que determinam o particular

deve, no limite, vinculá-lo, por mediação de várias regras e leis subalternas, às leis universalíssimas que em última instância explicam o lugar de cada indivíduo na totalidade, e nos fariam ver também que ele a expressa necessariamente. A plena racionalidade levaria a compreender a individualidade, na sua singularidade própria, como expressão sempre adequada do universal. Por isto podemos dizer que o motivo pelo qual não podemos conhecer nem o indivíduo nem o universal pleno é, no limite, o mesmo. As relações estabelecidas entre contingência e necessidade no §13 do *Discurso de Metafísica* não deixam dúvida quanto à possibilidade, existente de direito, ao menos, de compreender o contingente como necessário *ex hypothesi* como um grau menor de necessidade se comparado à necessidade absoluta, aquela que deriva diretamente do princípio de contradição. Embora a primeira dependa de uma escolha de Deus, existencialmente explicitada por meio de um decreto, o que permite que pensemos escolhas diversas como possíveis e não contraditórias com as efetivamente decretadas, ainda assim a regra de perfeição que nos impede de conceber um mundo mais perfeito nos leva a atribuir necessidade aos decretos, e por esta via às realidades livremente decretadas por Deus. É preciso lembrar que o Deus leibniziano se caracteriza pela absoluta consistência entre todos os seus predicados, o que não permite que estabeleçamos nele o primado da vontade, como seria o caso do Deus cartesiano, nem mesmo, creio que se possa dizer, qualquer diferença, em termos de efetividade de ação, entre os predicados lógicos e os predicados ligados à perfeição moral. Por isto, à integridade da estrutura lógica do mundo criado corresponde a sua máxima perfeição, embora esta derive da liberdade divina e não do Princípio de contradição unicamente. Como em Deus o saber e o poder não podem ser concebidos por meio de

qualquer relação de subordinação, a universalidade racional recobre tanto o aspecto lógico quanto o aspecto moral da ação criadora. Daí a possibilidade de reconduzir a contingência à necessidade e a particularidade individual à universalidade das leis fundamentais.

Permanece, no entanto, a impossibilidade de fato de que isto ocorra no plano do intelecto humano. É preciso desde logo afastar uma possível objeção ou falso problema. Esta impossibilidade não configura uma oposição entre o intelecto humano e o intelecto divino. Para Leibniz, a relação entre o humano e o divino no plano da racionalidade é de *participação*. Mesmo não aceitando o pressuposto ontológico da Teoria da Reminiscência em Platão (pré-existência da alma) Leibniz adota os resultados desta teoria, que nele passa a ter uma base ontológica na concepção do inatismo radical conjugada com a idéia de virtualidade. A partir disto temos condições de pensar o intelecto humano como participante do divino, de forma tal que a homogeneidade fundamental não impeça a diferença radical, concebida na fronteira entre qualidade e quantidade, posto que se trata de uma relação entre finito e infinito. Assim, não devemos entender que Deus tem simplesmente um conhecimento mais completo do que o nosso, mas que o seu conhecimento é de outra qualidade – qualidade esta que deriva da possibilidade da visão simultânea de todas as relações e assim também da simultaneidade das razões e dos seus efeitos, sejam estes necessários ou contingentes. Desta forma Leibniz, no cumprimento de seu projeto de racionalidade integral, concebe a unidade da Razão de modo a incluir a razão humana no mesmo âmbito formal da razão infinita de Deus.

No entanto, como já dissemos, esta homogeneidade fundamental não impede as limitações do intelecto humano, que Leibniz

concebe positivamente como participação. E então o problema que se coloca é o de entender como o conhecimento humano opera na sua condição de participante limitado da racionalidade infinita; o que significa também relacionar as limitações de fato com a completude de direito. Para tanto um texto de 1684, “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias” nos instrui significativamente.

Numa hierarquia de graus de conhecimento, que tem entre outros propósitos o de corrigir a perspectiva cartesiana sobre o mesmo assunto⁷, Leibniz distingue: o conhecimento é *claro* quando possuo os requisitos para reconhecer a coisa representada; é *confuso* quando não posso enumerar as características distintivas da coisa e assim não posso chegar analiticamente à sua *noção*; o conhecimento é *distinto* quando tenho condições de analisar um composto e compreender separadamente os seus elementos de modo a chegar à *noção primitiva* que o definiria realmente. Quando a análise não atinge completamente este objetivo tenho apenas *definição nominal*. Neste caso o conhecimento é dito *inadequado*. “Quando tudo aquilo de que se compõe uma noção distinta é também conhecido distintamente ou quando a análise chega até os últimos elementos, o conhecimento é *adequado*, e não sei se os homens podem oferecer um exemplo perfeito deste, embora a noção de número se aproxime bastante.”⁸

Se se pode legitimamente duvidar de que o conhecimento adequado tenha sido alguma vez atingido pelo intelecto humano, isto por outro lado não inviabiliza o conhecimento porque temos como superar *operatoriamente* esta dificuldade. Ela deriva, como se vê, da impossibilidade de análise completa, isto é, da consideração distinta de todos os elementos envolvidos no conhecimento. Por que isto não impossibilita o conhecimento? “Em geral, e especialmente numa análise

de maior extensão, não vemos, com efeito, a natureza total da coisa de um modo simultâneo, mas empregamos signos no lugar das coisas cuja explicação, ao meditar, omitimos por razão de economia, sabendo ou crendo que a possuímos. (...) Chamo a este tipo de pensamento *cego* ou também *simbólico* (...)”⁹. Os exemplos com que Leibniz ilustra esta operação são apropriados para uma reflexão acerca dos problemas que ela apresenta. Quando penso no quiliógono como um polígono de mil lados iguais não penso distintamente as noções de lado, milhar e igualdade, mas elas estão contidas na idéia de quiliógono, pois fazem parte de sua definição. Assim, posso falar de quiliógono empregando as *palavras* lado, mil e iguais porque a estas palavras correspondem idéias, não pensadas atualmente mas que tenho certeza de possuir, tanto que poderia recorrer a elas se tivesse de analisar a noção de quiliógono. Como estou tratando no caso com idéias matemáticas, a lembrança da evidência é suficiente para a consistência daquilo em que esta evidência entra como elemento de composição. Mas costumo operar da mesma maneira quando falo do ouro. Ora, pode ocorrer que não haja conhecimento distinto de todas as “notas distintivas” do ouro, assim como peso, cor, ácido nítrico, as quais permaneceriam confusas, ainda que se saiba que são componentes do ouro.

Há, portanto duas maneiras de se entender o conhecimento simbólico. No exemplo matemático, as palavras empregadas correspondem realmente a idéias distintas que a mente não focaliza atualmente, mas nas quais poderia pensar se quisesse, pois são idéias claras. No caso do ouro, as idéias dos elementos que o compõem podem também ser pensadas, mas *confusamente*: não disponho propriamente de um conhecimento claro de todos os componentes do ouro, embora possa nomeá-los de alguma maneira. Isto quer dizer

que se pode pensar o composto de duas formas: a partir da clareza dos elementos implícitos que não são pensados *simultaneamente*; e a partir de elementos pensados confusamente e, portanto não explicados evidentemente em etapa anterior do conhecimento. Ambas as maneiras de se falar do composto são, por assim dizer, tecnicamente inadequadas; mas a segunda envolve um risco, mencionado na própria definição de conhecimento simbólico: omitimos algumas explicações “sabendo ou *crendo*” que possuímos. “E sucede sem dúvida que freqüentemente cremos infundadamente possuir no espírito as *idéias* das coisas, quando supomos infundadamente que já explicamos alguns termos utilizados.”¹⁰ É desta forma que se torna perfeitamente possível falar a respeito do que não se conhece. Podemos nomear aquilo de que não possuímos idéia clara; na verdade, para Leibniz podemos até falar daquilo de que não possuímos idéia alguma, porque nem sempre temos na mente o significado da palavra que empregamos.

No entanto, a análise, se levada suficientemente longe, nos revelaria a inconsistência do pensamento por meio da descoberta da contradição no conjunto de elementos que fazem parte do composto. Não vemos esta contradição se não analisamos completamente o composto. Portanto, a verdade do conhecimento simbólico depende da análise, e a lembrança da evidência que sustenta o conhecimento simbólico está fundamentada nesta análise que deve ter sido feita alguma vez. Daí o risco de *supormos* uma análise que realmente não foi efetuada, já que a linguagem opera muitas vezes sem o respaldo de significados analiticamente estabelecidos. A flutuação semântica, característica inevitável da linguagem natural, constitui uma dificuldade para o alcance efetivo da teoria analítica da verdade. É por isso que o conhecimento simbólico não oferece, no plano da matemática, os

mesmos problemas que aparecem no plano das verdades de fato. Mas isto nos mostra também a relevância do símbolo para o conhecimento: é precisamente porque podemos estabelecer significados unívocos para os símbolos matemáticos que esta ciência é verdadeiramente demonstrativa. A certeza da matemática provém de uma eficiência simbólica — se assim se pode dizer — que as palavras não possuem. O carácter analítico das significações matemáticas está sempre presente em todas as operações simbólicas. Eis a razão pela qual nem sequer se coloca o problema da universalidade nas demonstrações desta ciência. O princípio de contradição é fundamento direto.

A relevância do conhecimento simbólico não modifica a sua condição epistemológica, inferior à dos conhecimentos claros e distintos. Por isto dissemos antes que se trata de superar *operatoriamente* a dificuldade de conhecer claramente os compostos. O ideal seria a visão clara, distinta e simultânea de todos os elementos do composto, o que seria o conhecimento *intuitivo*, termo que tem em Leibniz uma acepção diferente da cartesiana, já que reúne as virtudes do conhecimento analítico e do conhecimento direto, que para Leibniz só é possível como identidade formal. Como a forma intuitiva está fora do alcance do intelecto humano no caso dos compostos — a menos que cada composto fosse sempre inteiramente analisado, o que não é factível — Leibniz procura resgatar a legitimidade do conhecimento simbólico, mesmo porque ele está presente necessariamente com muita frequência em nossa atividade intelectual. Por isto mesmo é que cumpre estabelecer com rigor os requisitos que deveriam tornar o conhecimento simbólico absolutamente seguro, eliminando assim o risco, mencionado anteriormente, da substituição da explicação analítica dos termos pela

crença em tê-la feito. Somente assim a universalidade do conhecimento decorreria efetivamente do caráter analítico da verdade.

Neste sentido o projeto de uma *Lingua ou Característica Universal* corresponde em Leibniz a uma necessidade epistemológica incontornável. O que no entanto é verdadeiramente notável é o estatuto metafísico-teológico atribuído às possibilidades que seriam oferecidas por uma língua perfeitamente adaptada ao conhecimento simbólico. Também aqui — e talvez sobretudo aqui — se percebe o esforço leibniziano para ultrapassar o significado cartesiano de *Mathesis Universalis*. Pois o filósofo não hesita em vincular a universalidade das possibilidades simbólicas desta língua ao próprio Deus: “É antigo o dito de que Deus fez tudo com peso, medida e número”¹¹. A referência à procura da língua adâmica e à língua da natureza — investigação da qual, como se sabe, não estavam ausentes motivações místico-religiosas — também nos fornece idéia da dimensão em que Leibniz pensa o problema. Trata-se de encontrar o meio de tratar em bases unívocas todos os conceitos, liberando-os da carga de flutuação semântica inerente à linguagem habitual. Aparentemente o modelo é matemático — e Leibniz insiste inclusive na vantagem de utilização do número. Mas a atribuição ao número de uma figura “quase metafísica” mostra, por outro lado, que o número é exemplo privilegiado por realizar mais completamente o propósito unificador e universalizador de uma língua fundamental. O caráter heurístico da notação aritmética e algébrica devem ser considerados, neste sentido, sinais de que “Deus houvera querido advertir-nos especialmente de que em nosso entendimento se escondia um segredo muito mais importante do qual estas ciências seriam somente sombras.”¹² A organização de um léxico e de regras de combinatória entre os símbolos ofereceria possibilidades

de comunicação do pensamento, de juízos e de invenção dotados de total demonstrabilidade. Desta forma a expressão permitiria uma ponderação (o “peso” da sabedoria bíblica) que poderia ser efetuada simultaneamente aos enunciados, de forma que o acordo acerca de possíveis controvérsias se faria por meio do cálculo, isto é, por meio de uma operação que utilizaria símbolos unívocos e regras explicitamente estabelecidas. Trata-se, portanto do instrumento privilegiado, talvez o único perfeitamente adequado, da *razão calculadora*.

Vê-se porque um tal instrumento permitiria superar os riscos do conhecimento simbólico. Não haveria qualquer elemento lexical que não correspondesse à transparência analítica requisitada pelo conhecimento simbólico. Neste caso, a universalidade da certeza, derivada da evidência de todos os termos utilizados na cadeia demonstrativa, estaria assegurada de antemão, pela própria índole dos termos empregados. Nenhuma obscuridade subsistiria numa tal notação de idéias. E a expressão da realidade ficaria garantida pelo pressuposto leibniziano da identidade entre lógica e ontologia no plano das relações. Como o conhecimento é cálculo de relações, todos os campos do saber poderiam contar com a mesma evidência matemática, não por terem sido “matematizados”, mas por corresponderem às *formas* fundamentais do cálculo demonstrativo. Em todos os setores do saber a *universalidade lógica* estaria então imediatamente presente.

Trata-se de um instrumento, mas pode-se ver o quanto ele é necessário para a realização do ideal leibniziano de um racionalismo integral. Não é por outra razão que um tal instrumento está revestido das características metafísicas e teológicas com que ele se apresenta na exposição leibniziana. Apesar de todos os problemas que a

Característica Universal apresenta — apontados por vários comentadores — o projeto se inscreve perfeitamente na concepção rigorosamente formalista da universalidade da verdade. A universalidade deve ser atingida, como diz Leibniz, “para além das palavras”.

Notas

¹ Leibniz, G., *Mathesis Universalis*, in Gerhardt, *Matematische Schriften*, VII, p.53, apud Cardoso, A., *Leibniz Segundo a expressão*, Lisboa: Colibri, 1992, p.32.

² Leibniz, G., *Verdades necessárias y contingentes*, in *Escritos Filosóficos*, org. Ezequiel de Olaso, Buenos Aires: Charcas, 1982, p.338ss (o título foi dado pelo organizador do volume).

³ Idem, *ibidem*, p.331.

⁴ Idem, *ibidem*, p.331.

⁵ Idem, *ibidem*, p.328.

⁶ Idem, *ibidem*, p.332.

⁷ Leibniz, G., *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, in *Escritos Filosóficos*, ob. cit., pp.271 ss.

⁸ Idem, *ibidem*, p.272-273.

⁹ Idem, *ibidem*, p.273.

¹⁰ Idem, *ibidem*, p.273.

¹¹ Leibniz, G., *Historia y Elogio de la Lengua ou Característica Universal*, in *Escritos Filosóficos*, ob. cit., p.165.

¹² Idem, *ibidem*, p.166.