

**Gottfried
LEIBNIZ**

**Discurso
de Metafísica**

Titulo original: Discours de métaphysique

© Edições 70 (para a tradução e notas)

Tradução e notas de João Amado

Revisão tipográfica e

capa de Edições 70

Direitos reservados para a Língua Portuguesa

EDIÇÕES 70 — Avenida Duque de Ávila, 69 r/c Esq.
1000 LISBOA — Telef. 55 68 98/57 20 01/57 83 65

Delegação no Porto: Rua da Fábrica, 38-2.º Sala 25
4000 PORTO — Telef. 38 22 67

Distribuidor no Brasil: LIVRARIA MARTINS FONTES
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340 — São Paulo



PREFÁCIO

Para iniciar, nesta colecção de textos filosóficos, a publicação de vários escritos de Leibniz, nenhuma obra mais adequada do que o Discurso de Metafísica (1686), que, por um lado, constitui uma primeira formulação sintética da futura teoria leibniziana, tal como vem delineada na Monadologia (1714), nos Princípios da Natureza e da Graça (1714) e demais obras e, por outro, se impõe autonomamente como exemplo admirável de construção filosófica que à máxima brevidade e concisão alia uma densidade impressionante, à economia das proposições e princípios fundamentais associa e empresta um horizonte sem limites, aberto a toda a realidade, material e espiritual, e na consonância (aparente) das suas partes procura traduzir uma harmonia universal transcendente de tom moral (e também estético).

A tradução portuguesa procura não se afastar do sabor original do texto, com o seu imenso periodar, tipicamente barroco, onde as orações subalternas e relativas se enredam e amontoam quase até ao excesso; mas, foi preferível seguir assim de perto a escrita original, em vez de quebrar o discurso leibniziano e o sujeitar ao nosso modo de dizer, mais liso e menos requebrado. No entanto, de modo nenhum se procurou sacrificar a claridade do pensamento, tal como por Leibniz foi intentada.

O texto utilizado foi o da edição de Henri Lestienne, chamando-se a atenção, em notas oportunas, para modificações, acrescentos e supressões, que Leibniz fez no seu trabalho de redacção.

ARTUR MORÃO

DISCURSO DE METAFÍSICA (1)

1 — Da perfeição divina e que Deus faz tudo do modo mais desejável.

A noção de Deus mais comum e significativa que possuímos exprime-se bem nestes termos: Deus é um ser absolutamente perfeito; mas não se consideram suficientemente as

(1) Gottfried Wilhelm Leibniz nasceu em Leipzig em 1646 — cinquenta anos depois de Descartes, catorze depois de Espinosa e dois antes de terminar a Guerra dos Trinta Anos — e morreu em 1716 em Hanôver. Estudou línguas, Filosofia escolástica, deu um grande contributo à Matemática (o cálculo infinitesimal) e à Física. No campo da Filosofia, deixou várias obras de relativa importância, e numerosa correspondência com intelectuais do seu tempo.

Da presente obra, *Discurso de Metafísica*, publicada postumamente em 1846, deixou um manuscrito e uma cópia corrigida, mas sem título. Este foi-lhe dado pelos editores, de acordo, aliás, com uma expressão do autor ao referir-se à obra, numa carta ao seu amigo Ernest, conde de Hess-Rheinfels: «Fiz ultimamente um pequeno discurso de metafísica acerca do qual gostaria muito de ter a opinião de M. Arnauld.» Essa opinião, não muito favorável, talvez explique que a obra não tenha sido publicada.

Por sua vez, os sumários que encabeçam cada um dos artigos figuram no manuscrito e são, ao mesmo, tempo também o con-

consequências disto; e para nelas penetrar mais profundamente, vem a propósito observar que há na natureza muitas perfeições, todas diferentes, que Deus as possui todas em conjunto, e que cada uma lhe pertence no mais alto grau. É necessário conhecer também o que é a perfeição, da qual eis um indício bastante seguro, a saber: que as formas ou naturezas que não são susceptíveis do último grau não são perfeições, como, por exemplo, a natureza do número ou da figura. Pois, o número maior de todos (ou seja, o número de todos os números), bem como a maior de todas as figuras, implicam contradição; a ciência máxima e a onipotência, porém, não contêm qualquer impossibilidade (2). Por consequência, o poder e a ciência são perfeições e, enquanto pertencem a Deus, não têm limites (3). Donde se segue que, possuindo Deus a sabedoria

teúdo de uma carta enviada em Fev. de 1686 a Arnauld, como resumo desta obra.

Apenas uma palavra sobre Arnauld. Clérigo francês, professor na Universidade de Paris, donde foi expulso para Port-Royal, devido às suas ideias Jansenistas e onde foi um dos autores das célebres «Lógica» e «Gramática de Port-Royal»; mais tarde, teve de fugir também daí e foi viver para a Holanda (1612-1694).

(2) O objectivo de Leibniz é, aqui, elucidar a relação entre Deus, «um ser absolutamente perfeito», e a sua obra, o mundo. Supõe resolvido, à partida, o problema da existência de Deus — remetendo para o § 23 a discussão de algumas das suas provas clássicas, em especial a ontológica. Aliás, Leibniz dedicou-se a esse problema, em muitas outras obras.

Que Deus é o ser absolutamente perfeito, é indiscutível. Mas o que é a perfeição? Para responder, é preciso evitar, através de um trabalho de análise, as contradições que se encontram em certas noções, como a do maior número. Conclui-se assim que a perfeição é constituída por tudo o que possui um grau supremo, como a ciência e o poder. Tudo o que não admitir um *maximum* não é atributo de Deus. (Ver ainda § 23).

(3) Mais tarde distinguirá, na perfeição de Deus, três atributos: o poder, a sabedoria e a bondade. Cf. *Monadologia* § 48.

suprema e infinita, age do modo mais perfeito, não só em sentido metafísico, mas ainda moralmente falando, e que pode dizer-se assim, a nosso ver, que quanto mais esclarecido e informado se estiver acerca das obras de Deus, tanto mais se estará disposto a achá-las excelentes e satisfazendo inteiramente tudo o que se tiver podido desejar (4).

2 — Contra os que sustentam que não há bondade nenhuma nas obras de Deus, ou que as regras da bondade e da beleza são arbitrárias.

Assim, estou muito longe da opinião daqueles que sustentam que não há regras nenhuma de bondade e de perfeição na natureza das coisas ou nas ideias que Deus delas tem; e que as obras de Deus só são boas pela razão formal de que foi Deus quem as fez. Pois, se assim fosse, Deus, sabendo que é seu autor, não teria mais do que as olhar depois e as achar boas, como o testemunha a Sagrada Escritura, que parece ter-se servido desta antropologia unicamente para nos fazer entender que a sua excelência se conhece olhando-as em si mesmas, ainda que não façamos reflexão alguma sobre essa sua denominação exterior, que as relaciona com a sua causa. O que é tanto mais verdadeiro quanto é pela consideração das obras que podemos descobrir o artífice. É necessário, pois, que as obras tragam em si a sua marca (5). Confesso que o modo de ver contrário me parece extremamente perigoso e muito próximo do dos últimos inovadores, cuja opinião é que a beleza

(4) Princípio do optimismo apriorístico: Deus, ser perfeitíssimo, não pode deixar de agir de uma forma perfeita. Nesse caso, o mundo é o melhor dos mundos possíveis, o que, segundo Leibniz, se pode confirmar pela observação.

(5) Há que demonstrar a bondade e a perfeição intrínseca do mundo criado, contra os que o negam. O primeiro passo desta demonstração retira-se da Sagrada Escritura (*Génese* I, 10-30), onde se afirma que, após o momento da criação, Deus olhou e

do universo e a bondade que atribuímos às obras de Deus não passam de quimeras dos homens, que concebem Deus a seu modo (6). Além disso, ao dizer-se que as coisas são boas devido unicamente à vontade de Deus, e não a alguma regra da bondade, destrói-se, parece-me, sem nisso pensar, todo o amor de Deus e toda a sua glória (7). Na realidade, porque louvá-lo pelo que fez, se seria igualmente louvável fazendo o contrário? Onde estará a sua justiça e a sua sabedoria, se resta apenas um certo poder despótico, se a vontade ocupa o lugar da razão, e se, segundo a definição dos tiranos, o que agrada ao mais forte é por si mesmo justo? Além de que parece que toda a vontade supõe alguma razão de querer, e que esta razão é naturalmente anterior à vontade. Eis porque, acho ainda muito estranha a expressão de alguns outros filósofos (8),

«viu que aquilo era bom»; depois, é a razão que o exige: as obras têm sempre o cunho de quem as faz.

Note-se que este último argumento foi acrescentado à redacção primitiva.

(6) Leibniz tinha antes escrito: «muito próximo dos espinosistas». Com efeito, Espinosa defendia uma tese parecida, em que a natureza é produzida independentemente de qualquer decisão voluntária, seguindo uma necessidade absoluta, não se podendo, por isso, classificar de boa ou de má relativamente a um fim. O bom e o mau são apenas dois juízos de valor estabelecidos pelo homem e alheios ao mecanismo racional do mundo. (Cf. Espinosa, *Ética* I, pr. 32-33).

(7) É rebatida aqui a tese do *voluntarismo* que, de Escoto a Descartes, defende ser o mundo devido, unicamente, à livre decisão de Deus. A glória de Deus, uma das preocupações centrais de Leibniz, exige que ele tudo faça com razões para o fazer, fora de toda a arbitrariedade ou capricho; é da própria natureza da vontade de Deus ser guiada por razões. (Cf. § 19).

(8) Antes, escrevera: «por isso, acho muito estranha a expressão de M. Descartes». Na verdade, Descartes, como os nominalistas, defendeu que as verdades matemáticas, lógicas e morais são contingentes e fruto de uma decisão livre da vontade divina. Desse

que dizem que as verdades eternas da metafísica e da geometria e, por conseguinte, também as regras da bondade, da justiça e da perfeição, são apenas os efeitos da vontade de Deus, enquanto a mim parecem apenas resultados do seu entendimento, que, seguramente, não depende da sua vontade, tal como a sua essência.

3 — Contra os que crêem que Deus poderia ter feito melhor.

Não poderia igualmente aprovar a opinião de alguns modernos (9) ao afirmarem, audazmente, que o que Deus faz não tem a última perfeição e que poderia ter agido muito melhor. Parece-me, com efeito, que as consequências desta opinião são inteiramente contrárias à glória de Deus: «*Ut minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali*» (10). E é agir imperfeitamente agir com menos perfeição do que se teria podido. É encontrar defeitos na obra de um arquitecto mostrar-lhe que a poderia ter feito melhor. Isto vai ainda contra a Sagrada Escritura, uma vez que ela nos assegura a bondade das obras de Deus. Pois, como as imperfeições vão até ao infinito, fosse qual fosse o modo como Deus houvesse

modo, $2 + 2 = 4$ porque Deus quer; matar é mau, apenas porque Deus o quer, e não porque intrinsecamente o seja. (Cf., Descartes, *Lettres à Mersenne*, 15 de Abril, 6 de Maio e 27 de Maio de 1630).

(9) Leibniz tinha escrito antes: «alguns escolásticos modernos». Eram os que viam o mal como um facto incontestável que dava ao mundo um carácter de imperfeição; referia-se provavelmente a Malebranche, entre outros (cf. Malebranche, *Tratado da Natureza da Graça*, Disc. I, § 14). Ora, Leibniz, neste artigo, quer precisamente provar aos que pensam que o mundo não é tão bom como poderia ser, que não têm razão.

(10) «Como um mal menor comporta uma parte de bem, assim um bem menor comporta uma parte de mal.»

Os argumentos da refutação são os já apontados no § 2.

feito a sua obra, ela teria sido sempre boa em comparação com as menos perfeitas, se isso fosse suficiente; uma coisa, porém, não é louvável quando o é apenas deste modo. Creio também que se encontrará uma infinidade de passagens da Sagrada Escritura e dos Santos Padres a favor da minha opinião, mas dificilmente se encontrará alguma a favor da dos modernos (11), que é, quanto a mim, desconhecida de toda a antiguidade e se baseia unicamente no pouquíssimo conhecimento que se tem da harmonia geral do universo e das razões ocultas da conduta de Deus, o que nos faz julgar temerariamente que muitas coisas se poderiam ter feito melhores. Além disso, estes modernos insistem em algumas subtilezas pouco sólidas, pois imaginam que nada é tão perfeito que não exista algo de mais perfeito, o que é um erro. Julgam também salvar com isso a liberdade de Deus, como se a suma liberdade não fosse agir com perfeição, segundo a razão soberana (12). Pois, crer que Deus opera em alguma coisa sem ter nenhuma razão da sua vontade, além de que parece impossível, é uma opinião pouco conforme com a sua glória; por exemplo, supo-

(11) Antes estava: «destes novos escolásticos»; também a parte restante do período foi acrescentada à redacção primitiva.

(12) O erro denunciado consistia: 1.º em se tomarem as coisas isoladamente e não se entender a «harmonia geral do universo»; 2.º em se considerar que «nada é tão perfeito que não exista algo de mais perfeito»; 3.º em se imaginar que, vendo as coisas de outro modo, podem assim «salvaguardar a liberdade de Deus». Leibniz, na primeira redacção, tinha precisado o seu pensamento com o seguinte exemplo que, entretanto, suprimiu: «Por exemplo, há uma infinidade de figuras, mas uma é a mais perfeita: o círculo; se precisasse de fazer um triângulo e não tivesse nenhuma indicação de qual a espécie desse triângulo, Deus faria seguramente um triângulo equilátero porque absolutamente perfeito, o mais perfeito.» É neste princípio do melhor (Deus faz sempre o melhor possível), que Leibniz fundamenta a sua Teodiccia; com efeito, se Deus não pode fazer o melhor, não é onnipotente; se, podendo, não quer, então não é infinitamente bom.

nhamos que Deus escolhe entre A e B e que escolhe A, sem ter nenhuma razão para o preferir a B, digo que esta acção de Deus, pelo menos, não será louvável; pois, todo o louvor se deve basear em alguma razão, que aqui não se encontra «*ex hypothesis*». Em contrapartida, penso que Deus nada faz de que não mereça ser glorificado.

4 — Que o amor de Deus exige uma inteira satisfação e aquiescência a tudo o que faz, sem que por isso se caia no quietismo.

O conhecimento geral desta grande verdade: que Deus age sempre do modo mais perfeito e mais desejável possível, é, quanto a mim, o fundamento do amor que devemos a Deus sobre todas as coisas, pois quem ama, procura a sua satisfação na felicidade ou perfeição do objecto amado e das suas acções. «*Idem velle et idem nolle vera amicitia est*» (13). E creio que é difícil amar verdadeiramente a Deus quando não se está disposto a querer o que ele quer, mesmo quando se tivesse o poder de o mudar. Com efeito, os que não estão satisfeitos com o que ele faz parecem-me semelhantes a súbditos descontentes, cuja intenção não é muito diferente da dos rebeldes. Creio, pois, que, segundo estes princípios, para agir em conformidade com o amor de Deus, não basta ter paciência à força, mas é necessário estar verdadeiramente satisfeito com tudo o que nos acontece segundo a sua vontade. Entendo esta aquiescência quanto ao passado. Pois, quanto ao futuro, não é preciso ser «*quietista*», nem esperar ridiculamente, de braços cruzados, o que Deus, fizer, segundo aquele sofisma que os antigos cha-

(13) «O mesmo querer e o mesmo não querer, eis a verdadeira amizade.» Esta expressão, extraída do *De Amicitia* de Cícero, foi acrescentada posteriormente.

Já que Deus fez o melhor dos mundos e é um ser perfectíssimo, então há que amá-lo «sobre todas as coisas» e que harmonizar e fazer concordar os dois «quereres» distintos: o dele e o nosso.

mavam λόγον ἀεργον, a razão preguiçosa; mas é necessário agir segundo a vontade presuntiva de Deus, na medida em que a podemos ajuizar (14), procurando, com todo o nosso poder, contribuir para o bem geral e, particularmente para o ornamento e perfeição do que nos diz respeito ou do que nos é próximo e, por assim dizer, ao nosso alcance. Pois, mesmo quando os acontecimentos fizerem talvez ver que Deus não quis presentemente que a nossa boa vontade tivesse o seu efeito, não se conclui daí que não tenha querido que fizéssemos o que fizemos. Pelo contrário, como é o melhor de todos os senhores, nunca exige mais do que a recta intenção, e é a ele que compete conhecer a hora e o lugar próprios para fazer com que se cumpram os bons desígnios (15).

5 — Em que consistem as regras de perfeição da conduta divina, e que a simplicidade das vias está em relação com a riqueza dos efeitos.

Basta, pois, confiar em que Deus faz tudo pelo melhor e que nada poderá prejudicar os que o amam; conhecer, porém, em pormenor as razões que o moveram a escolher esta ordem do universo, a sofrer os pecados, a dispensar as suas salutares graças de determinado modo, ultrapassa as forças de um espírito finito, sobretudo quando ainda não chegou ao gozo da

(14) Outra consequência do «princípio do melhor» é que Deus não nos quer inactivos, resignados, com «paciência» diante do seu querer; pelo contrário, devemos ser activos, colaboradores com a sua vontade, na medida em que a pudermos conhecer ou fazer juízos sobre ela (Vontade presuntiva).

— Todo o resto do presente período foi acrescentado posteriormente.

(15) Deus satisfaz-se com a nossa boa vontade em cooperar com ele, ainda que ela não resulte; o que exige é a recta intenção. Não é ainda a boa vontade «autónoma» de Kant, mas é, por assim dizer, uma sua antecipação.

visão de Deus (16). Todavia, podem fazer-se algumas observações gerais acerca da conduta da Providência no governo das coisas. Pode, pois, dizer-se que quem age perfeitamente é semelhante a um excelente géometra que sabe encontrar as melhores construções de um problema; a um bom architecto que administra o seu espaço e os fundos destinados ao edificio do modo mais vantajoso, sem nada deixar de destoante ou que esteja destituído da beleza de que é susceptível; ou a um bom pai de família que emprega os seus bens de forma a que nada haja de inculto ou estéril; a um hábil mecânico que consegue o seu objectivo pela via menos complicada que escolher se pode; a um sábio autor que encerra o máximo de realidades no mínimo volume que pode (17). Pois bem, os mais perfeitos de todos os seres e que ocupam o menor volume, isto é, que menos se estorvam, são os espíritos, cujas perfeições são as virtudes. Eis porque não há que duvidar de que a felicidade dos espíritos seja o principal objectivo de Deus, e de que ele a realize tanto quanto a harmonia geral o permite. Voltaremos ainda a falar disso (18). Quanto à simplicidade das vias de Deus, ela existe propriamente em relação aos meios, como, pelo contrário, a variedade, riqueza ou abundância existem a respeito dos fins ou efeitos. E uma coisa deve estar em relação com a outra, como os gastos destinados a um edificio com a grandeza e beleza que dele se exige. É verdade que a Deus nada custa, muito menos que a um filósofo que aventa hipóteses para a fábrica do seu mundo imaginário, já

(16) Pode confiar-se em Deus, pois fará tudo pelo melhor; mas o nosso espírito finito, enquanto não chegar «ao gozo da visão de Deus» não pode compreender todos os meandros das razões do seu espírito infinito.

(17) Estes cinco exemplos dão-nos o critério da perfeição com o qual se rege a «conduta da Providência no governo das coisas»: procurar executar o mais perfeito e mais rico, utilizando os meios mais simples. (Cf. *Discurso* § 17 e *Monadologia* § 53-55).

(18) O principal objectivo de Deus é a «felicidade dos espíritos». (Cf. *Discurso* § 35-36).

que Deus apenas precisa de decretos para fazer nascer um mundo real; mas, em matéria de sabedoria, os decretos ou as hipóteses equivalem aos gastos, à medida que são mais independentes uns dos outros: pois, a razão quer que se evite a multiplicidade nas hipóteses ou princípios, mais ou menos como, em astronomia, se prefere sempre o sistema mais simples (19).

6 — Deus nada faz fora da ordem, e nem sequer é possível simular acontecimentos que não sejam regulares.

As vontades ou acções de Deus dividem-se habitualmente em ordinárias e extraordinárias. Mas é bom considerar que Deus nada faz fora de ordem. Assim, o que se considera extraordinário é-o apenas em relação a alguma ordem particular estabelecida entre as criaturas (20). Pois, quanto à ordem universal, tudo está em conformidade com ela. O que é de tal forma verdadeiro que não só nada acontece no mundo que seja absolutamente irregular, mas nada de semelhante se poderia sequer fingir. Suponhamos, por exemplo, que alguém marca, ao acaso, uma quantidade de pontos sobre o papel, como fazem os que exercem a ridícula arte da geomancia; digo que é possível encontrar uma linha geométrica cuja noção seja constante e

— O resto do artigo foi acrescentado posteriormente.

(19) Em astronomia, «prefere-se sempre o sistema mais simples» porque, por um lado, o mundo, como efeito da acção de Deus, é simples e ordenado; por outro, a nossa explicação e conhecimento desse mundo deve ser igualmente simples.

(20) Para Deus, não há acções ordinárias ou extraordinárias, pois, rege-se sempre pelo mesmo princípio: objectivos ricos — a ordem universal — com meios simples. Apenas as «criaturas» fazem distinção entre as duas espécies de acções, ou ainda entre a ordem universal e a particular. Deus, pelo contrário, «nada faz fora de ordem», ainda que nós não o compreendamos.

uniforme segundo uma certa regra, de tal modo que esta linha passe por todos os pontos e na mesma ordem em que a mão os marcara. E se alguém traçasse uma linha contínua que fosse ora recta, ora círculo, e ainda de uma outra natureza, é possível encontrar uma noção, regra ou equação comum a todos os pontos dessa linha, em virtude da qual estas mudanças devem acontecer. E não há, por exemplo, rosto algum, cujo contorno não faça parte de uma linha geométrica e não possa ser delineado de uma só vez mediante um certo movimento controlado (21). Mas, quando uma regra é muito complexa, o que lhe é conforme considera-se irregular. Assim, pode dizer-se que, de qualquer maneira que Deus tivesse criado o mundo, seria sempre regular e dentro de certa ordem geral. Mas Deus escolheu o que é mais perfeito, quer dizer, o que é mais simples em hipóteses e, ao mesmo tempo, mais rico em fenómenos, como o poderia ser uma linha geométrica cuja construção fosse fácil e cujas propriedades e efeitos fossem muito admiráveis e de grande extensão. Sirvo-me (22) destas comparações para esboçar alguma imperfeita semelhança da sabedoria divina e dizer algo que possa, ao menos, elevar o nosso espírito a conceber de algum modo o que não se saberia exprimir suficientemente. Mas não pretendo, de forma alguma, explicar com isso o grande mistério de que depende todo o universo.

(21) Período acrescentado ulteriormente.

(22) Trata-se de uma ordem possível entre várias, e não de uma ordem rígida e determinada, como a de Espinosa. A sua escolha dependeu do princípio do melhor.

— Todo o resto do artigo foi acrescentado na segunda redacção.

7 — Que os milagres estão de acordo com a ordem geral, embora sejam contra as máximas subalternas; do que Deus quer ou permite, por uma vontade geral ou particular.

Ora, visto que nada se pode fazer que não esteja dentro da ordem, pode dizer-se que os milagres estão tão dentro da ordem como as operações naturais, que assim se chamam porque são conformes com certas máximas subalternas que apelidamos natureza das coisas. Pois, pode dizer-se que esta natureza não é senão um costume de Deus, que ele pode dispensar devido a uma razão mais forte do que a que o moveu a servir-se dessas máximas (23). Quanto às vontades gerais ou particulares, conforme se tomar a coisa, pode dizer-se que Deus faz tudo segundo a sua vontade mais geral, que está de acordo com a ordem mais perfeita que escolheu; mas também se pode dizer que tem vontades particulares, as quais são excepções às mencionadas máximas subalternas, porque a mais geral das leis de Deus, que regula toda a série do universo, não tem excepção (24). Pode também dizer-se que Deus quer tudo o que é objecto da sua vontade particular; mas, quanto aos objectos da sua vontade geral, como são as acções das outras criaturas,

(23) Para Deus, também não há distinção entre operação natural e sobrenatural (milagre) — do mesmo modo que, anteriormente (§ 6), não havia distinção entre acções ordinárias e extraordinárias. Com efeito, o milagre não é uma excepção à «mais geral das leis» mas, apenas, a uma lei particular ou «máxima subalterna». Este era um tema em grande debate na época, sendo de salientar a polémica entre Malebranche e Arnauld. A posição de Leibniz vai ao encontro da de Malebranche. (Cf. *Discurso* § 16 e *Correspondência com Arnauld*, Cartas IX e XX).

Há aqui também uma alusão à concepção moderna de natureza: ela é um conjunto de leis matematizáveis que Deus impôs às coisas — «um costume de Deus». Mas, para além desta natureza, há ainda o mundo sobrenatural.

(24) A parte final do artigo foi acrescentada posteriormente.

particularmente das racionais, com as quais Deus quer concorrer, é preciso distinguir: se a acção é boa em si mesma, pode dizer-se que Deus a quer e, às vezes, a ordena, mesmo quando ela não ocorre; mas, se é má em si mesma e só acidentalmente se torna boa, porque a sequência das coisas e, em particular, o castigo e a satisfação, corrige a sua malignidade e recompensa o seu mal com vantagem, de forma que, no final, se encontra mais perfeição em toda a série do que se não tivesse acontecido todo esse mal, é preciso dizer então que Deus a permite, mas não a quer, ainda que para tal concorra devido às leis da natureza que estabeleceu e porque daí sabe tirar um bem maior (25).

8 — Para distinguir as acções de Deus e das criaturas, explica-se em que consiste a noção de uma substância individual.

É bastante difícil distinguir as acções de Deus das que são das criaturas; pois, há quem creia que Deus faz tudo; outros imaginam que não faz mais do que conservar a força que deu às criaturas: o que se segue mostrará em que medida se pode dizer uma ou outra coisa. Visto que as acções e paixões pertencem propriamente às substâncias individuais (*actiones sunt suppositorum*) (26), seria necessário explicar o que é uma

(25) Em Deus, há que distinguir a vontade geral e as vontades particulares. A vontade geral não tem excepções.

Deve distinguir-se ainda, o que ele quer — vontade antecedente — e o que ele permite — vontade consequente. Se faço o bem, Deus quer e colabora; se faço o mal, Deus não quer, mas colabora «devido às leis da natureza que estabeleceu» pela sua vontade geral e porque daí espera tirar um bem maior. O bem maior, neste caso, é a liberdade humana.

(26) «As acções são dos supostos.» *Suposto* significa, na lin-

tal substância. É bem verdade que, quando se atribuem vários predicados a um mesmo sujeito e este sujeito se não atribui a nenhum outro, se lhe chama substância individual; mas isso não é suficiente, e uma tal explicação é apenas nominal. É necessário, portanto, considerar o que significa ser atribuído verdadeiramente a um certo sujeito. Ora, consta que toda a predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas, e quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando o predicado não está contido expressamente no sujeito, é preciso que aí esteja virtualmente compreendido; é o que os filósofos chamam «*in-essen*», dizendo que o predicado está no sujeito. Assim, é necessário que o termo do sujeito encerre sempre o do predicado, de modo que quem entendesse perfeitamente a noção do sujeito julgaria também que o predicado lhe pertence. Sendo assim, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo é ter uma noção tão exhaustiva que seja suficiente para compreender e dela fazer deduzir todos os predicados do sujeito a quem essa noção é atribuída (27). Ao passo que o acidente é um ente cuja noção

guagem escolástica, a substância completa individual. É apenas o suposto que age; tudo o resto é apenas instrumento da acção.

Começa aqui e vai até ao § 16 a segunda parte do *Discurso*. Esta parte tem como objectivo reflectir sobre os seres criados (ou substâncias individuais) e indagar qual o papel de Deus nas acções das próprias criaturas.

(27) Leibniz esforça-se por dar uma definição da substância individual. Desenvolve, para isso, um longo raciocínio claramente dividido em três partes:

- a) Dá-nos uma definição ideal de substância: «quando se atribuem vários predicados...»; definição insuficiente porque «apenas nominal».
- b) A realidade efectiva mostra «que toda a predicação tem algum fundamento na natureza das coisas», isto é, a estrutura do real corresponde às leis da lógica. O predicado pode estar contido expressamente no sujeito e, por isso, pertencer-lhe necessariamente, (num triângulo, a soma dos

não encerra de forma alguma tudo o que se pode atribuir ao sujeito a quem se confere essa noção. Assim, a qualidade de rei que pertence a Alexandre Magno, fazendo abstracção do sujeito, não é suficientemente determinada para um indivíduo, e não encerra as outras qualidades do mesmo sujeito, nem tudo o que a noção deste príncipe compreende ao passo que Deus, ao ver a noção individual ou hecceidade (28) de Alexandre, vê nela, ao mesmo tempo, o fundamento e a razão de todos os predicados que dele se podem dizer verdadeiramente, como, por exemplo, que venceria Dario e Poro, até conhecer nela *a priori* (e não por experiência) se ele morreu de morte natural ou envenenado, o que nós só podemos saber pela história (29). Por isso, quando se considera bem a conexão das coisas, pode dizer-se que, na alma de Alexandre, há, desde sempre, restos de tudo o que lhe aconteceu e sinais de tudo o que lhe

ângulos internos é de 180 graus); ou pode estar contido apenas «virtualmente», isto é, não lhe pertencer necessariamente, mas apenas de modo certo, (a data da morte para um indivíduo).

- c) Finalmente, a substância é constituída pelo sujeito lógico e os atributos da substância são constituídos pelo predicado do sujeito.

(28) «Hecceidade» do latim *haecceitas*, este termo vem de Duns Escoto e significa a forma que faz com que uma coisa seja o que é. Deus pode conhecer *a priori* e de forma completa tudo o que se atribui a uma determinada substância, porque descobre a sua razão suficiente.

(29) Distinguem-se as *verdades de razão* e as *verdades de facto*, cuja teoria aqui está apenas esboçada. (Cf. *Monadologia* § 33).

Aquelas pertencem à própria noção das coisas e conhecem-se *a priori*; estas só se conhecem *a posteriori*, pela experiência ou pela história. Esta distinção só tem razão de ser no conhecimento humano porque é limitado. Deus tem uma noção completa de cada substância individual e, por isso, tudo conhece *a priori*.

acontecerá, e até mesmo vestígios de tudo o que se passa no universo, embora só a Deus caiba reconhecê-los a todos (30).

9 — Que cada substância singular exprime todo o universo à sua maneira e que na sua noção estão compreendidos todos os seus acontecimentos, com todas as suas circunstâncias e toda a série das coisas exteriores.

Disto se seguem vários paradoxos consideráveis, como, entre outros, o de que não é verdade que duas substâncias se assemelhem inteiramente e sejam diferentes «*solo numero*» (31),

(30) Como Descartes, Leibniz crê que a substância, para subsistir, apenas tem necessidade do contributo de Deus. Mas, enquanto para Descartes a substância é simples, definível em termos de evidência intuitiva, para Leibniz, a substância define-se em termos de análise lógica como substância complexa e, ao mesmo tempo, unidade real.

Poderemos dizer que está aqui esboçada a teoria das mónadas, segundo a qual cada substância individual é um resumo do universo. Mas o conceito de mónada só começa a ser introduzido em 1696, numa carta a Fardella: «a realidade parece-me consistir, em suma, na verdadeira noção de mónada, quer dizer, de unidade real; esta unidade é um átomo formal, pois não há átomo material e não há verdadeira unidade na matéria; esta unidade é um ponto substancial, uma essência, enquanto que o ponto matemático não é mais do que um modo».

(31) «Apenas pelo número.» Neste artigo, Leibniz vai caracterizar a substância individual.

1) «Não há substâncias que se assemelhem inteiramente.»

2) «Toda a substância é como um mundo inteiro.»

Quanto ao primeiro caso, há aqui alusão ao *princípio dos indiscerníveis*, pelo qual uma substância, para ser individual, tem de

e que o que S. Tomás assegura acerca deste ponto dos anjos ou inteligência (*quod ibi omne individuum sit species infima*) é verdade para todas as substâncias, contanto que se tome a diferença específica como a tomam os géometras relativamente às suas figuras (32). *Item*, que uma substância não poderia começar senão por criação, nem perecer senão por aniquilação; que não se divide uma substância em duas, nem de duas se faz uma e que assim o número das substâncias não aumenta nem diminui naturalmente, embora sejam frequentemente transformadas. Mais, toda a substância é como um mundo inteiro e como um espelho de Deus, ou de todo o universo, que cada uma exprime à sua maneira, quase como uma mesma cidade é diversamente representada segundo as diferentes posições de quem a vê. Assim, o universo está, de certo modo, multiplicado tantas vezes quantas as substâncias existentes, e a glória de Deus está igualmente redobrada por outras tantas representações diferentes da sua obra (33). Pode mesmo dizer-se que toda a substância traz de algum modo a marca da sabedoria infinita e da onipotência de Deus, e a imita tanto quanto é capaz. Pois exprime, ainda que confusamente, tudo o que acontece

ser qualitativamente distinta das outras. A este princípio refere-se ainda na Carta X a Arnauld e na *Monadologia* § 8-9.

— Na redacção primitiva, a seguir a «*solo numero*» acrescentava: «*item*, que os corpos são substâncias, não é possível que a sua natureza consista apenas na grandeza, figura e movimento, mas é necessário outra coisa qualquer». Trata-se de uma ideia que retomará adiante (cf. § 12 e 18).

(32) Todo este período foi acrescentado na segunda redacção.

A frase latina traduz-se por: «que aí todo o indivíduo é uma espécie»; isto é, cada anjo é uma espécie isolada. Trata-se de uma tese de S. Tomás, a propósito da individuação dos anjos que, por não terem matéria, tem de ser meramente formal.

(33) Estes dois períodos foram acrescentados ulteriormente. Mais uma vez se caracteriza a substância individual:

— É perene. É um espelho do Universo. Imita a sabedoria e o poder divinos. (Cf. *Discurso* § 33 e *Monadologia*, § 1-6).

no universo, passado, presente ou futuro, o que tem alguma semelhança com uma percepção ou conhecimento infinito; e como, por sua vez, todas as outras substâncias exprimem esta e a ela se acomodam, pode dizer-se que estende o seu poder sobre todas as outras, à imitação da onnipotência do Criador.

10 — **Que a opinião das formas substanciais tem algo de sólido; mas que estas formas não alteram em nada os fenómenos e não se devem empregar para explicar os efeitos particulares.**

Parece que os antigos, como tantos homens hábeis acostumados às meditações profundas, que ensinaram a teologia e a filosofia há séculos, e alguns deles até recomendáveis pela sua santidade, tiveram algum conhecimento do que acabámos de dizer, e foi isso que os fez introduzir e manter as formas substanciais, que hoje se encontram tão desacreditadas. Mas, não estão tão longe da verdade, nem são tão ridículos como o vulgo dos nossos novos filósofos imagina⁽³⁴⁾. Estou de acordo em que a consideração destas formas de nada serve no pormenor da física, e não deve empregar-se na explicação dos fenómenos em particular. Foi nisto que erraram os nossos escolásticos, e os médicos do passado a exemplo deles, ao julgarem fornecer a razão das propriedades dos corpos, ao fazerem menção das formas e das qualidades, sem se darem ao trabalho de examinar o modo da operação; como se alguém se contentasse com dizer que um relógio tem a qualidade horodíctica proveniente da sua forma, sem considerar em que é que isso consiste. O que pode ser bastante, com efeito, para

(34) Refere-se à tradição aristotélico-tomista, segundo a qual o Ser é composto de Matéria e Forma; àquela cabe individualizar, a esta conferir os aspectos comuns aos indivíduos da mesma espécie.

No entanto, para Leibniz, a forma substancial constitui já toda a substância enquanto, para S. Tomás, a forma constitui uma essência geral comum a muitos indivíduos.

quem o compra, contanto que abandone o seu cuidado a outro⁽³⁵⁾. Mas este erro e mau uso das formas não deve levar-nos a rejeitar uma coisa cujo conhecimento é tão necessário em metafísica que, sem ele, creio que se não poderiam conhecer bem os primeiros princípios, nem elevar suficientemente o espírito ao conhecimento das naturezas incorpóreas e das maravilhas de Deus. Todavia, assim como um geómetra não tem necessidade de embaraçar o espírito com o famoso labirinto da composição do contínuo, e nenhum filósofo moral e menos ainda um jurisconsulto ou político tem necessidade de se preocupar com as grandes dificuldades que se encontram na conciliação do livre arbítrio com a Providência divina, uma vez que o geómetra pode acabar todas as suas demonstrações, e o político pode terminar todas as suas deliberações sem entrar nestas discussões, que não deixam de ser necessárias e importantes em filosofia e em teologia; de igual modo um físico pode dar razão das experiências, servindo-se quer das experiências mais simples feitas anteriormente, quer das demonstrações geométricas e mecânicas, sem precisar de considerações gerais que são de uma outra esfera⁽³⁶⁾; e se para isso empregar o concurso de Deus ou alguma alma, *arché* ou outra coisa dessa natureza, é tão extravagante como aquele que, numa deliberação prática importante, quisesse entrar em grandes raciocínios sobre a natureza do destino e da nossa liberdade; como efectivamente os homens cometem bastantes vezes esta

(35) A consideração das formas substanciais não serve para explicar o pormenor dos fenómenos, como o fizeram abusivamente os Escolásticos decadentes. Dá razão, pois, aos mecanicistas, na linha de Galileu e de Descartes.

(Cf. Cartas X, XVII e XX a Arnauld).

(36) Há que explicar os fenómenos físicos por realidades da mesma ordem que eles; e há que tomar decisões práticas, ainda que não estejamos suficientemente elucidados sobre os princípios que a elas dizem respeito. Mas se quisermos ir além da prática, até ao último sentido das coisas, então há que tentar compreender a Providência divina ou a sua relação com o livre arbítrio.

falta sem se dar conta, quando enredam o espírito com a consideração da fatalidade e, por vezes, assim se apartam por isso de alguma boa resolução ou de algum cuidado necessário.

11 — Que as meditações dos teólogos e dos filósofos conhecidos por escolásticos não são inteiramente desprezíveis.

Sei que enuncio um grande paradoxo ao pretender reabilitar de certo modo a antiga filosofia, e recordar *postliminio* as formas substanciais já quase banidas; mas, talvez não me condenam levemente quando se souber que meditei bastante sobre a filosofia moderna, que dediquei muito tempo às experiências da física e às demonstrações da geometria, que estive muito tempo persuadido da fragilidade desses entes, que fui, enfim, obrigado a retomar contra a minha vontade e como que à força, depois de eu próprio ter feito investigações que me levaram a reconhecer que os nossos modernos não fazem suficiente justiça a S. Tomás e a outros grandes homens desse tempo, e que há, nas opiniões dos filósofos e teólogos escolásticos, muito mais solidez do que se imagina, contanto que delas nos sirvamos a propósito e no seu lugar⁽³⁷⁾. Estou mesmo persuadido de que, se algum espírito exacto e meditativo se desse ao trabalho de esclarecer e digerir o pensamento deles à maneira dos géometras analíticos, encontraria aí um tesouro de grande quantidade de verdades importantíssimas e absolutamente demonstrativas⁽³⁸⁾.

(37) A noção de substância individual em Leibniz é diferente da de S. Tomás. Com efeito, para ele, esta noção corresponde a uma essência individual única na sua espécie, e não consiste no que é comum aos diferentes indivíduos.

(38) Trata-se de um grande elogio a certa Escolástica. Numa carta de 10 de Janeiro de 1714, escrevia a Nicolás Remond: «Além do mais, tive o cuidado de tudo dirigir para a edificação, tratei de desenterrar e reunir a verdade enterrada e dissipada debaixo das

12 — Que as noções que consistem na extensão encerram algo de imaginário e não poderiam constituir a substância dos corpos.

Mas, para retomar o fio das nossas considerações, creio que quem meditar sobre a natureza da substância, já acima por mim explicada, verificará que toda a natureza do corpo não consiste somente na extensão, isto é, na grandeza, figura e movimento, mas que importa necessariamente reconhecer nela algo que tenha relação com as almas e que se designa habitualmente por forma substancial, ainda que não altere em nada os fenómenos, como a alma dos animais, se é que a têm⁽³⁹⁾. Pode até demonstrar-se que a noção da grandeza, da figura e do movimento não é tão distinta como se imagina, e que encerra algo de imaginário e de relativo às nossas percepções, como acontece ainda (embora muito mais) com a cor, o calor, e outras qualidades semelhantes, de que se pode duvidar se se encontram verdadeiramente na natureza das coisas fora de nós. Eis porque estas espécies de qualidades

opiniões das diferentes seitas de filósofos; e creio ter acrescentado algo de meu para dar alguns passos em frente. As ocasiões dos meus estudos desde a minha juventude deram-me facilidade para o fazer. Em jovem, estudei Aristóteles e nem os Escolásticos me repugnarão. Mas também Platão e Plotino me deram algum prazer desde então, sem falar de outros antigos que consultei. Posteriormente, emancipado das escolas triviais, caí sobre os modernos (...). Finalmente, prevaleceu o mecanicismo que me levou a dedicar-me às matemáticas. (...) A verdade está mais difundida do que se pensa. Está, porém, muitas vezes mascarada e, com frequência, também velada, inclusivamente desvirtuada, mutilada, corrompida por acrescentos, estropiam-na e tornam-a menos útil.»

(39) Para Descartes, a essência dos corpos está na Extensão. Mas Leibniz considera que a Extensão não é suficiente. É preciso acrescentar-lhe um princípio vital; sendo assim, está posto de lado o mecanicismo, pois os processos que afectam uma tal substância têm origem em si própria.

não poderiam constituir nenhuma substância (40). E se não há outro princípio de identidade nos corpos, à excepção do que acabamos de dizer, nunca um corpo subsistirá mais do que um momento. Contudo, as almas e as formas substanciais dos outros corpos são muito diferentes das almas inteligentes, as únicas que conhecem as suas acções e que não só não perecem naturalmente, mas até guardam sempre o fundamento do conhecimento do que são; o que só a elas torna susceptíveis de castigo e de recompensa e as faz cidadãos da república do universo, cujo monarca é Deus; também daqui se conclui que as restantes criaturas as devem servir, do que voltaremos a falar mais amplamente (41).

- 13 — Como a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas o que sempre lhe acontecerá, vêem-se nela as provas a priori da verdade de cada acontecimento, ou porque aconteceu um de preferência a outro; mas, estas verdades, embora seguras, não deixam de ser contingentes, visto que se baseiam no livre arbítrio de Deus, ou das criaturas, cuja escolha tem sempre as suas razões, que inclinam sem obrigar.

Mas, antes de ir mais longe, é preciso procurar salvar uma grande dificuldade, que pode nascer dos fundamentos que

(40) A própria noção de Extensão não é clara e distinta, aproximando-se mais de qualidades como a cor, o calor, etc., que não passam de meras sensações subjectivas e, por isso, não constituem «nenhuma substância».

(41) Trata-se da distinção entre as Pessoas — almas inteligentes — e as coisas. Aquelas «conhecem as suas acções» e «guardam o conhecimento do que são» (isto é, possuem memória e reflexão) e, além disso, devem ser servidas por todas as outras criaturas. Voltará ao assunto nos § 34-36.

— A parte: «Contudo, as almas... falar mais amplamente» foi acrescentada posteriormente.

acima lançámos. Dissemos que a noção de uma substância individual encerra, de uma vez por todas, tudo o que sempre lhe pode acontecer e que, ao considerar esta noção, se pode ver aí tudo o que dela verdadeiramente se poderá enunciar, tal como podemos ver na natureza do círculo todas as propriedades que dele se podem deduzir (42). Mas, parece que com isso se destruirá a diferença entre verdades contingentes e necessárias; que não haverá mais lugar para a liberdade humana, e que uma fatalidade absoluta reinará em todas as nossas acções bem como em todo o resto dos acontecimentos do mundo (43). A isto respondo que importa fazer distinção entre o que é certo e o que é necessário: todos estão de acordo que os futuros contingentes são seguros, já que Deus os prevê, mas nem por isso se reconhece que sejam necessários (44). Mas (dir-se-á), se alguma conclusão se pode deduzir infalivelmente de uma definição ou noção, será necessária. E nós sustentamos que tudo o que tem de acontecer a alguém está já compreendido virtualmente na sua natureza ou noção, como as propriedades o estão na definição do círculo; assim, a dificuldade subsiste ainda (45). Para a resolver solidamente, digo que a conexão ou consecução é de duas espécies: uma é absolutamente necessária, pelo que o seu contrário implica contradição, e esta dedução faz-se nas verdades eternas como as da geometria; a outra é apenas necessária *ex hypothesi* e, por assim

(42) Neste artigo, põe-se, de forma lógica e clara, o problema de como conciliar a liberdade do homem com a vontade e o pré-conhecimento de Deus, já que a noção de uma coisa contém em si tudo o que lhe vier a acontecer (veja-se a definição de substância no § 8).

(43) Leibniz enuncia o problema que «pode nascer das bases» lançadas anteriormente (já referido na nota 42).

(44) Resposta ao problema: há que distinguir o que é certo, (pré-conhecido) do que é necessário (determinado). A pré-ciência não implica determinação necessária. (Cf. *Ensaio de Teodiceia*, I, art. 36-38).

(45) Põe-se novamente o problema.

dizer, acidentalmente, e é contingente em si mesma, quando o contrário nada implica (46). E esta conexão funda-se, não nas ideias puras e no simples entendimento de Deus, mas também nos seus decretos livres e na continuidade do universo (47). Demos um exemplo: visto que Júlio César se tornará ditador perpétuo e senhor da república e suprimirá a liberdade dos romanos, esta acção está compreendida na sua noção, pois supomos que a natureza de tal noção perfeita de um sujeito é tudo compreender, a fim de que o predicado nela esteja contido, *ut possit inesse subjecto* (48). Poderia dizer-se que não é em virtude desta noção ou ideia que ele deve cometer esta acção, uma vez que só lhe convém porque Deus sabe tudo. Mas insistir-se-á em que a sua natureza ou forma corresponde a esta noção e, visto que Deus lhe impôs essa personagem, é-lhe necessário doravante satisfazê-la (49). Poderia responder

(46) Há uma conexão necessária nas *verdades de razão* «como as da geometria»; e uma conexão contingente no encadeamento das *verdades de facto* que podiam não ter acontecido, porque o seu contrário não implica contradição.

(47) As conexões necessárias dependem do entendimento de Deus e regem-se pelo princípio da contradição. São por isso susceptíveis de ser entendidas pelo homem; exemplo: o todo é maior que as partes. As conexões contingentes têm na vontade de Deus, que procura sempre o melhor, a sua «razão suficiente». Este princípio exige que tudo o que existe ou acontece tenha uma razão para isso mesmo. Pode acontecer que não a descortinemos, porque não se deduz necessariamente e porque exigiria uma análise integral do mundo real que o homem é incapaz de fazer. Mas a razão suficiente existe na noção de cada substância e só Deus a entende de forma absoluta.

(48) «Para que possa ser inerente ao sujeito.» Na redacção primitiva, o período começava assim: «Visto que São Pedro renegará Nosso Senhor, esta acção está compreendida na sua noção, porque...»

(49) Põe-se novamente o problema: será em virtude da sua noção individual, onde se encerra tudo o que acontecerá, que César

pela instância dos futuros contingentes, porque não têm ainda nada de real fora do entendimento e da vontade de Deus, e já que Deus lhes deu essa forma de antemão, será preciso que de toda a maneira lhe correspondam. Mas gosto mais de resolver as dificuldades do que desculpá-las com o exemplo de outras dificuldades semelhantes, e o que vou dizer servirá para esclarecer tanto uma como outra (50). É, pois, agora que importa aplicar a distinção das conexões, e digo que o que acontece em conformidade com essas antecipações é seguro, mas não é necessário, e se alguém fizesse o contrário, nada faria de impossível em si mesmo, embora seja impossível (*ex hypothesi*) que isso aconteça. Pois, se algum homem fosse capaz de concluir toda a demonstração em virtude da qual poderia provar a conexão do sujeito, que é César, e do predicado, que é o seu feliz empreendimento, faria ver, com efeito, que a futura ditadura de César tem o seu fundamento na sua noção ou natureza, que aí se vê uma razão pela qual ele preferiu atravessar o Rubicão a deter-se nele, e porque é que ganhou e não perdeu a jornada de Farsália, e que era razoável e, por conseguinte, seguro, que tal acontecesse; mas não que é necessário em si mesmo, nem que o contrário implica contradição (51). Quase como é razoável e seguro que Deus fará sempre o melhor, embora o que é menos perfeito não implique

suprimirá a liberdade dos Romanos? Então, onde está a liberdade de César?

(50) O argumento dos futuros contingentes pretende demonstrar que a pré-ciência não implica determinação. Segundo Leibniz, não é suficiente, um tal argumento.

— A parte: «Poderia responder... tanto uma como outra», foi acrescentada posteriormente.

(51) A vida de César corresponde ao tipo de conexões contingentes determinadas pela vontade de Deus de fazer o melhor — princípio do melhor — e não por uma necessidade lógica.

— A parte: «que aí se vê uma razão... implique contradição» foi mais tarde acrescentada.

[contradição] (52). Pois se descobriria que a demonstração desse predicado de César não é tão absoluta como a dos números ou da geometria, mas supõe a sequência das coisas que Deus livremente escolheu e que está baseada no primeiro decreto livre de Deus, o qual estabelece fazer sempre o mais perfeito, e no decreto que Deus fez (a seguir ao primeiro) a propósito da natureza humana, a saber, que o homem fará sempre (embora livremente) o que lhe parecer melhor. Ora, toda a verdade baseada nestas espécies de decretos é contingente, ainda que seja certa; pois, estes decretos não mudam a possibilidade das coisas e, como já disse, embora Deus escolha seguramente sempre o melhor, isso não impede que o menos perfeito exista e continue a ser possível em si mesmo, se bem que não ocorrerá, pois, não é a sua impossibilidade, mas a sua imperfeição que o faz rejeitar. E nada é necessário, se o seu oposto for possível. Poder-se-ão, pois, resolver estas espécies de dificuldades, por maiores que pareçam (e, na verdade, não são menos prementes relativamente a quantos já, alguma vez, trataram deste assunto), contanto que se considere bem que todas as proposições contingentes têm razões para ser antes assim do que doutro modo, ou (o que é o mesmo) que têm provas *a priori* da sua verdade que as tornam certas, e que mostram que a conexão do sujeito e do predicado nessas proposições tem o seu fundamento na natureza de um e de outro; não têm, porém, demonstrações de necessidade, já que estas razões se baseiam unicamente no princípio da contingência ou da existência das coisas, isto é, no que é ou parece o melhor entre várias coisas igualmente possíveis; ao passo que as verdades necessárias se fundam no princípio de contradição e

(52) As verdades sobre a vida de César são verdades contingentes (e razoáveis); não se fundam no princípio da contradição, pois, se assim fosse, o seu contrário seria impossível. Fundam-se no princípio da razão suficiente (por isso são razoáveis), que permite compreender as coisas, mas não lhes dá uma conexão necessária e lógica.

na possibilidade ou impossibilidade das próprias essências, sem nisto atender à vontade livre de Deus ou das criaturas.

14 — Deus produz diversas substâncias segundo as diferentes vistas que tem do universo e, pela intervenção de Deus, a natureza própria de cada substância faz com que o que acontece a uma responda ao que acontece a todas as outras, sem que actuem imediatamente umas sobre as outras.

Depois de ter conhecido, de algum modo, em que consiste a natureza das substâncias, há que tentar explicar a dependência de umas relativamente a outras, e as suas acções e paixões. Ora, em primeiro lugar, é notório que as substâncias criadas dependem de Deus que as conserva e até as produz continuamente por uma espécie de emanção, como nós produzimos os nossos pensamentos. Pois, ao virar Deus, por assim dizer, de todos os lados e de todos os modos, o sistema geral dos fenómenos que considera bom produzir para manifestar a sua glória e ao observar todas as faces do mundo de todos os modos possíveis, uma vez que não há relação que escape à sua onisciência, o resultado de cada visão do universo, como contemplado de um certo lado, é uma substância que exprime o universo em conformidade com essa visão, se Deus achar bem tornar efectivo o seu pensamento e produzir essa substância (53). E como a visão de Deus é sempre verdadeira, as nossas percepções também o são; porém, são os nossos juízos que são nossos e nos enganam. Ora, já acima dissemos e deduz-se do que acabámos de dizer que cada substância é como um mundo

(53) Deus, antes de criar as coisas, contemplou o sistema geral dos possíveis. Depois, criou os possíveis que pensou contribuir para a sua glória. Por isso, dele só ficaram a depender as substâncias individuais em número infinito, correspondendo a inúmeros pontos de vista que a visão de Deus tem sobre o Mundo.

à parte, independente de toda a outra coisa, fora de Deus (54); assim, todos os nossos fenómenos, isto é, tudo o que nos possa alguma vez acontecer, são apenas consequências do nosso ser; e como estes fenómenos guardam uma certa ordem conforme à nossa natureza ou, por assim dizer, ao mundo que está em nós e que faz que possamos fazer observações úteis para regular a nossa conduta, justificadas pelo resultado dos fenómenos futuros, e que assim possamos frequentemente julgar o futuro pelo passado sem nos enganarmos, isso bastaria para dizer que tais fenómenos são verdadeiros sem nos preocuparmos se estão fora de nós e se os outros deles se apercebem também (55); contudo, é muito certo que as percepções ou expressões de todas as substâncias se correspondem entre si de tal forma que, ao seguir cada um com cuidado certas razões ou leis que observou, coincide com outro que faz o mesmo (56), como quando vários indivíduos, que se puseram de acordo para se reunirem em algum lugar e dia pré-fixado, o podem efectivamente fazer, se quiserem. Embora todos exprimam os mesmos fenómenos, não é por isso que as suas expressões são perfeitamente semelhantes, basta que sejam proporcionais; assim como vários espectadores julgam ver a mesma coisa e, efectivamente, se entendem entre si, embora cada um veja e fale segundo a sua visão. Ora, só Deus (de quem todos os indi-

(54) Cf. *Discurso* § 8-9 sobre a noção de substância e § 13 sobre a liberdade.

(55) Basta que, dentro de nós, os fenómenos estejam bem ordenados e relacionados entre si, para dizer que são verdadeiros, mesmo sem cuidarmos de se existem ou não fora de nós. Recorde-se a preocupação de Descartes por assegurar, ao contrário de Leibniz, a existência da *Res Extensa* fora da *Res Cogitans*.

— Na primeira redacção, o período era mais resumido: «como estes fenómenos guardam uma certa ordem que faz que possamos julgar o futuro pelo passado, sem nos enganarmos».

(56) A parte: «como quando vários... se quiserem» foi acrescentada posteriormente.

víduos emanam continuamente, e que vê o universo (57), não só como eles o vêem mas ainda de um modo totalmente diferente) é causa dessa correspondência dos seus fenómenos e faz que o que é particular para um seja público para todos; de outro modo, não haveria conexão alguma. Poderíamos, pois, dizer de alguma maneira e num bom sentido, embora afastado do uso (58), que uma substância particular nunca actua sobre outra substância particular e nem sequer sofre a sua acção, se se considerar que o que acontece a cada uma não é senão consequência da sua mera ideia ou noção completa, uma vez que esta ideia encerra já todos os predicados ou acontecimentos, e exprime todo o universo. Com efeito, nada nos pode acontecer senão pensamentos e percepções (59) e todos os nossos pensamentos e percepções futuras são apenas consequências, ainda que contingentes, dos nossos pensamentos e percepções precedentes, de tal modo que se eu fosse capaz de considerar distintamente tudo o que me acontece ou aparece neste momento, poderia ver nele tudo o que me acontecerá ou aparecerá alguma vez; o que não falharia e me aconteceria igualmente ainda quando tudo o que está fora de mim fosse destruído, contanto que restasse apenas Deus e eu. Mas, como atribuímos a outras coisas, como a causas que sobre nós actuam, o que vemos de uma certa maneira, é necessário considerar o fundamento deste juízo e o que nele há de verdadeiro (60).

(57) A «correspondência dos fenómenos» de Deus é a harmonia geral do universo exigida pela própria natureza de Deus e das substâncias.

— A parte desde «e que vê o universo» até final do parêntesis, foi acrescentada posteriormente.

(58) A secção da frase: «de alguma maneira e num bom sentido, embora afastado do uso» foi acrescentada posteriormente.

(59) Fórmula do idealismo de Leibniz: o que existe para nós são os nossos pensamentos e percepções.

(60) A parte: «o que não falharia... restassem apenas Deus e eu» foi acrescentada posteriormente.

— O manuscrito terminava por esta longa passagem que foi

15 — A acção de uma substância finita sobre outra consiste apenas no aumento do grau da sua expressão, junto com a diminuição da da outra, na medida em que Deus as obriga a acomodar-se entre si.

Mas, sem entrar numa longa discussão, basta por agora, para conciliar a linguagem metafísica com a prática, observar

suprimida nas cópias, devido ao facto de o seu conteúdo ser retomado nos artigos seguintes: «É indubitável sobretudo que, quando desejamos algum fenómeno e ele acontece no momento e isso se dá ordinariamente, dizemos ter agido e que somos a sua causa, como quando quero o que se chama agitar a mão. Por isso, quando me parece que por minha vontade acontece alguma coisa ao que eu chamo uma outra substância, e que tal lhe teria acontecido devido a isso, como julgo por frequentes experiências, mesmo quando ela não tiver querido, digo que essa substância padece, como de mim próprio o confesso, quando tal me sucede por vontade de uma outra substância. Portanto, como quisemos alguma coisa que acontece e que se segue ainda outra coisa que não quisemos, não deixamos de dizer que fizemos isso, contanto que entendamos como uma coisa se seguiu à outra. Há também alguns fenómenos de extensão que nos atribuímos mais particularmente e cujo fundamento *a parte rei* se chama o nosso corpo, e como tudo o que lhe acontece de considerável, isto é, todas as mudanças notáveis que aí se manifestam, se fazem sentir fortemente ao menos de ordinário, atribuímo-nos todas as paixões deste corpo, e com grande razão, porque, mesmo quando disso nos não apercebemos logo, não deixamos de nos aperceber muito bem das consequências, como quando nos levam de um lugar para outro enquanto dormimos. Atribuímo-nos também as acções do corpo, como quando corremos, batemos, caímos, e o nosso corpo, continuando o movimento começado, produz algum efeito. Mas, nunca me atribuo o que acontece aos outros corpos, pois me apercebô de que podem acontecer grandes mudanças que de nenhum modo me são sensíveis, a não ser que o meu corpo se lhes encontre exposto de uma certa maneira que concebo ser-lhe própria. — Vê-se assim bem que, embora todos os corpos

que nos atribuímos mais, e com razão, os fenómenos que exprimimos mais perfeitamente, e que atribuímos às outras substâncias o que cada uma melhor exprime. Assim, uma substância de extensão infinita, enquanto exprime tudo, torna-se limitada pelo modo mais ou menos perfeito da sua expressão. É, pois, assim que se pode conceber que as substâncias se estorvem ou se limitem mutuamente; e, por consequência pode afirmar-se, neste sentido, que elas agem uma sobre a outra, e são obrigadas, por assim dizer, a acomodar-se entre si. Pode, com efeito, acontecer que uma mudança que aumente a expressão de uma, diminua a da outra. Ora, a virtude de uma substância particular é exprimir bem a glória de Deus, e por isso é menos limitada (61). E cada coisa, ao exercer a sua virtude ou potência, isto é, ao agir, muda para melhor e torna-se mais extensa

do universo nos pertençam de algum modo e simpatizem com o nosso, não nos atribuímos o que lhes acontece. Pois, quando o meu corpo é impellido, digo que me impeliram a mim mesmo, mas quando se impele um outro qualquer, embora disso me aperceba e em mim faça nascer alguma paixão, não digo ter sido impellido, uma vez que meço o lugar onde estou pelo do meu corpo. E esta linguagem é muito razoável, porque é própria para se exprimir nitidamente na prática ordinária. Pode dizer-se em poucas palavras, quanto ao espírito, que as nossas vontades e os nossos juízos ou raciocínios são acções, mas que as nossas percepções ou sentimentos são paixões; e quanto ao corpo, dizemos que a mudança que lhe acontece é uma acção, quando é a consequência de uma mudança precedente; mas, de outro modo, é uma paixão. — Em geral, para dar aos nossos termos um sentido que concilie a metafísica com a prática, quando várias potências são efectadas por uma mesma mudança, pode dizer-se que aquela que devido a isso passa para um maior grau de perfeição ou continua no mesmo, age, mas aquela que se torna imediatamente mais limitada, de modo que as suas expressões se tornam mais confusas, padece.»

(61) A maior perfeição de uma substância reside mais no facto de exprimir a glória de Deus, imitando-o, do que em exprimir meramente o universo.

enquanto age; quando, pois, ocorre uma mudança que afecta várias substâncias (como efectivamente toda a mudança as afecta a todas), creio poder afirmar-se que aquela que, em virtude disso, passa imediatamente a um grau maior de perfeição ou a uma expressão mais perfeita, exerce a sua potência e age, e a que passa a um grau menor faz conhecer a sua fraqueza, e *padece* (62). Por isso, sustento que toda a acção de uma substância que tem perfeição implica algum *prazer*, e toda a paixão alguma *dor*, e *vice-versa*. Todavia, pode acontecer que uma vantagem presente seja destruída por um mal maior, em seguida; donde se segue que se pode pecar, agindo ou exercendo a potência, e nisso encontrando prazer.

16 — O concurso extraordinário de Deus está compreendido no que a nossa essência exprime, pois esta expressão estende-se a tudo, mas ultrapassa as forças da nossa natureza ou da nossa expressão distinta, que é finita e segue certas máximas subalternas.

Falta apenas explicar agora como é possível que Deus tenha, às vezes, influência sobre os homens ou sobre as outras substâncias mediante um concurso extraordinário e miraculoso, já que parece que nada lhes pode acontecer nem de extraordinário nem de sobrenatural, visto que todos os seus acontecimentos são apenas consequências da sua natureza (63). Mas é

(62) Actuar, agir é assegurar uma maior perfeição e distinção relativamente às outras substâncias; ao contrário, reduzir-se a um grau menor de perfeição e de distinção no contacto com as outras substâncias, é padecer.

(63) Trata-se de saber agora se, numa substância, haverá lugar para uma acção extraordinária de Deus. (Cf. § 7 e *Correspondência com Arnauld*, Cartas IX-X).

— A parte: «já que parece... natureza» foi acrescentada posteriormente.

necessário recordar o que acima dissemos a propósito dos milagres no universo: que são sempre conformes à lei universal da ordem geral, embora estejam por cima das máximas subalternas (64). E como toda a pessoa ou substância é como um pequeno mundo que exprime o grande, também pode dizer-se que esta acção extraordinária de Deus sobre tal substância não deixa de ser milagrosa, embora esteja compreendida na ordem geral do universo, na medida em que este se exprime pela essência ou noção individual dessa substância. Por isso, se compreendemos na nossa natureza tudo o que ela exprime, nada há nela de sobrenatural, porque se estende a tudo, uma vez que um efeito exprime sempre a sua causa e Deus é a verdadeira causa das substâncias. Mas, porque o que a nossa natureza exprime mais perfeitamente lhe pertence de um modo particular, já que é nisso que consiste a sua potência, e é limitada, como acabo de explicar, há muitas coisas que ultrapassam as forças da nossa natureza, e até as de todas as naturezas limitadas (65). Por consequência, a fim de falar mais claramente, digo que os milagres e os concursos extraordinários de Deus têm a propriedade de não poderem ser previstos pelo raciocínio de nenhum espírito criado, por mais esclarecido que seja, porque a compreensão distinta da ordem geral os ultrapassa a todos; ao passo que tudo o que se chama natural depende das máximas menos gerais que as criaturas podem compreender. Portanto, para que as palavras sejam tão irrepreensíveis como o sentido, conviria ligar certas maneiras de falar a certos pensamentos, e poder-se-ia denominar nossa essência ou ideia o que compreende tudo o que exprimimos;

(64) Nada pode ser contrário à «lei universal da ordem geral» estabelecida por Deus, embora possa não estar de acordo com «as máximas subalternas» ou leis particulares da natureza. (Cf. § 7).

(65) Os milagres ultrapassam a ordem particular da natureza, mas não a ordem universal, onde estão previstos. A razão humana, limitada, apenas pode compreender a ordem particular da natureza, e não a ordem geral do universo, pelo que nunca será susceptível de prever o milagre.

e visto que ela exprime a nossa união com o próprio Deus, não tem limites e nada a excede. Mas o que é limitado em nós poderá chamar-se a nossa natureza ou a nossa potência e, deste ponto de vista, o que excede as naturezas de todas as substâncias criadas é sobrenatural.

17 — Exemplo de uma máxima subalterna ou lei da natureza em que se demonstra que Deus conserva sempre a mesma força, mas não a mesma quantidade de movimento, contra os cartesianos e vários outros.

Mencionei já, com frequência, as máximas subalternas ou leis da natureza, e parece que seria bom dar um exemplo (66): habitualmente, os nossos novos filósofos servem-se da famosa regra de que Deus conserva sempre a mesma quantidade de movimento no mundo. Com efeito, ela é muito plausível e, no passado, considerei-a indubitável (67). Mas, depois, reconheci em que consiste o erro. É que o Senhor Descartes e muitos outros hábeis matemáticos acreditaram que a quantidade do movimento, isto é, a velocidade multiplicada pela grandeza do móvel coaduna-se inteiramente com a força motriz ou, para falar geometricamente, que as forças estão na razão composta das velocidades e dos corpos (68). Ora, é

(66) Começa aqui e vai até ao § 22, inclusive, a terceira parte do *Discurso*. O seu tema é o universo físico. Nos §§ 17-18, trata da noção de força, estabelecendo, no primeiro, a sua existência e, no segundo, a sua natureza; nos §§ 19-22, trata-se da noção de finalidade.

(67) Refere-se à teoria do movimento de Descartes, que Leibniz aceitou nas suas obras de juventude e que se resume no seguinte princípio: o produto da massa de um móvel pela sua velocidade ou quantidade de movimento (mv) mantém-se constante.

(68) A parte: «para falar geometricamente... e dos corpos» foi acrescentada posteriormente.

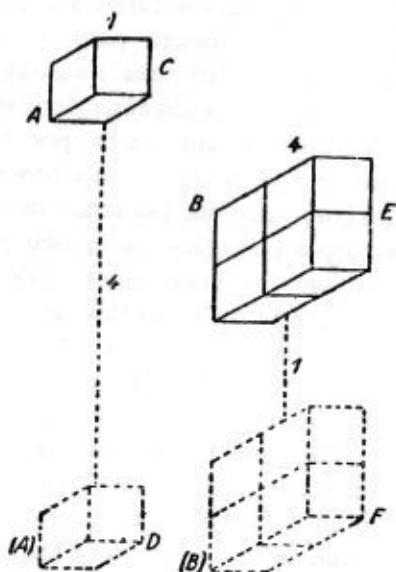
muito razoável que se conserve sempre a mesma força no universo (69). Por isso, quando se presta atenção aos fenómenos, vê-se bem que o movimento perpétuo mecânico não existe, porque assim a força de uma máquina, que diminui sempre um pouco pela fricção e depressa deve acabar, se recobriria e, por consequência, aumentaria por si mesma sem qualquer novo impulso do exterior (70); e observa-se também que a força de um corpo não diminui senão na medida em que a cede a alguns corpos contíguos ou às suas próprias partes enquanto elas têm um movimento independente (71). Acreditaram assim que o que se pode dizer da força se poderia também dizer da quantidade de movimento. Mas, para mostrar a sua diferença, suponho que um corpo ao cair de uma certa altura adquire a força para aí voltar, se a sua direcção o leva nesse sentido, a menos que se encontrem alguns obstáculos: por exemplo, um pêndulo voltaria perfeitamente à altura donde desceu, se a resistência do ar e de alguns outros pequenos obstáculos não diminuíssem um pouco a sua força adquirida. Suponho também que é necessária tanta força para elevar um corpo A de uma libra à altura C D de quatro toesas, como para elevar um corpo B de quatro libras à altura E F de uma toesa. Em tudo isto estão de acordo os nossos novos filósofos. É, pois, evidente que, caindo o corpo A da altura C D, adqui-

(69) Contrariamente a Descartes, Leibniz considera que é a força e não o movimento que corresponde a algo de real nos fenómenos e se conserva constante no universo; substitui por isso a quantidade de movimento (mv), pela força viva, isto é, aquilo que produz um determinado efeito e se traduz na seguinte fórmula: o produto da metade da massa pelo quadrado da velocidade ($1/2 mv^2$).

— Na primeira redacção, o período começava por «ora, é bem manifesto que...»

(70) A parte do período: «que diminui sempre... por consequência» foi acrescentada posteriormente.

(71) A parte: «ou às suas próprias... movimento independente» foi acrescentada posteriormente.



riu precisamente tanta força como o corpo B, ao cair da altura E F; pois (72), tendo chegado a F o corpo B e tendo ainda força para voltar a subir a E (segundo a primeira suposição) tem, por consequência, força para elevar um corpo de quatro libras, isto é, o seu próprio corpo, à altura E F de uma toesa; e de igual modo o corpo A, tendo chegado a D, e tendo força para retornar a C, tem força para elevar um corpo de uma libra, isto é, o seu próprio corpo, à altura C D de quatro toesas. Logo (pela segunda suposição), a força destes dois corpos é igual. Vejamos agora se a quantidade de movimento é também a mesma de uma e de outra parte (73); é aí, porém, que nos surpreenderemos por encontrar uma diferença gran-

(72) Leibniz começa a sua demonstração, efectuando o cálculo da força.

— Esta parte da demonstração foi acrescentada posteriormente.

(73) Leibniz efectua agora o cálculo da quantidade de movimento.

díssima. Pois, foi demonstrado por Galileu (74) que a velocidade adquirida pela queda C D é o dobro de velocidade adquirida pela queda E F, embora a altura seja quádrupla. Multipliquemos, portanto, o corpo A que equivale a 1, pela sua velocidade que equivale a 2; o produto ou quantidade de movimento será equivalente a 2; por outro lado, multipliquemos o corpo B que equivale a 4, pela sua velocidade que equivale a 1; o produto ou quantidade de movimento será equivalente a 4; logo, a quantidade de movimento do corpo A no ponto D é metade da quantidade de movimento do corpo B no ponto F e, todavia, as suas forças são iguais; há, pois, muita diferença entre a quantidade de movimento e a força, o que seria necessário demonstrar (75). Vê-se, por isso, como a força deve ser estimada pela quantidade do efeito que pode produzir, por exemplo, pela altura a que se pode elevar um corpo pesado de uma certa grandeza e espécie, o que é muito diferente da velocidade que se lhe pode dar. E para lhe proporcionar o dobro da velocidade, é necessário mais do que o dobro da força (76). Nada é mais simples do que esta prova; e o Senhor Descartes só caiu aqui em erro porque se fiava demasiado nos seus pensamentos, mesmo quando ainda não estavam suficientemente maduros. Mas espanto-me que, depois,

(74) Refere-se provavelmente ao trabalho de Galileu: «*Discorsi e dimostrazioni matematiche*» de 1638.

(75) A parte: «há, pois, muita... demonstrar» foi acrescentada posteriormente.

(76) Leibniz concluirá que, se há igualdade das forças e desigualdade das quantidades de movimento, é porque se trata de duas questões distintas — contrariamente a Descartes. Não se trata de questões redutíveis a questões de mecânica, mas, pelo contrário, são duas concepções do mundo que se opõem: a cartesiana, reduzindo o mundo à extensão e ao movimento, e a leibniziana, vendo na força a chave da sua interpretação, e reduzindo o movimento e a extensão a puros entes da razão.

— A parte que se segue a seguir à nota: «nada é mais simples» até final do artigo foi acrescentada posteriormente.

os seus seguidores não se tenham apercebido de tal erro; e temo que comecem, pouco a pouco, a imitar alguns peripatéticos, que eles ridicularizam, e que, como eles, se acostumem a consultar mais os livros do seu mestre do que a razão e a natureza.

18 — A distinção da força e da quantidade de movimento é importante, entre outras coisas, para considerar que é preciso recorrer a considerações metafísicas alheias à extensão a fim de explicar os fenómenos dos corpos.

Esta consideração da força distinta da quantidade de movimento é muito importante, não só em física e em mecânica, para encontrar as verdadeiras leis da natureza e as regras do movimento, e até para corrigir vários erros da prática que se infiltraram nos escritos de alguns hábeis matemáticos, mas ainda em metafísica, para melhor entender os princípios, pois o movimento, se nele se considera apenas o que se compreende, precisa e formalmente, isto é, uma mudança de lugar, não é uma coisa inteiramente real e, quando vários corpos mudam de situação entre si, não é possível determinar pela simples consideração dessas mudanças, a qual deles se deve atribuir o movimento ou o repouso, como poderia demonstrar geometricamente, se nisso me quisesse deter agora (77). Mas a força ou causa próxima destas mudanças é qualquer coisa de mais real, e há fundamento bastante para atribuí-la mais a um corpo

(77) As partes do período:
«não só em física e em mecânica»
«e até para corrigir... hábeis matemáticos»
«se nele se considera... mudança de lugar»
«como poderia... deter agora», foram acrescentadas posteriormente.

de que a outro (78); só por aí se pode conhecer a qual deles pertence mais o movimento. Esta força, porém, é algo diferente da grandeza, da figura e do movimento, e por tal se pode julgar que nem tudo o que é concebido nos corpos consiste unicamente na extensão e nas suas modificações, como opinam os nossos modernos. Somos assim novamente obrigados a restabelecer seres ou formas que eles baniram. E parece, cada vez mais, embora todos os fenómenos particulares da natureza se possam explicar matemática ou mecanicamente pelos que os entendem, que, no entanto, os princípios gerais da natureza corpórea e da própria mecânica são mais metafísicos do que geométricos e correspondem mais a algumas formas ou naturezas indivisíveis, como causas das aparências, que à massa corpórea ou extensão (79). Reflexão que é capaz de reconciliar a filosofia mecânica dos modernos com a circunspecção de algumas pessoas inteligentes e bem intencionadas que temem, com alguma razão, que nos afastemos demasiado dos seres imateriais, com prejuízo da piedade (80).

19 — Utilidade das causas finais na física.

Como não gosto de julgar as pessoas desfavoravelmente, não acuso os nossos filósofos que pretendem banir as causas

(78) É altura de indicar de forma precisa a natureza da força: «causa próxima» da mudança, pode ser aplicada mais a um corpo do que a outro e, por isso mesmo, ser considerada real; o mesmo já não sucede com o movimento enquanto «mudança de lugar», pois é indiferente dizer que A se move em relação a B, ou que B se move em relação a A.

(79) «Formas ou naturezas indivisíveis», as mónadas, são reais e têm por essência a força, e não a extensão.

(80) O sonho de Leibniz era conciliar antigos e modernos, valorizando, por um lado, a ciência, e, por outro, pondo de parte princípios de ordem metafísica que a ultrapassam.

— As palavras: «a filosofia mecânica dos modernos com a circunspecção de» foram acrescentadas posteriormente.

finais da física, mas sou, todavia, obrigado a reconhecer que as consequências desta opinião me parecem perigosas⁽⁸¹⁾, sobretudo quando a ligo àquela que refutei no começo deste discurso, que parece suprimi-las radicalmente, como se Deus, ao agir, não se propusesse nenhuma finalidade nem bem, ou como se o bem não fosse o objecto da sua vontade⁽⁸²⁾. Creio, pelo contrário, que é aí que importa procurar o princípio de todas as existências e leis naturais, porque Deus se propõe sempre o melhor e o mais perfeito. Reconheço que estamos sujeitos a iludir-nos quando pretendemos determinar os fins ou desígnios de Deus; mas é só quando os queremos limitar a algum fim particular, crendo que não teve em vista senão uma coisa, ao passo que atende a tudo ao mesmo tempo⁽⁸³⁾; como quando cremos que Deus fez o mundo só para nós, é um grande erro, embora seja verdade que o fez inteiramente para nós, e que nada há no universo que não nos afecte, e que não se acomode também às atenções que tem para connosco, segundo os

(81) Leibniz pretende, agora, demonstrar a necessidade do recurso à ideia de finalidade para entender correctamente o mundo. Nesse sentido, contrapõe-se também aos cartesianos, que defendem a opinião «de consequências perigosas» do mecanicismo como explicação objectiva do mundo.

(82) Aceitar a explicação mecanicista do mundo é conceber a sua criação como pura necessidade ou como pura arbitrariedade e negar a bondade de Deus. Com efeito, foi por pura bondade que ele criou o mundo. (Cf. Espinosa, *Ética* I, pr. 32-33; e Descartes, *Lettres à Mersenne*, 15 de Abril, 6 de Maio e 27 de Maio de 1630).

— A parte do período: «sobretudo quando... vontade» foi acrescentada posteriormente.

(83) A finalidade tem de existir no melhor dos mundos possíveis criado por Deus. Na realidade, tudo deve ter sido feito em função do seu desejo de harmonia do universo. (Cf. § 14-15). Vendo sobre este prisma as acções de Deus, não há motivo para nos enganarmos, pois não estamos a falar da criação desta ou daquela substância particular, mas do seu conjunto.

princípios anteriormente estabelecidos⁽⁸⁴⁾. Assim, ao vermos algum bom efeito ou perfeição que sucede ou se segue das obras de Deus, podemos dizer com segurança que Deus o propôs. Pois, nada faz por acaso, e não é semelhante a nós, a quem o bem-fazer às vezes se subtrai. Por isso, longe de em tal poder errar, como fazem os políticos exagerados que imaginam refinamento de mais nas intenções dos príncipes, ou como os comentadores que procuram demasiada erudição no seu autor, não se poderão atribuir demasiadas reflexões a esta sabedoria infinita, e não há nenhuma matéria em que seja menos de temer o erro, enquanto não se faz mais do que afirmar, e contanto que evitemos as proposições negativas que limitam os desígnios de Deus. Todos os que vêem a admirável estrutura dos animais são levados a reconhecer a sabedoria do autor das coisas; e aconselho os que têm algum sentimento de piedade e até de verdadeira filosofia, a afastarem-se das frases de alguns espíritos muito pretensiosos, os quais dizem que se vê porque acontece terem-se olhos, sem que os olhos tenham sido feitos para ver⁽⁸⁵⁾. Quando se está com seriedade nestas opiniões que atribuem tudo à necessidade da matéria ou a um certo acaso (embora uma coisa e outra devam parecer ridículas aos que entendem o que acima explicámos), é difícil poder reconhecer um autor inteligente da natureza. Pois, o efeito deve corresponder à sua causa, e até se conhece melhor mediante o conhecimento da causa, e não é razoável introduzir uma inteligência soberana ordenadora das coisas e, depois, em vez de empregar a sua sabedoria, servir-se apenas das propriedades da matéria para explicar os fenómenos⁽⁸⁶⁾. Como se um his-

(84) A parte: «como quando cremos... anteriormente estabelecidos» — foi acrescentada posteriormente.

(85) Os factos como «a admirável estrutura dos animais» opõem-se à explicação mecanicista do mundo, defendida por espíritos «demasiado pretensiosos».

(86) A frase foi modificada; na primeira redacção dizia: «Porque é ridículo introduzir uma inteligência soberana ordenadora das coisas e não empregar a sua sabedoria para explicar as coisas.»

torizador, para explicar a conquista de uma praça importante por um grande príncipe, quisesse dizer que ela se ficou a dever aos corpúsculos de pólvora para canhão, libertados pelo contacto de uma fâsca e que escaparam com uma velocidade capaz de impelir um corpo duro e pesado contra as muralhas da praça, ao passo que os ramos dos pequenos corpos que constituem o cobre do canhão estavam muito bem entrelaçados para não se desconjuntarem devido a essa velocidade; em vez de demonstrar como a previsão do conquistador o levou a escolher o tempo e os meios convenientes, e como o seu poder superou todos os obstáculos.

20 — Memorável passagem de Sócrates, em obra de Platão, contra os filósofos demasiado materialistas.

Isto faz-me lembrar uma bela passagem de Sócrates, no *Fédon* de Platão, maravilhosamente consonante com as minhas opiniões sobre este ponto, e que parece ter sido feita propositalmente contra os nossos filósofos materialistas. Esta relação despertou-me o desejo de a traduzir, apesar de ser um pouco longa; talvez esta amostra proporcione a alguém a ocasião de partilhar connosco muitos outros belos e sólidos pensamentos que se encontram nos escritos do famoso autor. «Ouvi um dia, diz ele, alguém ler num livro de Anaxágoras, em que havia estas palavras: *que um ser inteligente foi a causa de todas as coisas, e que as dispôs e embelezou*. Isso agradou-me muito porque julgava que, se o mundo era efeito de uma inteligência, tudo seria feito da maneira mais perfeita possível. Por isso, pensava que quem quisesse explicar porque é que as coisas se engendram, morrem ou subsistem, deveria investigar o que conviria à perfeição de cada coisa. Assim, o homem consideraria em si, ou em qualquer outra coisa, apenas o melhor e o mais perfeito. Pois, o que conhecesse o mais perfeito facilmente julgaria por ele o que fosse imperfeito, já que a ciência, de um e de outro, é apenas uma. Considerando tudo isto, rejubilava por ter encontrado um mestre que me poderia ensinar as razões

das coisas: por exemplo, se a terra é antes redonda do que chata, e porque é melhor que assim seja mais do que de outro modo. Além disso, esperava que, ao dizer que a terra está ou não no meio do universo, ele me explicasse porque é que isso era o mais conveniente. E que me dissesse outro tanto do Sol, da Lua, das estrelas e dos seus movimentos. E que, enfim, depois de me ter mostrado o que era mais conveniente para cada coisa em particular, me mostraria o que seria o melhor em geral. Cheio desta esperança, tomei e percorri os livros de Anaxágoras com grande prontidão; mas encontrei-me bem longe da minha expectativa, porque me surpreendi ao ver que ele não se servia em nada dessa inteligência governadora que tinha posto antes, que não falava mais do ornamento nem da perfeição das coisas, e que introduzia certas matérias etéreas pouco verosímeis. No que fazia como aquele que, tendo dito que Sócrates faz as coisas com inteligência e vindo, depois, a explicar em particular as causas das suas acções, dissesse que ele está aqui sentado porque tem um corpo composto de ossos, carne e nervos, que os ossos são sólidos mas têm intervalos ou junções, que os nervos podem estar tensos ou relaxados, que, por isso, o corpo é flexível e, enfim, que estou sentado. Ou se, ao querer explicar esta conversa, tivesse recorrido ao ar, aos órgãos da voz, do ouvido e coisas semelhantes, esquecendo, todavia, as verdadeiras causas, a saber: que os Atenienses pensaram que era melhor condenar-me do que absolver-me, e que eu julguei ser melhor permanecer aqui sentado do que fugir. Porque, na verdade, sem isso, há muito tempo que estes nervos e estes ossos estariam na companhia dos Beócios e dos Megáricos, se não achasse que é mais justo e mais honesto aceitar a pena que a pátria me quer impor do que viver noutro lado, vagabundo e exilado. Eis porque não é razoável chamar causas a estes ossos nem a estes nervos e seus movimentos. É verdade que teria razão quem dissesse que não poderia fazer tudo isto sem ossos e sem nervos, mas uma coisa é a verdadeira causa, e outra, o que é simplesmente uma condição sem a qual a causa não poderia ser causa. Os que dizem somente, por exemplo, que o movimento dos corpos à volta sustenta a terra onde ela está, esquecem que

o poder divino dispõe tudo da mais bela maneira, e não compreendem que é o bem e o belo que unem, formam e mantêm o mundo.» Até aqui Sócrates, porque o que se segue em Platão, das ideias e das formas, não é menos excelente, mas é um pouco mais difícil (87).

21 — Se as regras mecânicas dependessem somente da geometria sem a metafísica, os fenómenos seriam muito diferentes.

Uma vez que se reconheceu sempre a sabedoria de Deus no pormenor da estrutura mecânica de alguns corpos particulares, importa que ela se mostre também na economia geral do mundo e na constituição das leis da natureza. E isto é tão certo que se observam os desígnios dessa sabedoria nas leis do movimento em geral. Pois, se houvesse nos corpos unicamente uma massa extensa e no movimento apenas a mudança de lugar, e se tudo houvesse e pudesse deduzir-se destas definições só por uma necessidade geométrica, seguir-se-ia daí, como demonstrei noutro lugar, que o corpo mais pequeno daria ao maior que estivesse em repouso e que com ele cho-

(87) Apela para o testemunho de Platão a fim de demonstrar a necessidade do recurso à ideia de finalidade. Com efeito, na passagem transcrita, Sócrates enche-se de esperanças ao tomar conhecimento da doutrina de Anaxágoras, que explicava a origem das coisas pela acção de uma Inteligência, o *Nous*. Mas, logo ficou decepcionado porque Anaxágoras, de seguida, apenas invocará a causalidade mecânica para explicar as coisas, esquecendo a causalidade final. (Cf. *Fédon* 97 b-99 c).

Esta passagem foi várias vezes utilizada por Leibniz, mas, no manuscrito inicial do *Discurso*, apenas existia esta nota: «inserir a passagem do *Fédon* de Platão em que Sócrates escarnece de Anaxágoras que introduz o espírito e não se serve dele». O texto finalmente aqui inserido é uma tradução muito livre de Leibniz, e encontra-se no opúsculo: «Há duas seitas de naturalistas.»

casse, a mesma velocidade que tem, sem perder o que quer que fosse da sua: haveria que admitir uma quantidade de outras regras semelhantes, inteiramente contrárias à formação de um sistema. Mas, o decreto da sabedoria divina de conservar sempre a mesma força e a mesma direcção em suma, providenciou a tal (88). Parece-me até que muitos efeitos da natureza se podem demonstrar duplamente, pela consideração da causa eficiente e, ainda, à parte pela consideração da causa final, servindo-se, por exemplo, do decreto de Deus de produzir sempre o seu efeito pelas vias mais simples e mais determinadas, como já mostrei noutro lado, ao explicar as regras da catóptrica e da dióptrica, e ainda voltarei a falar disso (89).

(88) Serve o presente artigo para precisar com exemplos a sua tese sobre a necessidade do recurso às causas finais em física. O primeiro exemplo é o das «leis do movimento em geral». Se este se explicasse como o fazia Descartes, o principal visado nesta exposição, então ter-se-iam de admitir regras «muito contrárias à formação de um sistema», isto é, leis contrárias à realidade, como, por exemplo, a de que um corpo ao entrar em choque com um outro lhe comunicaria velocidade sem nada perder da sua. Mas há que contar com a conservação da força e da direcção dos corpos para entender o equilíbrio do mundo.

(89) O segundo exemplo diz respeito às leis da catóptrica (estudo da reflexão dos espelhos) e da dióptrica (estudo da refração nas lentes). Todas essas leis se deduzem do princípio metafísico de que Deus «produz sempre o seu efeito pelas vias mais fáceis e determinadas», o que leva a ver nelas uma finalidade.

— As palavras: «e mais determinadas» e «e ainda voltarei a falar disso» foram acrescentadas posteriormente (cf. § 22).

22 — Conciliação das duas vias, a das causas finais e a das eficientes, para satisfazer tanto aos que explicam a natureza mecanicamente como aos que recorrem a naturezas incorpóreas.

É conveniente fazer esta observação para conciliar os que esperam explicar mecanicamente a formação da primeira textura de um animal e de toda a máquina das suas partes, com os que encontram as razões desta mesma estrutura nas causas finais. Uma e outra explicação é boa, uma e outra pode ser útil, não somente para admirar o artifício do grande artífice, mas ainda para descobrir algo de útil na física e na medicina⁽⁹⁰⁾. E os autores que seguem estas vias diferentes não se deveriam maltratar. Pois, vejo que os que teimam em explicar a beleza da divina anatomia se riem dos que imaginam que um movimento de certos líquidos, que parece fortuito, conseguiu produzir uma tão bela variedade de membros, e tratam estas pessoas de temerárias e profanas. E estes, ao contrário, tratam os primeiros de simples e supersticiosos, semelhantes àqueles antigos que tomavam os físicos por ímpios quando sustentavam que não é Júpiter quem troveja mas, antes, alguma matéria que se encontra nas nuvens. O melhor seria juntar uma e outra consideração, porque, se é permitido utilizar uma fraca comparação, reconheço e exalto a habilidade de um artífice, não só ao mostrar quais os desígnios que teve ao fazer as peças da sua máquina, mas ainda ao explicar os instrumentos de que se serviu para construir cada peça, sobretudo quando estes instrumentos são simples e engenhosamente inventados. E Deus é um artesão suficientemente hábil para produzir ainda uma máquina mil vezes mais engenhosa do que a do nosso corpo, servindo-se apenas de alguns líquidos bastante simples, formados expressamente, de modo a que simplesmente falem as leis ordinárias da natureza, para

(90) Apesar do que anteriormente se disse, não deve esquecer-se a importância das causas eficientes. E este cuidado leva à conciliação dos adeptos das duas tradições diferentes.

os dispor como convém e se produzir um efeito tão admirável; mas também é certo que tal não aconteceria se Deus não fosse o autor da natureza. Todavia, acho que a via das causas eficientes, que é efectivamente mais profunda e, de certo modo, mais imediata e *a priori*, é, em compensação⁽⁹¹⁾, bastante difícil, quando se chega ao pormenor, e creio que os nossos filósofos estão ainda, na maioria das vezes, muito longe dela. Mas a via das causas finais é mais fácil e não deixa de servir com frequência para adivinhar importantes e úteis verdades, que se teriam de procurar durante muito tempo, por outro método mais físico e de que a anatomia pode fornecer exemplos consideráveis⁽⁹²⁾. Por isso, penso que Snellius, o primeiro a descobrir as regras da refacção, teria levado muito tempo a encontrá-las se tivesse querido investigar primeiramente como se forma a luz. Mas seguiu, aparentemente, o método utilizado pelos antigos para a catóptrica, que é, com efeito, mediante as causas finais. Pois, ao procurar a via mais fácil para conduzir um raio de um ponto dado a outro ponto dado, pela reflexão de um plano determinado (supondo que é este o desígnio da natureza), encontraram a igualdade dos ângulos de incidência e de reflexão, como se pode ver num pequeno tratado de Heliodoro de Larissa e noutros lugares⁽⁹³⁾. Isto foi aplicado mais enge-

(91) A parte: «efectivamente mais profunda... em compensação» foi acrescentada posteriormente.

(92) As palavras: «c úteis», «mais físico» foram ulteriormente acrescentadas.

(93) Snellius, foi professor de matemática na Universidade de Leyde. Num seu estudo sobre a refacção, enunciou pela primeira vez, em 1618, a lei dos senos. Leibniz julga que Snellius, na sua investigação, não fez mais do que aplicar à refacção (dióptrica) o princípio da simplicidade usado pelos antigos, como, por exemplo, Heliodoro de Larissa (séc. III), no estudo da reflexão (catóptrica). Este princípio defende que a luz vai de um ponto a outro pela via mais curta; daí que, na reflexão, o ângulo de incidência seja igual ao ângulo de reflexão. A lei de Snellius refere-se à refacção e estabelece que a relação entre o seno do ângulo de incidência

nhosamente à refração por Snellius, segundo creio, e depois (embora sem nada saber dele), por Fermat (94). Pois, quando os raios observam nos mesmos meios a mesma proporção dos senos, que é também a das resistências dos meios, descobre-se que é a via mais fácil ou, pelo menos, a mais determinada para passar (95) de um ponto dado num meio a outro ponto dado noutra meio. E falta muito para que a demonstração deste mesmo teorema, que Descartes quis fazer pela via das causas eficientes (96), seja boa. Pode, pelo menos, suspeitar-se de que ele nunca a teria encontrado por essa via se não tivesse sido informado, na Holanda, da descoberta de Snellius (97).

23 — Para voltar às substâncias imateriais, explica-se como Deus age sobre o entendimento dos espíritos, e se se tem sempre a ideia do que se pensa.

Achei conveniente insistir um pouco nestas considerações das causas finais, das naturezas incorpóreas e de uma

e o seno do ângulo de refração é constante, o que leva, mais uma vez, a sublinhar a grande importância da simplicidade das vias em física, para a compreensão das causas finais.

(94) Fermat, matemático francês que manteve muitas relações com Descartes, e fez importantes descobertas matemáticas, morreu em 1665.

(95) Leibniz tinha escrito na primeira redacção: «Pois, quando os raios observam a mesma proporção que os senos, verifica-se que é a via mais fácil para passar...»

(96) As palavras: «pela via das causas eficientes» foram acrescentadas posteriormente.

(97) Descartes chegou mesmo a ser acusado de plágio em 1662, por Isaac Yossius. Críticos mais recentes demonstram que Descartes já tinha descoberto as leis da refração antes de tomar conhecimento da obra de Snellius. (Cf. Gaston Milhaud, *Descartes Savant*, Paris, Alcan 1921).

causa inteligente com relação aos corpos, para dar a conhecer o seu uso até na física e nas matemáticas, a fim de purgar, por um lado, a filosofia mecânica da profanidade que se lhe atribui e, por outro, de elevar o espírito dos nossos filósofos das considerações materiais às meditações mais nobres. Agora, virá a propósito voltar dos corpos às naturezas imateriais e particularmente aos espíritos, e dizer alguma coisa do modo de que Deus se serve para os esclarecer e sobre eles agir, e onde há também, indubitavelmente, certas leis da natureza, de que mais amplamente poderei falar noutra lugar (98). Por agora, bastará abordar algo destas ideias, se vemos todas as coisas em Deus, e como Deus é a nossa luz. Ora, virá a propósito lembrar que o mau uso das ideias dá ocasião a vários erros. Pois, quando se raciocina acerca de alguma coisa, imaginamos ter uma ideia dessa coisa, e este é o fundamento sobre o qual alguns filósofos antigos e modernos construíram uma certa demonstração de Deus, que é muito imperfeita (99). Pois, dizem eles, é preciso que eu tenha uma ideia de Deus ou de um ser perfeito, já que nele penso, e não se poderia pensar sem uma ideia; ora, a ideia deste ser encerra todas as perfeições, e a existência é uma delas; por consequência, existe (100). Mas, como pensamos muitas vezes em quime-

(98) Inicia-se neste artigo a 4.ª parte do *Discurso*, que vai até ao artigo 33. O seu objectivo é o estudo das substâncias imateriais e da sua relação com Deus. Há duas vias para esta relação, a do entendimento (§ 23-29) e a da vontade (§ 30-31).

(99) Começa pelo estudo da natureza das ideias, e por alertar para a necessidade da sua análise, mesmo quando as julgamos claras, a fim de que se não caia em contradição. (Cf. Carta XI a Arnauld).

— As palavras: «antigos e modernos» foram acrescentadas posteriormente.

(100) Apresenta de forma resumida o argumento da prova ontológica de S. Anselmo e, mais tarde, retomado por Descartes (*Discurso do Método*, IV; *Meditações*, V; *Princípios da Filosofia* I, § 14). Kant, a quem se deve a designação, e Hegel, voltarão a tratar dele.

ras impossíveis, por exemplo, no último grau da velocidade, no maior dos números, no encontro da concóide com a sua base ou regra, esse raciocínio não basta. É, portanto, neste sentido que se pode dizer que há ideias verdadeiras e falsas, conforme a coisa de que se trata é possível ou não. E alguém pode orgulhar-se de ter uma ideia da coisa quando estiver seguro da sua possibilidade. Assim, o argumento anterior prova, ao menos, que Deus existe necessariamente, se é possível. O que é, com efeito, um excelente privilégio da natureza divina não necessitar mais do que da sua possibilidade ou essência para existir actualmente, e isto é o que se chama *ens a se* (101).

24 — O que é um conhecimento claro ou obscuro, distinto ou confuso, adequado e intuitivo ou supositivo; definição nominal, real, causal, essencial.

Para melhor entender a natureza das ideias, há que abordar algo sobre a variedade dos conhecimentos (102). Quando posso reconhecer uma coisa entre outras, sem poder dizer em que consistem as suas diferenças ou propriedades, o conhecimento é *confuso*. Assim conhecemos por vezes *claramente*, sem de

(101) Para Leibniz, o argumento da prova ontológica é incompleto. Antes de mais, haveria que provar a possibilidade de Deus. Entenda-se, a possibilidade lógica ou ausência de contradição interna. Na *Monadologia*, tese 45 diz: «Só Deus (ou o ser necessário) tem este privilégio, que é necessário que ele exista, se é possível. E como nada pode impedir a possibilidade daquilo que não encerra quaisquer limites, negação e, por consequência, contradição, isso apenas é o suficiente para conceber a existência de Deus *a priori*.» Portanto, Deus é possível, por isso existe. (Cf. Carta XI a Arnauld).

(102) As ideias e as definições elaboradas pelo entendimento não têm o mesmo tipo de precisão, pelo que é necessário distingui-las. É a essa distinção que se procede neste artigo.

modo algum duvidar, se um poema ou até um quadro está bem ou mal feito, porque há um *não sei quê* que nos satisfaz ou nos choca. Quando, porém, posso explicar as notas que tenho, o conhecimento chama-se *distinto* (103). É assim o conhecimento de um contrastador, que distingue o verdadeiro do falso ouro, por meio de certas provas ou marcas que fazem a definição do ouro. Mas o conhecimento distinto tem graus porque, ordinariamente, as noções que entram na definição necessitariam também de definição e só se conhecem confusamente. Mas quando tudo o que entra numa definição ou conhecimento distinto é conhecido distintamente, até às noções primitivas, chamo *adequado* a este conhecimento. E quando o meu espírito compreende ao mesmo tempo e distintamente todos os ingredientes primitivos de uma noção, tem dela um conhecimento *intuitivo*, que é muito raro, pois a maioria dos conhecimentos humanos são só confusos ou *supositivos* (104). Convém ainda discernir as definições nominais e as reais. Falo de *definição nominal*, quando ainda se pode duvidar se a noção definida é possível, como, por exemplo, se digo que uma espiral sem fim é uma linha sólida cujas partes são congruentes ou podem incidir uma na

(103) Nos «*Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*» (Liv. II, cap. XXIX), Leibniz opõe a ideia obscura à ideia clara, e a ideia confusa à ideia distinta.

— As palavras: «claramente, sem de modo algum duvidar» foram acrescentadas posteriormente.

(104) Leibniz considera possível decompor sempre uma ideia nos seus termos mais simples através de uma análise lógica. Só compreendendo estes termos é que a ideia estará perfeitamente definida. Em Descartes, pelo contrário, a presença intuitiva e subjectiva da ideia no sujeito pensante era o suficiente para a tornar clara e distinta.

— As palavras: «compreende ao mesmo tempo e distintamente» substituíram as seguintes, da primeira redacção: «compreende ao mesmo tempo toda esta análise de uma noção».

outra (105); quem não conhece o que é uma espiral sem fim poderá duvidar se uma tal linha é possível, embora, com efeito, esta seja uma propriedade recíproca da espiral sem fim (106) pois as outras linhas cujas partes são congruentes (que são apenas a circunferência do círculo e a linha recta) são planas, isto é, podem descrever-se *in plano*. Isto faz ver que toda a propriedade recíproca pode servir para uma definição nominal; mas quando a propriedade dá a conhecer a possibilidade da coisa, torna a definição real; e enquanto se tiver apenas uma definição nominal, não se poderão assegurar as consequências que daí se tiram, porque, se ela encobrir alguma contradição ou impossibilidade, poder-se-ão tirar conclusões opostas. Eis porque as verdades não dependem dos nomes, e não são arbitrárias, como julgaram alguns dos novos filósofos (107). De resto, há ainda muita diferença entre as espécies de definições reais porque, quando a possibilidade se prova só pela experiência, como na definição de mercúrio, cuja possibilidade se conhece porque se sabe que um tal corpo existe efectivamente e que é um fluido extremamente pesado e, todavia, bastante volátil, a definição é só real e nada mais (108); mas quando a prova da possibilidade se faz *a priori*, a definição é então real e *causal* (109), como quando ela contém a geração possível da coisa; e quando leva a análise ao extremo, até às noções primitivas, sem nada supor que tenha necessidade de prova *a priori* da sua possibilidade, a definição é perfeita ou *essencial*.

(105) As palavras: «ou podem incidir uma na outra» foram acrescentadas posteriormente.

(106) A parte: «pois, as outras linhas... descrever-se *in plano*» foi acrescentada posteriormente.

(107) Alusão a Hobbes (1588-1679) e ao seu nominalismo sintetizado na célebre expressão: «A verdade reside na palavra e não na coisa.»

(108) Em lugar de: «como na definição de mercúrio... só real e nada mais», na primeira redacção estava: «na definição de ouro, ela é ainda muito imperfeita».

25 — Em que caso o nosso conhecimento se une à contemplação da ideia.

Ora, é manifesto que não temos nenhuma ideia de uma noção quando ela é impossível. E quando o conhecimento é apenas *supositivo*, ainda que tivéssemos a ideia, não a contemplamos, pois uma tal noção só se conhece do mesmo modo que as noções ocultamente impossíveis; e, se é possível, não se sabe por este modo de conhecer (110). Por exemplo, quando penso em mil ou num quilógono, faço-o muitas vezes sem contemplar a sua ideia (como quando digo que mil é dez vezes cem), sem me preocupar com pensar o que é 10 e 100, porque *suponho* sabê-lo, e não creio ter necessidade agora de me deter para o pensar. Assim, poderá muito bem acontecer, como muitas vezes efectivamente acontece, que me engane a respeito de uma noção que suponho ou julgo compreender, embora na verdade ela seja impossível ou, pelo menos, incompatível com as outras a que a reúne (111); e quer me engane ou não, esse modo supositivo de conhecer permanece o mesmo. Por conseguinte, só quando o nosso conhecimento é *claro* nas noções confusas, ou *intuitivo* nas distintas, é que vemos a sua ideia inteira (112).

26 — Que temos em nós todas as ideias; e da remiscência de Platão.

Para compreender bem o que é a ideia, é preciso prevenir um equívoco, porque muitos tomam a ideia pela forma ou

(109) As palavras: «da possibilidade» e «real e» foram acrescentadas posteriormente.

(110) A parte da frase: «e se é possível... conhecer» foi acrescentada posteriormente.

(111) A parte da frase: «ou, pelo menos, incompatível... a reúne» foi ulteriormente acrescentada.

(112) Só as ideias claras e intuitivas dão um conhecimento inteiro através da contemplação.

diferença dos nossos pensamentos, e deste modo só temos a ideia no espírito enquanto nela pensamos; e todas as vezes que nela de novo pensamos, temos outras ideias da mesma coisa, ainda que semelhantes às precedentes (113). Mas, parece que outros tomam a ideia por um objecto immediato do pensamento ou por alguma forma permanente, que se mantém quando a não contemplamos. E, com efeito, a nossa alma tem sempre em si a qualidade de se representar qualquer natureza ou forma que seja, quando se apresenta a ocasião de nela pensar. E creio que esta qualidade da nossa alma, enquanto exprime alguma natureza, forma ou essência, é propriamente a ideia da coisa que está em nós, e que está sempre em nós, quer nela pensemos ou não. Pois, a nossa alma exprime Deus e o universo, e todas as essências bem como todas as existências. Isto harmoniza-se com os meus princípios porque, naturalmente, nada nos entra no espírito a partir de fora, e é um mau hábito pensar como se a nossa alma recebesse algumas espécies mensageiras e como se tivesse portas e janelas (114). Temos no espírito todas essas formas, e inclusive desde sempre, porque o espírito exprime sempre todos os seus pensamentos futuros, e pensa já confusamente em tudo o que virá a pensar alguma

(113) A parte: «e todas... precedentes» foi acrescentada posteriormente.

(114) Nos artigos anteriores, estudou-se a natureza das ideias. Agora, nos artigos 26-29, estuda-se a sua origem.

Neste artigo, Leibniz começou por provar que todas as ideias são inatas. Para isso distinguiu, na sequência das polémicas entre Malebranche e Arnauld, dois pontos de vista: o dos que fazem da «ideia» uma mera representação do pensamento ou «forma», e o dos que dela fazem uma realidade permanente «quer pensemos nela ou não», portanto, inata. Esta segunda visão seria a que estaria «de acordo» com os seus princípios, bem contrários ao empirismo. (Cf. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, Livro I; *Monadologia* § 7).

vez distintamente (115). E nada nos poderia ser ensinado de que não tenhamos já no espírito a ideia, que é como que a matéria de que se forma este pensamento. Foi o que Platão considerou excelentemente quando expôs a sua reminiscência, que tem muita solidez, contanto que a compreendamos bem, a purguemos do erro da preexistência, e que não se imagine que a alma deve já ter sabido e pensado distintamente noutra tempo, o que ela apreende e pensa agora (116). Também confirmou a sua opinião mediante uma bela experiência, apresentando um jovem a quem leva insensivelmente até verdades muito difíceis da geometria acerca dos incomensuráveis, sem lhe ensinar nada, apenas fazendo perguntas por ordem e a propósito. O que prova que a nossa alma sabe tudo isso virtualmente e apenas tem necessidade de *animadversão* para conhecer as verdades, e que, por conseguinte, tem ao menos as ideias de que dependem estas verdades (117). Pode até dizer-se que possui já essas verdades, quando se tomam como relações das ideias.

(115) A parte: «e pensa já... distintamente» foi acrescentada posteriormente.

(116) A parte: «e que não se imagine... agora» foi ulteriormente acrescentada.

(116) Segundo Leibniz, a reminiscência platónica, uma vez posta de parte a teoria da preexistência da alma, exprime maravilhosamente o inatismo e o realismo das ideias.

— Veja-se Platão: *Ménon* 80d-86c; *Fédon* 72e-77a.

(117) Se não há um conhecimento actual há, pelo menos, um conhecimento virtual das ideias inatas. A partir daí, o que a alma necessita é de «animadversão», ou seja, uma aplicação cuidadosa do espírito sobre si mesmo «para conhecer as verdades».

27 — Como pode a nossa alma ser comparada a tabuinhas vazias, e como as nossas noções vêm dos sentidos.

Aristóteles preferiu comparar a nossa alma a tabuinhas ainda vazias onde há lugar para escrever, e defendeu que nada há no nosso intelecto que não venha dos sentidos (118). Isto está mais de acordo com as noções populares, como é uso de Aristóteles, enquanto Platão vai mais ao fundo. Todavia, estas espécies de doxologias ou praticologias podem admitir-se no uso ordinário, mais ou menos como vemos que os que seguem Copérnico não deixam de dizer que o Sol se levanta e se põe. Creio mesmo que se lhes pode dar, muitas vezes, um bom sentido, segundo o qual nada têm de falsas, como já indiquei de que modo se pode dizer com verdade que as substâncias particulares actuam umas sobre as outras; e, neste mesmo sentido, pode dizer-se também que recebemos conhecimentos do exterior, pelo ministério dos sentidos, porque algumas coisas exteriores contêm ou exprimem mais particularmente as razões que determinam a nossa alma a certos pensamentos (119). Mas quando se trata da exactidão das verdades metafísicas, é importante reconhecer a extensão e a independência da nossa alma que vai infinitamente mais longe do que pensa o vulgo embora, no uso ordinário da vida, se lhe atribua apenas aquilo que se adverte mais manifestamente, e o que nos pertence de modo mais particular,

(118) Cf. Aristóteles, *De Anima*, Livro III, Cap. IV, 430a.

— A parte: «e defendeu... sentidos» foi acrescentada posteriormente.

(119) Assim como os adeptos de Copérnico continuam, apesar de tudo, a dizer na linguagem vulgar que o Sol se põe e se levanta, também se podem aceitar, dentro desse tipo de linguagem, as afirmações dos empiristas.

— A parte: «porque algumas coisas... certos pensamentos» foi ulteriormente acrescentada.

porque de nada serve ir mais longe (120). Seria bom, todavia, escolher termos adequados a um e outro sentido, a fim de evitar o equívoco. Assim, essas expressões que estão na nossa alma, quer se concebam ou não, podem chamar-se *ideias*; mas, as que se concebem ou formam, podem chamar-se *noções*, *conceitos* (121). Seja qual for, porém, o sentido que se lhe der, é sempre falso dizer que todas as noções nos vêm dos sentidos chamados exteriores, pois as que tenho de mim e dos meus pensamentos e, por consequência, do ser, da substância, da acção, da identidade e de muitas outras, vêm de uma experiência interna (122).

28 — Só Deus é o objecto imediato das nossas percepções, que existe fora de nós, e só ele é a nossa luz.

No rigor da verdade metafísica, não há nenhuma causa externa que actue sobre nós, excepto unicamente Deus, e só ele a nós se comunica imediatamente, em virtude da nossa dependência contínua (123). Donde se segue que não há

(120) «Mas quando se trata da exactidão das verdades metafísicas», esse tipo de linguagem já não serve, porque ignora a «extensão e a independência da nossa alma», que, dependendo apenas de Deus, tira de si própria tudo o que necessita, sem depender de outra substância. Temos aqui uma nova defesa bem clara do inatismo das ideias. (Cf. § 14).

(121) A alma é uma expressão do universo e, por isso, contêm todas as expressões ou ideias, tenhamos ou não consciência delas. Essas expressões, uma vez concebidas, isto é, tornadas conhecimento actual, passam a ser conceitos ou noções.

— Todo este período foi acrescentado posteriormente.

(122) As palavras: «da identidade, e de muitas outras» foram ulteriormente acrescentadas.

(123) O conhecimento deve-se à acção de Deus. É ele que esclarece o nosso espírito e é dele que depende toda a substância.

nenhum outro objecto externo que afecte a nossa alma e que excite imediatamente a nossa percepção. Além disso, só temos na nossa alma as ideias de todas as coisas em virtude da acção contínua de Deus sobre nós, isto é, porque todo o efeito exprime a sua causa, e assim a essência da nossa alma é uma certa expressão, imitação ou imagem da essência, pensamento e vontade divina e de todas as ideias que aí estão compreendidas. Pode, pois, dizer-se que só Deus é o nosso objecto imediato fora de nós, e que por ele vemos todas as coisas; por exemplo, quando vemos o Sol e os astros. É Deus quem nos deu e nos conserva as suas ideias e quem nos determina a pensar nelas efectivamente, pelo seu concurso ordinário (124) no tempo em que os nossos sentidos estão dispostos de certo modo, segundo as leis que ele estabeleceu. Deus é o sol e a luz das almas, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum* (125); não é só de hoje esta opinião. Depois da Sagrada Escritura e dos Padres, que estiveram sempre mais do lado de Platão do que de Aristóteles, recordo-me de ter observado noutra ocasião que, no tempo dos escolásticos, vários acreditaram que Deus é a luz da alma e, segundo o seu modo de falar, *intellectus agens animae rationalis* (126). Os averroístas deram-lhe um mau sentido, mas outros, entre os quais creio que se contava Guilherme de Saint-Amour, e vários teólo-

(124) Cada substância individual só tem Deus como realidade externa.

— As palavras: «pelo seu concurso ordinário» foram acrescentadas posteriormente.

(125) «A luz que ilumina todo o homem que vem a este Mundo» (Prólogo do *Evangelho de S. João*, I, 9).

(126) «O intellecto agente da alma racional», fórmula da filosofia escolástica que recupera a distinção aristotélica de intellecto agente e intellecto passivo, sendo este esclarecido por aquele. (*De Anima*, III, cap. IV-V).

gos místicos, entenderam-no de um modo digno de Deus e capaz de elevar a alma à consciência do seu bem (127).

29 — Todavia, pensamos com as nossas próprias ideias e não com as de Deus.

Não sou, porém, da opinião de alguns hábeis filósofos, que parecem sustentar que as nossas próprias ideias estão em Deus, e de modo nenhum em nós (128). Isto, quanto a mim, deve-se a eles não terem ainda considerado suficientemente o que acabámos de explicar aqui, acerca das substâncias, nem toda a extensão e independência da nossa alma, que faz que encerre tudo o que lhe acontece e que expresse Deus e, com ele, todos os entes actuais e possíveis, como um efeito exprime a sua causa (129). Além disso, é uma coisa inconcebí-

(127) Segundo Averróis, os dois intellectos seriam separados. O intellecto agente seria divino, único, universal e partilhado em parcelas por cada homem. Só ele seria imortal, comprometendo desse modo a imortalidade da alma pessoal. Nessa linha seguiram os averroístas latinos como Sigério de Brabante. Para os escolásticos católicos, era inadmissível uma tal tese; entre estes, refere Leibniz um professor da Universidade de Paris por volta de 1250, Guilherme de Saint-Amour.

(128) Apesar de explicado por uma acção de Deus que esclarece o espírito, o conhecimento não consiste na *visão em Deus*, como pretendia Malebranche. Para este autor, com efeito, as ideias não se produziam em nós nem eram em nós dispostas por Deus, mas permaneciam em Deus como arquétipos das coisas (retoma S. Agostinho), «o espírito pode ver em Deus as obras de Deus» (*Recherche*, Liv. III, parte II, Cap. VI).

(129) Uma teoria da substância, que encerra em si tudo o que lhe há-de acontecer, não pode deixar de conceber que as ideias estão contidas e são produzidas dentro de si mesma.

— No lugar de «que expresse a Deus» estava, na primeira redacção, «que expresse a natureza de Deus».

vel que eu pense com as ideias de outro. É necessário que a alma seja realmente afectada de um certo modo quando pensa em algo, e tem de haver nela de antemão, não só a potência passiva de ser afectada assim, a qual está já totalmente determinada, mas ainda uma potência activa, em virtude da qual sempre houve, na sua natureza, sinais da futura produção desse pensamento e disposições para o produzir no seu tempo (130). E tudo isto envolve já a ideia compreendida nesse pensamento (131).

30 — **Como Deus inclina a nossa alma sem a obrigar; que não se tem o direito de se queixar; que não há que perguntar porque é que Judas peca, mas somente porque é que Judas, o pecador, é admitido à existência, de preferência a algumas outras pessoas possíveis. Da imperfeição original antes do pecado, e dos graus da graça.**

No que se refere à acção de Deus sobre a vontade humana, há muitas considerações bastante difíceis, que seria longo seguir aqui. Não obstante, eis o que se pode dizer em grandes traços. Deus, ao prestar o seu concurso às nossas acções ordinárias, não faz mais do que seguir as leis que estabeleceu, isto é, conserva e produz continuamente o nosso ser, de modo que os pensamentos nos cheguem espontânea ou livremente na ordem que a noção da nossa substância individual traz consigo, e em que se poderiam prever desde toda a eterni-

(130) Em toda a substância e, por isso mesmo, na alma, tem de haver uma potência passiva, o que faz ter ideias; mas tem de haver também uma potência activa que explicita todas as ideias implícitas nessa mesma substância. Note-se, no entanto, que Deus foi o criador da substância e de tudo o que lhe é implícito.

Leibniz criticou ainda a teoria da visão em Deus noutras obras.

(131) A parte: «E tudo isto... pensamento» foi acrescentada posteriormente.

dade (132). Além disso, em virtude do decreto que ele estabeleceu, de que a vontade tenderia sempre para o bem aparente, exprimindo ou imitando a vontade de Deus sob certos aspectos particulares, a respeito dos quais esse bem aparente tem sempre algo de verdadeiro, determina a nossa vontade à escolha do que parece o melhor, sem, no entanto, a coagir (133). Pois, falando de modo absoluto, ela está na indiferença, enquanto se opõe à necessidade, e pode agir de outro modo ou suspender totalmente a sua acção, sendo e permanecendo possíveis um e outro partido (134). Depende, pois, da alma o precaver-se contra as surpresas das aparências mediante uma firme vontade de reflectir e de não agir nem julgar, em certas ocasiões, senão depois de ter deliberado muito maduramente (135). Todavia, é verdade, e até seguro, desde toda a

(132) Leibniz, neste artigo e no seguinte, debruça-se sobre a problemática da vontade humana e da sua relação com Deus. Ao abordar o assunto em traços gerais, começa por mostrar que qualquer substância contém em si o princípio da sua acção, já que encerra tudo quanto lhe vier a acontecer. (Cf. § 8).

— A parte: «e em que se poderiam prever desde toda a eternidade» foi acrescentada posteriormente.

(133) A acção espontânea da substância dirige-se sem imposições exteriores para o bem (ainda que seja apenas bem aparente). Não faz mais do que explicitar o que já contém em si mesma por determinação — a razão suficiente que Deus previu e pré-ordenou e que Leibniz pretende distinguir da imposição ou necessidade. (Cf. § 15 e *Ensaio de Teodiceia*, I § 52).

— As partes: «exprimindo ou imitando... algo de verdadeiro», «do que parece melhor», foram acrescentadas posteriormente.

(134) A parte: «enquanto se opõe... a sua acção» foi mais tarde acrescentada.

(135) Leibniz adianta, contra objecções possíveis, que a determinação da substância e, portanto, da alma, não deixa de exigir esforço e reflexão antes da acção; já que não sabemos qual o sentido dessa determinação, temos de agir como se tudo dependesse de nós.

eternidade, que nenhuma alma se servirá deste poder numa tal circunstância. Quem pode evitá-lo, porém? E pode ela queixar-se a não ser de si mesma? Pois, todas estas queixas após o facto são injustas, como teriam sido injustas antes do facto. Ora, esta alma, um pouco antes de pecar, poderia queixar-se de Deus como se ele a determinasse ao pecado? Sendo as determinações de Deus nestas matérias coisas que não se podem prever, donde sabe ela que está determinada a pecar, senão quando já peca efectivamente? Trata-se apenas de não querer, e Deus não poderia propor uma condição mais fácil e mais justa. Assim, todos os juízes, sem procurar razões que levaram um homem a ter uma má vontade, se detêm apenas para considerar o quanto esta vontade é má⁽¹³⁶⁾. Mas, porventura é seguro, desde toda a eternidade, que eu pecarei? Respondei a vós mesmos: talvez não; e sem pensar no que não poderíeis conhecer e que vos não pode dar nenhuma luz, agi segundo o dever que conheceis. Mas, perguntará outrem, porque é que este homem cometerá seguramente este pecado?⁽¹³⁷⁾ A resposta é fácil: é que, de outro modo, não seria esse homem. Pois, Deus vê desde sempre que haverá um certo Judas, cuja ideia ou noção que Deus dele possui, contém essa futura acção livre. Resta a seguinte questão: porque é que um tal Judas, o traidor, que não é possível senão na ideia de Deus, existe actualmente? Mas, para esta questão, não há que esperar resposta neste mundo, a não ser que em geral se deve dizer que, visto Deus ter achado bem que ele existisse, não obstante o pecado que previa, este mal tem de ser compensado com acréscimos no universo, que Deus tirará dele um bem maior e que resultará, em suma, que esta série das coisas em que está compreendida a existência deste pecador, é a mais perfeita entre todos os outros modos

(136) A parte: «sem procurar... vontade é má» foi acrescentada posteriormente.

(137) Aqui, Leibniz antecipa-se a outra objecção, a daqueles que considerariam Deus como o responsável pelas faltas cometidas por uma alma, cujas acções são pré-determinadas por ele mesmo.

possíveis. Mas, explicar sempre a admirável economia desta escolha, isso não é possível enquanto formos viandantes neste mundo; é já bastante sabê-lo sem o compreender⁽¹³⁸⁾. E é esta a ocasião de reconhecer a *altitudinem divitiarum*⁽¹³⁹⁾, a profundidade e o abismo da divina sabedoria, sem procurar um pormenor que implica considerações infinitas. Vê-se bem, todavia, que Deus não é a causa do mal. Pois, não só após a perda da inocência dos homens se apoderou da alma o pecado original, como também antes havia uma limitação ou imperfeição original, conatural a todas as criaturas, que as torna capazes de pecar ou de errar. Assim, não há mais dificuldade a respeito dos supralapsários do que a respeito dos outros. E é a isto que se deve reduzir, quanto a mim, a opinião de S. Agostinho e de outros autores, de que a raiz do mal está no nada, isto é, na privação ou limitação das criaturas, que Deus remedia graciosamente mediante o grau de perfeição que lhe apraz conceder⁽¹⁴⁰⁾. Esta graça de Deus, seja ordi-

(138) A resposta é complexa e foi desenvolvida quer na correspondência com Arnould quer nos *Ensaio de Teodiceia*. Vejamos em linhas gerais:

- a) Deus é responsável por tudo o que está implicado na noção de um indivíduo.
- b) Mas essa responsabilidade diz respeito ao conjunto em que se inserem as noções e não a cada um em particular. Por isso, «esta série das coisas em que está compreendida a existência deste pecador (Judas), é a mais perfeita, dentre de todos os outros modos possíveis». (Cf. § 1-7).
- c) Deus responsabiliza-se pelo bem do conjunto, embora não crie obstáculos ao pecado. Assim sendo, Deus há-de tirar dividendos do pecado para bem do Universo, «tirá dele um bem maior».

(139) «Abismo das riquezas», cf. S. Paulo, *Carta aos Romanos*, XI, 33.

(140) O mal não vem apenas do pecado original pois, em si, toda a criatura, enquanto tal, é privada de ser. Neste sentido, Leibniz considera-se em consonância com S. Agostinho e outros teólogos

nária ou extraordinária, tem os seus graus e as suas medidas, é sempre eficaz em si mesma para produzir um certo efeito proporcionado e, além disso, é sempre suficiente, não apenas para nos preservar do pecado, mas ainda para produzir a salvação, supondo que o homem, pelo que lhe toca, colabora (141); mas não é sempre suficiente para superar as inclinações do homem, pois, de outro modo, já não estaria pegado a nada, e isso está só reservado à graça absolutamente eficaz, que é sempre vitoriosa, quer o seja por si mesma ou pela congruência das circunstâncias (142).

31 — Dos motivos da eleição, da fé prevista, da ciência média, do decreto absoluto, e que tudo se reduz à razão pela qual Deus preferiu a existência de uma determinada pessoa possível, cuja noção encerra uma tal série de graças e de acções livres; o que faz cessar, de uma vez, as dificuldades.

Finalmente, as graças de Deus são graças totalmente puras sobre as quais as criaturas não têm pretensão alguma; contudo,

(cf. *Confissões*, III, 7, 12 e VII, 16, 22). Também quanto aos «supralapsários», autores que, na linha de Calvino e de Zwinglio, defenderam a predestinação anterior ao pecado de Adão, Leibniz considera a questão resolvida.

— A longa passagem: «que os torna capazes de pecar... lhe apraz conceder» foi acrescentada posteriormente.

(141) As partes: «seja ordinária ou extraordinária» e «supondo... colabora». Foram acrescentadas posteriormente.

(142) A parte: «quer seja por si mesma ... circunstâncias» foi acrescentada posteriormente.

— A redacção primitiva do artigo acabava com a seguinte frase: «Enfim, as criaturas são devedoras a Deus das graças que lhes dá, mas não têm nenhum direito nem sobre as que ele lhes dá, nem sobre as que lhes não dá, de outro modo não seriam graças.»

como, para explicar a escolha que Deus faz ao dispensar estas graças, não basta recorrer à previsão absoluta ou condicional das acções futuras dos homens, também não é preciso imaginar decretos absolutos, que não tenham nenhum motivo razoável (143). No tocante à fé ou às boas obras previstas, é certo que Deus só elegeu aqueles cuja fé e caridade previa, *quos se fide donaturum praescivit*, mas de novo surge a questão, porque é que Deus dará a uns de preferência a outros a graça da fé ou das suas obras (144). E quanto a essa ciência de Deus, que é a previsão, não da fé e dos bons actos, mas da sua matéria e predisposição ou do que o homem, por seu lado, contribuirá para elas (já que certamente há diversidade por parte dos homens onde a há do lado da graça, e que, efectivamente, é necessário que o homem, embora tenha necessidade de ser estimulado para o bem e convertido, aja depois também) (145), parece a vários que se poderia dizer que Deus, ao ver o que

(143) A graça com que Deus vem em auxílio da vontade é totalmente gratuita e devida a razões que só ele conhece. Também quanto a isto está de acordo com os maiores teólogos católicos.

— As palavras «absoluta ou condicional» foram acrescentadas posteriormente.

(144) Segundo alguns teólogos (na sequência de Pelágio, séc. IV), Deus dá a graça àqueles cuja fé e boas obras ele prevê. Deus seria assim determinado a conceder a graça, tendo em conta a previsão futura das boas obras e da fé. A vontade humana teria nesta perspectiva uma certa iniciativa e independência, o que a levaria a fazer o bem e a possuir a fé por si própria. A graça viria apenas aperfeiçoá-la.

Leibniz não está de acordo. Segundo ele, Deus dá a graça «aos que previu fazer o dom da fé» (*quos se fide donaturum praescivit*). Mesmo o primeiro acto de fé ou as boas obras já são efeito da graça.

— A parte: «é certo que Deus... *praescivit*» foi acrescentada posteriormente.

(145) Nesta exigência de que o homem «aja depois também», Leibniz opõe-se a Lutero, para quem «só a fé» era exigida.

o homem faria sem a graça ou assistência extraordinária ou, pelo menos, o que ele fará da sua parte, abstraindo da graça, poderia resolver-se a dar a graça àqueles cujas disposições naturais fossem as melhores ou as menos imperfeitas e más. Mas, ainda que assim fosse, pode dizer-se que estas disposições naturais, enquanto são boas, são ainda efeito de uma graça, se bem que ordinária, pois Deus deu mais vantagens a uns do que a outros (146); e porque sabe bem que essas vantagens naturais que dá servirão de motivo à graça ou assistência extraordinária, segundo esta doutrina, não será verdade que, por fim, tudo se reduz inteiramente à sua misericórdia? Creio, pois (já que não sabemos quanto ou como Deus tem em conta as disposições naturais na dispensação da graça) (147), que o mais exacto e seguro é dizer, segundo os nossos princípios e como já observei, que é preciso que haja entre os possíveis a pessoa de Pedro ou de João, cuja noção ou ideia contém toda essa série de graças ordinárias e extraordinárias e todo o resto desses acontecimentos com as suas circunstâncias, e que agradeu a Deus escolhê-la entre uma infinidade de pessoas igualmente possíveis, para existir actualmente: após o que parece que nada mais há a questionar e que se desvanecem todas as dificuldades: pois, quanto a esta única e grande pergunta, porque é que Deus a quis escolher entre tantas outras pessoas possíveis, é preciso ser muito pouco razoável para se não contentar com as razões gerais que demos, cujo pormenor nos escapa. Assim, em lugar de recorrer a um decreto absoluto que, por ser sem razão é irrazoável, ou a razões que acabam por não resolver a dificuldade e têm necessidade de outras razões, o melhor será dizer, de acordo com S. Paulo, que há

(146) Segundo outros autores, em especial Luis de Molina, Deus daria a sua graça como condição necessária para a realização dos «futuríveis», isto é, de acções para as quais há predisposições naturais que Deus conhece pela «ciência média», mas que carecem de uma condição. Mas para Leibniz, estas predisposições são também efeito da graça de Deus.

(147) O parêntesis foi acrescentado posteriormente.

para isso certas grandes razões de sabedoria ou de congruência desconhecidas dos mortais e fundadas na ordem geral, cujo fim é a maior perfeição do universo, que Deus observou (148). Eis onde desembocam os motivos da glória de Deus e da manifestação da sua justiça, como também da sua misericórdia e, em geral, das suas perfeições e, por fim, essa imensa profundidade das riquezas, que arrebatava a alma do próprio S. Paulo (149).

32 — Utilidade destes princípios em matéria de piedade e de religião.

Além disso, parece que os pensamentos que acabámos de explicar e, em particular, o grande princípio da perfeição das operações de Deus e o da noção da substância, que encerra todos os seus acontecimentos com todas as suas circunstâncias, longe de prejudicar, servem para confirmar a religião, dissipar dificuldades muito grandes, inflamar as almas de um amor divino e elevar os espíritos ao conhecimento das substâncias incorpóreas, muito mais do que as hipóteses que até aqui vimos (150). Pois, vê-se muito claramente que todas as outras

(148) Concluindo, de acordo com S. Paulo (*Carta aos Romanos*, XI, 33 — cf. § 30): Deus concede a graça ao homem de uma forma absolutamente gratuita. Não o faz, porém, sem razões. A maior delas será a vontade de criar o melhor dos mundos (Cf. § 8-9 e 16).

(149) A parte: «essa imensa profundidade... S. Paulo» foi acrescentada posteriormente.

(150) Entramos, agora, na quinta parte do *Discurso* e que tem por objectivo analisar e demonstrar a união com Deus como último grau do aperfeiçoamento do mundo. Deste modo, o princípio da perfeição das obras de Deus e a noção da substância, tal como a descreveu Leibniz (cf. § 1-7, 8-9, 13-16), servem, segundo o seu ponto de vista, muito mais a religião do que outras filosofias.

— A parte: «e em particular... de um amor divino» foi acrescentada posteriormente.

substâncias dependem de Deus como os pensamentos emanam da nossa substância, que Deus é tudo em todos, e que está intimamente unido a todas as criaturas, à medida, no entanto, da sua perfeição⁽¹⁵¹⁾; que é apenas ele que as determina exteriormente pela sua influência e, se agir é determinar imediatamente, pode dizer-se neste sentido, na linguagem da metafísica, que só Deus age sobre mim e só ele me pode fazer bem ou mal⁽¹⁵²⁾, contribuindo as outras substâncias apenas na razão dessas determinações, devido a que Deus, ao tê-las a todas em consideração, reparte as suas bondades e obriga-as a acomodar-se entre si. De igual modo, só Deus faz a conexão e a comunicação das substâncias, e é por ele que os fenómenos de uns se encontram e se harmonizam com os de outros e, por conseguinte, há realidade nas nossas percepções⁽¹⁵³⁾. Na prática, porém, atribui-se a acção às razões particulares, no sentido que já acima expliquei, porque não é necessário mencionar sempre a causa universal nos casos particulares. Vê-se também que toda a substância tem uma perfeita espontaneidade (que se torna liberdade nas substâncias inteligentes), que tudo o que lhe acontece é uma consequência da sua ideia ou do seu ser e que nada a determina, excepto Deus apenas⁽¹⁵⁴⁾.

(151) A união com Deus demonstra-se pelo facto de vermos «muito claramente que todas as outras substâncias dependem de Deus» (cf. § 14), em primeiro lugar de uma forma individual.

— A parte: «à medida da sua perfeição» foi acrescentada posteriormente.

(152) As partes: «na linguagem da metafísica» e «só ele me pode fazer bem ou mal» foram ulteriormente acrescentadas.

(153) A união com Deus demonstra-se ainda pelo facto de que só através dele as substâncias podem encontrar uma correspondência entre si de forma a haver «realidade nas nossas percepções». (Cf. § 14-15).

(154) Também a espontaneidade de cada substância se deve a Deus (cf. § 8 e 13). Note-se que a espontaneidade nas substâncias inteligentes é liberdade, pois estas possuem a capacidade de deliberar e de decidir. (Em Espinosa, só Deus é livre: «Chama-se livre o

É por isso que uma pessoa de espírito muito elevado e de santidade muito venerada tinha o costume de dizer que a alma deve pensar frequentemente como se nada mais existisse no mundo senão Deus e ela⁽¹⁵⁵⁾. E nada faz compreender com mais força a imortalidade do que esta independência e esta extensão da alma, que a põe absolutamente a coberto de todas as coisas exteriores, pois que ela só por si constitui todo o seu mundo e se satisfaz com Deus: e é tão impossível que pereça sem aniquilação como é impossível que o mundo (de que ela é uma expressão viva, perpétua) se destrua a si mesmo; também não é possível que as mudanças desta massa extensa, que se chama o nosso corpo, afectem a alma, nem que a dissipação deste corpo destrua o que é indivisível⁽¹⁵⁶⁾.

33 — Explicação da união da alma e do corpo, que passou por inexplicável ou por miraculosa, e da origem das percepções confusas.

Vê-se também a explicação inesperada desse grande mistério da união da alma e do corpo, isto é, como acontece que as paixões e as acções de um sejam acompanhadas pelas acções e paixões, ou melhor, pelos fenómenos convenientes do outro. Pois, não há meio de conceber que um influa sobre o outro⁽¹⁵⁷⁾, e não é razoável recorrer simplesmente

que existe pela simples necessidade da sua natureza e se determina a agir por si mesmo», *Ética*, I, prop. VI).

(155) Refere-se a S. Teresa de Ávila, reformadora (com S. João da Cruz) da Ordem do Carmelo.

(156) As substâncias são dependentes de Deus como vimos e, se são independentes umas das outras, só se poderão destruir por uma aniquilação efectuada por Deus. Ora, ele não faz isso.

— As palavras «e esta extensão da alma» e «sem aniquilação» foram acrescentadas posteriormente.

(157) Uma vez que a comunicação entre as substâncias se faz através de Deus, também a comunicação entre a alma e o corpo tem de ser feita desse modo (contra a tese cartesiana da influência

à operação extraordinária da causa universal numa coisa ordinária e particular (158). Eis, porém, a verdadeira razão: dissemos que tudo o que acontece à alma e a cada substância é uma consequência da sua noção e, portanto, a própria ideia ou essência da alma implica que todas as suas aparências ou percepções lhe devem brotar (*sponte*) da sua própria natureza, e justamente de modo a que correspondam por si mesmas ao que ocorre em todo o universo (159), mas, mais particular e mais perfeitamente, ao que acontece no corpo que lhe é affecto, porque a alma exprime o estado do universo, em certo sentido e durante algum tempo (160), segundo a relação dos demais corpos com o seu (161). O que nos faz saber ainda como é que o nosso corpo nos pertence sem estar, todavia, unido à nossa essência (162). E creio que as

da alma sobre o corpo, incompatível, portanto, com a incomunicabilidade das substâncias).

(158) Não se pode, porém, exigir a intervenção do milagre, «operação extraordinária» numa coisa «particular» (contra a teoria das causas ocasionais de Malebranche, que negava toda a acção dos seres uns sobre os outros e exigia uma intervenção directa de Deus em tudo — *Deus ex machina* — (cf. *La Recherche de la vérité*, Liv. VI, Parte II, Cap. III).

(159) A solução está no princípio da harmonia pré-estabelecida, de modo a que as substâncias «correspondam por si mesmas ao que ocorre em todo o universo», e que foi estabelecida, previamente, por Deus.

— As partes: «dissemos... da sua noção, e portanto», e «da alma... correspondam por si mesmas» foram acrescentadas posteriormente.

(160) As partes: «e mais perfeitamente ao que acontece» e «em certo sentido e durante algum tempo» foram mais tarde acrescentadas.

(161) Toda a parte restante do artigo foi acrescentada posteriormente.

(162) O corpo pertence-nos, mas não faz parte da nossa essência, pois entre eles não há união, mas harmonia.

pessoas que sabem meditar julgarão favoravelmente os nossos princípios, pelo próprio facto de que poderão ver facilmente em que consiste a conexão que há entre a alma e o corpo, que parece inexplicável por qualquer outra via. Vê-se também que as percepções dos nossos sentidos, mesmo quando são claras, devem necessariamente conter algum sentimento confuso, pois, como todos os corpos do universo simpatizam, o nosso recebe a impressão de todos os outros e, embora os nossos sentidos se refiram a tudo, não é possível que a nossa alma possa atender a tudo em particular; eis porque os nossos sentimentos confusos são o resultado de uma variedade de percepções que é absolutamente infinita (163). E é mais ou menos como o murmúrio confuso que ouvem os que se aproximam da beira-mar e que vem da reunião das repercussões das vagas inumeráveis. Ora, se entre várias percepções (que não se ajustam para resultar numa) não há uma que sobressaia das restantes, e se produzem impressões mais ou menos igualmente fortes ou igualmente capazes de determinar a atenção da alma, esta só pode aperceber-se delas de modo confuso.

34 — Da diferença dos espíritos e outras substâncias, almas ou formas substanciais; e que a imortalidade que se procura implica a recordação.

Supondo (164) que os corpos que constituem *unum per se*, como o homem, são substâncias, e que têm formas substan-

(163) Como se explica a percepção se as substâncias não se comunicam entre si directamente? É que elas não passam de aspectos ou de pontos de vista do mundo e que possuem em si uma representação de todas as outras substâncias — mas é impossível que cada uma delas «possa atender a tudo em particular», só Deus domina tudo de uma forma absolutamente clara, como quem reúne todos os pontos de vista. (Cf. § 8-9 e 13-16).

(164) Na primeira redacção, o artigo começava pela seguinte frase: «Uma coisa que eu não tento determinar é se os corpos são

ciais, e que os animais têm almas, é forçoso reconhecer que essas almas e essas formas substanciais não poderiam parecer inteiramente, como também não os átomos ou as últimas partes da matéria, na opinião de outros filósofos; pois, nenhuma substância perece, embora possa converter-se noutra (165). Expressim também todo o universo, se bem que mais imperfeitamente do que os espíritos (166). Mas, a principal diferença é que não conhecem o que são nem o que fazem, e, por conseguinte, sem poder reflectir, não poderiam descobrir verdades necessárias e universais. Também por falta de reflexão sobre si mesmas não têm qualidade moral (167), donde

substâncias, falando com rigor metafísico, ou se são apenas fenómenos verdadeiros como é o arco-íris, nem, por consequência se há substâncias, almas ou formas substanciais que não sejam inteligentes. Mas supondo que os corpos...»

(165) As formas substanciais, almas e espíritos, não podem perecer porque dependem unicamente de Deus; apenas podem mudar (cf. § 9 e 32).

— As partes: «que constituem *unum per se*, como o homem» e «ou as últimas partes da matéria (...) converter-se noutra» foram acrescentadas posteriormente.

(166) Expressim todo o universo segundo pontos de vista particulares, mas com pouca clareza (cf. § 9, 14-15, 26, 33).

(167) Mas as formas substanciais e as almas são diferentes dos espíritos, sobretudo, porque aquelas «não conhecem o que são nem o que fazem», não possuem a reflexão que lhes permita a descoberta das «verdades necessárias e universais» e da moralidade.

Leibniz distingue (*Monadologia* 18-36) três graus do ser:

- a) As formas substanciais ou mónadas simples, que apenas asseguram a unidade dos corpos inorgânicos compostos.
- b) As almas, dotadas de memória, próprias dos animais.
- c) Os espíritos possuidores de reflexão, por isso mesmo capazes de se conhecer a si próprios constituindo a pessoa.

— A parte: «nem o que fazem... não têm qualidade moral» foi acrescentada posteriormente. (Cf. § 9).

se segue que, passando por mil transformações pouco mais ou menos como vemos que uma lagarta se converte em borboleta, para a moral ou prática é tanto como se se dissesse que perecem, e pode dizer-se inclusive fisicamente, como dizemos que os corpos perecem devido à sua corrupção. A alma inteligente, porém, que conhece o que é e pode dizer esse *eu*, que diz muito, não só permanece e subsiste metafisicamente, muito mais do que as outras (168), mas também permanece moralmente a mesma e constitui a mesma personagem. Pois é a recordação, ou o conhecimento deste *eu*, que a torna capaz de castigo ou de recompensa. Igualmente a imortalidade que se procura na moral e na religião não consiste só na subsistência perpétua, que convém a todas as substâncias, pois, sem a recordação do que se foi, ela não teria nada de desejável (169). Suponhamos que algum particular tem de converter-se de repente em rei da China, mas com a condição de esquecer tudo o que foi, como se acabasse de nascer de novo; não é, na prática ou quanto aos efeitos de que é possível aperceber-se, como se ele houvesse de ser aniquilado para, no mesmo instante e em seu lugar, se criar um rei da China? O que este particular nenhuma razão tem para o desejar (170).

(168) As partes: «subsiste» e «muito mais do que as outras» foram acrescentadas posteriormente.

(169) A imortalidade da pessoa não se confunde com a conservação de qualquer outra realidade, porque é recordação do seu passado (cf. § 12).

— A parte: «na moral e na religião» foi acrescentada posteriormente.

(170) O eu é insubstituível. Mesmo que as circunstâncias se alterem, é necessário que haja no eu uma recordação do passado, uma certa ligação a todas as circunstâncias por que passou. É isso que constitui a pessoa e a diferencia das outras substâncias.

35 — Excelência dos espíritos e que Deus os considera de preferência às outras criaturas. Que os espíritos exprimem mais Deus que o mundo, mas que as outras substâncias simples exprimem mais o mundo que Deus.

Mas para fazer julgar por razões naturais que Deus conservará sempre não só a nossa substância, mas também a nossa pessoa, isto é, a recordação e o conhecimento do que somos (embora o seu conhecimento distinto se interrompa, às vezes, nos sonhos e nos desfalecimentos), é preciso unir a moral à metafísica; quer dizer, não há que considerar Deus só como princípio e causa de todas as substâncias e de todos os seres, mas também como chefe de todas as pessoas ou substâncias inteligentes e como monarca absoluto da mais perfeita cidade ou república, como é a do universo, composta de todos os espíritos juntos; e o próprio Deus é o mais perfeito de todos os espíritos e o maior de todos os seres (171). Pois, seguramente, os espíritos são os mais perfeitos e os que exprimem melhor a divindade. E como toda a natureza, fim, virtude e função das substâncias só consistem em expressar Deus e o universo, conforme já se explicou suficientemente, não é possível duvidar que as substâncias que o exprimem com conhecimento do que fazem, e que são capazes de conhecer grandes verdades acerca de Deus e do universo, o exprimem incomparavelmente melhor do que aquelas naturezas que são ou brutas e incapazes de conhecer verdades, ou totalmente desprovidas de sentimento e de conhecimento; e a diferença entre as substâncias inteligentes e as que não o são é tão grande como a que há entre o espelho e aquele que vê (172). E como

(171) Os espíritos assemelham-se a Deus; mas deve ter-se em conta que este é «o mais perfeito de todos».

— O parêntese foi acrescentado posteriormente.

(172) Os espíritos são as substâncias que, dentre todas as do universo, «melhor exprimem a divindade», porque têm «conhecimento do que fazem», isto é, porque possuem reflexão e capaci-

o próprio Deus é o maior e o mais sábio dos espíritos, é fácil julgar que os seres com que pode, por assim dizer, entrar em conversação e até em sociedade, comunicando-lhes os seus sentimentos e as suas vontades de um modo particular, e de maneira que possam conhecer e amar o seu benfeitor, devem importar-lhe infinitamente mais do que o resto das coisas, que só podem passar por instrumentos dos espíritos (173): assim como vemos que todas as pessoas sensatas fazem infinitamente mais caso de um homem do que de qualquer outra coisa, por preciosa que seja; e parece que a maior satisfação que pode ter uma alma, que está contente com o resto, é ver-se amada pelas outras; se bem que a respeito de Deus, há a diferença de que a sua glória e o nosso culto nada poderiam acrescentar à sua satisfação, pois o conhecimento das criaturas não é mais do que uma consequência da sua soberana e perfeita felicidade, muito longe de contribuir para ela ou de ser em parte a sua causa (174). Todavia, o que é bom e razoável nos espíritos finitos encontra-se eminentemente nele, e assim como louvaríamos um rei que preferisse conservar a vida de um homem que a do mais precioso e mais raro dos seus animais, não podemos, de forma alguma, duvidar que o mais justo e mais esclarecido de todos os monarcas não tenha a mesma opinião.

dade de conhecer. Por isso, é muito maior o grau de união entre eles e Deus do que entre as outras substâncias e Deus. (Cf. § 9, 14-16, 28, 30).

— A parte: «entre as substâncias inteligentes e as que o não são» foi acrescentada posteriormente.

(173) Os espíritos transformam-se assim em colaboradores de Deus, enquanto as outras substâncias não passam de «instrumentos do espírito». (Cf. § 12).

(174) A parte: «se bem que, a respeito de Deus... em parte a sua causa» foi acrescentada posteriormente.

36 — Deus é o monarca da mais perfeita república, composta de todos os espíritos, e a felicidade desta cidade de Deus é o seu principal desígnio.

Com efeito, os espíritos são as substâncias mais perfeccionáveis, e as suas perfeições têm a particularidade de se estorvarem o mínimo entre si, ou antes, de se entrecajudarem, pois só os mais virtuosos poderão ser os mais perfeitos amigos (175): donde se segue manifestamente que Deus, que procura sempre a máxima perfeição em geral, terá o maior cuidado dos espíritos e dar-lhes-á não só em geral, mas até a cada um em particular, o máximo de perfeição que a harmonia universal pode permitir. Pode até dizer-se que Deus, enquanto espírito, é a origem das existências; de outro modo, se não tivesse vontade de escolher o melhor, não haveria razão para que um possível existisse de preferência a outros (176). Assim, a qualidade que Deus tem de ele próprio ser espírito antecede as demais considerações que pode ter a respeito das criaturas; só os espíritos estão feitos à sua imagem, quase da sua raça (177) ou como que filhos da casa, pois só eles o podem servir livremente e agir com conhecimento à imitação da natureza divina: um só espírito vale por todo um mundo, porque não só o exprime mas também o conhece, e nele se governa à maneira de Deus. De tal modo que parece, embora toda a substância exprima todo o universo, que as outras substâncias exprimem antes o mundo que Deus, ao passo que os espíritos exprimem

(175) A união com Deus completa-se na definição da cidade de Deus composta por todos os espíritos. (Cf. § 35).

— A parte «ou antes, de se entrecajudarem... perfeitos amigos», foi acrescentada posteriormente.

(176) Sobre este assunto, cf. § 1-5.

(177) Expressão retomada de S. Paulo, *Actos dos Apóstolos*, XVII, 28.

melhor Deus que o mundo (178). E esta natureza tão nobre dos espíritos, que os aproxima da divindade tanto quanto é possível às simples criaturas, faz que Deus tire deles infinitamente mais glória que do resto dos seres, ou antes, os outros seres fornecem apenas a matéria aos espíritos para o glorificar (179). E, por isso, esta qualidade moral de Deus, que o torna senhor ou monarca dos espíritos, diz-lhe respeito, por assim dizer, pessoalmente de um modo muito singular. É nisto que ele se humaniza, que tolera antropologias e entra em sociedade connosco, como um príncipe com os seus súbditos; e esta consideração é-lhe tão cara (180) que o estado feliz e florescente do seu império, que consiste na maior felicidade possível dos seus habitantes, se torna a sua suprema lei. Pois, a felicidade é para as pessoas o que a perfeição é para os outros seres. E se o primeiro princípio da existência do mundo físico é o decreto de lhe dar a maior perfeição possível, o primeiro desígnio do mundo moral ou da cidade de Deus, que é a parte mais nobre do universo, deve ser o de nele difundir o máximo de felicidade que seja possível (181). Não é, portanto, duvidoso que Deus tenha ordenado tudo de forma a que os espíritos não só possam viver sempre, o que é infalível, mas também que conservem sempre a sua qualidade moral (182), a fim de

(178) Os espíritos, graças à reflexão, têm uma visão mais clara do mundo: «conhece-o e governa-se nele à maneira de Deus». (Cf. § 9 e 35).

(179) Há uma semelhança grande entre Deus e os espíritos. (Cf. § 14-15, e 35).

(180) A parte: «E, por isso, esta qualidade moral de Deus... esta consideração é-lhe tão cara» foi acrescentada posteriormente.

(181) A união dos espíritos com Deus, nesta cidade, é feita tendo por base a lei da felicidade, que está em harmonia com a lei da «maior perfeição possível» do mundo.

— Todo o período foi acrescentado posteriormente.

(182) No lugar de «não só possam viver... sua qualidade moral». Leibniz tinha escrito primeiramente: «possam viver sempre».

que a sua cidade não perca nenhuma pessoa, como o mundo não perde nenhuma substância. Por conseguinte, saberão sempre o que são, de outro modo não seriam susceptíveis de recompensa nem de castigo, o que, não obstante, é da essência de uma república, sobretudo da mais perfeita, onde nada se poderia negligenciar (183). Enfim, sendo Deus ao mesmo tempo o mais justo e o mais bondoso dos monarcas (184), e não pedindo mais que a boa vontade, contanto que seja sincera e séria, os seus súbditos não poderiam desejar melhor condição, e para os fazer perfeitamente felizes, ele quer somente que o amem.

37 — **Jesus Cristo manifestou aos homens o mistério e as leis admiráveis do reino dos céus e a grandeza da suprema felicidade que Deus prepara para os que o amam.**

Os antigos filósofos conheceram muito pouco estas importantes verdades; só Jesus Cristo as expressou divinamente, e de um modo tão claro e familiar que os espíritos mais rudes as compreenderam: por isso o seu Evangelho mudou inteiramente a face das coisas humanas; deu-nos a conhecer o reino dos céus ou essa perfeita república dos espíritos que merece o título de cidade de Deus, cujas admiráveis leis nos manifestou (185); só ele nos fez ver quanto Deus nos ama e com que exactidão providenciou tudo o que nos concerne; que, ao cuidar dos passarinhos, não negligenciará as criaturas racio-

(183) Além da imortalidade própria de toda a substância individual, (cf. § 9 e 32), os espíritos possuem ainda a imortalidade moral que os torna susceptíveis de recompensa ou de castigo eterno. (Cf. *Monadologia*, § 89-90).

(184) A parte: «sendo Deus... monarcas» foi acrescentada posteriormente.

(185) Jesus Cristo ensina-nos o que os filósofos não souberam ensinar-nos: as verdades sobre a cidade de Deus.

nais que lhe são infinitamente mais caras (186); que todos os cabelos da nossa cabeça estão contados; e que o céu e a terra passarão antes que mude a palavra de Deus e o que pertence à economia da salvação; e que Deus dá mais atenção à menor das almas inteligentes que a toda a máquina do mundo; que não devemos temer os que podem destruir os corpos, mas não poderiam danificar as almas, já que só Deus as pode tornar felizes ou desditosas; e que as dos justos estão na sua mão a coberto de todas as revoluções do universo, pois só Deus pode agir sobre elas (187); que nenhuma das nossas acções é esquecida; que tudo é tido em linha de conta, até as palavras ociosas ou uma colherada de água bem empregue; enfim, que tudo deve resultar para o maior bem dos bons; que os justos serão como sóis, e que nem os nossos sentidos nem o nosso espírito jamais provaram algo que se aproxime da felicidade que Deus prepara para os que o amam (188).

(186) A parte: «o reino dos céus... infinitamente mais caras» foi acrescentada posteriormente.

(187) A parte: «pois, só Deus pode agir sobre elas» foi ulteriormente acrescentada.

(188) Ao contrário de S. Agostinho, para quem a cidade de Deus estava em luta com a cidade terrena, Leibniz propunha uma única cidade, a que é formada pela união dos espíritos com Deus.

CRONOLOGIA (*)

- 1646 — Nascimento de Gottfried Wilhelm Leibniz em 1 de Julho, em Leipzig, de uma família luterana de origem eslava, que se instalara na Alemanha há várias gerações. O pai, Friedrich Leibniz, era jurisconsulto e professor de Moral na Universidade; a mãe, Catharina Schmuck, era filha de um professor de Direito.
- 1652 — Morte do pai de Leibniz.

1652-1672: *Os anos de aprendizagem*

- 1652-1661 — Primeiros estudos na Nicolai-Schule. Leituras extensas na biblioteca do pai: escritores e filósofos da Antiguidade, autores escolásticos; aprendizagem precoce do latim e do grego.
- 1661 — Leibniz entra na Universidade de Leipzig, onde segue os cursos do filósofo e historiador de filosofia Jacob Thomasius e começa a ler os filósofos modernos, sobretudo Bacon e Hobbes.
- 1663 — Tese de bacharelato sobre o princípio de individuação (reflexões sobre o princípio da simplicidade das

(*) Os elementos aqui propostos foram tirados da edição dos *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, preparada por Jacques Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

- vias). Na Universidade de Iena, segue o ensino de Erhard Weigel, metafísico, jurista e matemático. Primeiros estudos de Lógica.
- 1664 — Morte da mãe de Leibniz (6 de Fevereiro). Leibniz vai para Brunswick, onde vive seu tio, o jurista Johann Strauch. Estudos jurídicos.
- 1666 — Escreve o *De arte combinatoria*, onde estuda o método das permutações e esboça uma simbólica universal. Leibniz defende em Altdorf, perto de Nuremberga, a sua tese de doutoramento em Direito, *De casibus perplexis in jure* (Casos complexos em direito). Filia-se na seita alquímica dos Rosa-Cruz de Nuremberga.
- 1667 — Conhece o barão João Cristóvão de Boineburgo, antigo conselheiro político do Eleitor de Mogúncia. Escreve uma *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (Novo método para aprender a ensinar jurisprudência), que oferece pessoalmente ao Eleitor, a conselho de Boineburgo.
- 1667-1668 — *Confessio naturae contra atheistas* (Testemunho da natureza contra os ateus), obra apologética redigida na perspectiva de uma reunificação das Igrejas cristãs.
- 1668-1669 — Trabalhos e projectos políticos. Planos de uma obra que se intitularia *Demonstrationes Catholicae*, contendo uma teologia e uma eclesiologia aceitáveis para os católicos e protestantes. *Defensio Trinitatis per nova reperta logica* (Defesa da Trindade mediante novas descobertas lógicas), obra dirigida contra a seita antitrinitária dos socinianos, isto é, adeptos de Socinus, em *it.* Fausto Paolo Sozzini, 1539-1604, que defendera uma doutrina unitária e negara a divindade de Jesus Cristo. Diversos escritos sobre a graça, a liberdade, os atributos de Deus.
- 1670 — Leibniz torna-se conselheiro na corte superior do Eleitorado de Mogúncia. Trabalhos políticos, físicos (*Hypothesis physica nova* — Hipótese física nova) e filosóficos.
- 1671 — Correspondência entre Leibniz e Arnauld sobre os problemas da substância, da extensão e da matéria.

- 1672 (Março) — Leibniz vai a Paris em missão diplomática, onde permanecerá até Outubro de 1676, estada interrompida apenas por uma viagem a Londres no princípio de 1673. Numerosos contactos com sábios e filósofos, em particular Arnauld, Malebranche e Huygens. Estudo dos manuscritos de Pascal; trabalhos preparatórios para a descoberta do cálculo infinitesimal. Dezembro: morte de Boineburgo.
- 1673 (Janeiro-Março) — Viagem a Londres. Encontros com o físico Boyle, os matemáticos Wren, Pell, e Oldenburg. Fevereiro: morte do Eleitor de Mogúncia. Comunicação a Arnauld da *Confessio philosophi* (Profissão de fé do filósofo), diálogo sobre a predestinação.
- 1676 — Descoberta do cálculo infinitesimal. Leibniz aceita o lugar de bibliotecário em Hanôver, que João-Frederico de Brunswick-Luneburgo lhe oferece; deixa Paris e vai para Hanôver, fazendo um desvio por Londres e pela Holanda, onde fica um mês e encontra Espinosa.

- 1677-1679 — Numerosos e diversos trabalhos. João-Frederico, protestante convertido ao catolicismo, encoraja as negociações para a reconciliação das Igrejas; relações e correspondência com Bossuet e o bispo Spinola. Em 1678, Leibniz é nomeado conselheiro áulico em Hanôver.
- 1680 — Morte de João-Frederico, a quem sucede seu irmão Ernesto-Augusto.
- 1682 — Leibniz contribui para a fundação de uma revista científica em Leipzig, as *Acta eruditorum*.
- 1684 — *Nova methodus pro maximis et minimis*, exposição completa do cálculo infinitesimal. *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias*.
- 1685 — Revogação do Édito de Nantes. Leibniz é nomeado historiografo da casa de Brunswick. Segundo declara-

- ções ulteriores suas, nesta data, a sua doutrina filosófica encontrou o seu equilíbrio definitivo.
- 1686 — *Discours de métaphysique*, exposição global da sua doutrina; posteriormente, correspondência com Arnauld sobre os temas do *Discurso. Systema theologicum*, nova fórmula de conciliação proposta à aprovação das diversas confissões cristãs.
- 1687-1690 — Viagens à Áustria, Alemanha e Itália, em busca de documentos úteis para a historiografia da casa de Brunswick. Leibniz aproveita para estabelecer numerosas relações de ordem política e intelectual.
- 1690 — Leibniz aperfeiçoa a teoria da harmonia preestabelecida, solução do problema da comunicação das substâncias e, sobretudo, da união da alma e do corpo.
- 1692 — Leibniz contribui para elevar o estado de Hanôver a eleitorado.
- 1693 — *Codex juris gentium diplomaticus* (Código diplomático do direito das gentes), cujo prefácio é uma análise das noções de justiça e de direito.
- 1694 — *Sur la réforme de la philosophie première et sur la notion de substance* (Sobre a reforma da filosofia primeira e sobre a noção de substância).
- 1695 — *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (Novo sistema da natureza e da comunicação das substâncias), exposição da doutrina da harmonia preestabelecida; a sua publicação no *Journal des Savants* é seguida pela de vários *Eclaircissements* (Esclarecimentos).
- 1697 — *De rerum originatione radicali* (Sobre a origem radical das coisas), exposição do mecanismo metafísico que faz do mundo existente «a mais admirável das máquinas» e «a melhor das repúblicas».
- 1698 — Morte de Ernesto-Augusto, a quem sucede seu filho Jorge Luís. Opúsculo *De ipsa natura sive de vi insita actionibus que creaturarum* (Da própria natureza, ou da força imanente e das ações das criaturas), onde Leibniz mostra como a restauração das ideias de natureza e de finalidade pode coexistir vantajosamente com as aquisições do mecanismo moderno. Nos anos seguintes, desenvolve

- em vários opúsculos as suas teorias sobre a alma, considerada como força, vida, espontaneidade, e a sua doutrina das «pequenas percepções».
- 1700 — Fundação da Sociedade das Ciências (mais tarde, Academia das Ciências) em Berlim, com base num projecto fornecido por Leibniz ao Eleitor de Brandeburgo, futuro Frederico I da Prússia.
- 1701 — Início da publicação por Leibniz dos documentos que recolhera sobre a história da casa de Brunswick e sobre a história antiga da Alemanha.
- 1703 — Início da redacção dos *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (Novos Ensaio sobre o entendimento humano), análise crítica do *Essay Concerning Human Understanding* de Locke (1690).
- 1710 — Publicação da *Théodicée* (Teodiceia), em réplica aos argumentos de Bayle; Leibniz procura conciliar a liberdade humana e a existência do mal com a onipotência e a bondade de Deus.
- 1712-1714 — Leibniz reside em Viena, como conselheiro particular do imperador Carlos VI. Trava conhecimento com o príncipe Eugénio de Sabóia, para quem escreve, cerca de 1714, duas exposições sintéticas da sua filosofia, a *Monadologie* e os *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (Monadologia, Princípios da natureza e da graça baseados na razão).
- 1714 — Morte da princesa Sofia, viúva de Ernesto-Augusto e mãe de Jorge Luís. 12 de Agosto: a morte da rainha Ana deixa o trono de Inglaterra a Jorge Luís de Hanôver, que é o bisneto de Jaime I Stuart e vai reinar com o nome de Jorge I; o novo rei não aceita o pedido de Leibniz, que desejava segui-lo para Inglaterra. Leibniz instala-se de novo em Hanôver.
- 1716 — Envelhecendo no isolamento e numa impopularidade crescente, Leibniz é vítima de um acesso de gota. Morre em Hanôver, a 14 de Novembro. É enterrado miseravelmente.

ÍNDICE

1 — Da perfeição divina e que Deus faz tudo do modo mais desejável	11
2 — Contra os que sustentam que não há bondade nenhuma nas obras de Deus, ou que as regras da bondade e da beleza são arbitrarias	13
3 — Contra os que crêem que Deus poderia ter feito melhor	15
4 — Que o amor de Deus exige uma inteira satisfação e aquiescência a tudo o que faz, sem que por isso se caia no quietismo	17
5 — Em que consistem as regras de perfeição da conduta divina, e que a simplicidade das vias está em relação com a riqueza dos efeitos	18
6 — Deus nada faz fora da ordem, e nem sequer é possível simular acontecimentos que não sejam regulares	20
7 — Que os milagres estão de acordo com a ordem geral, embora sejam contra as máximas subalternas; do que Deus quer ou permite, por uma vontade geral ou particular	22
8 — Para distinguir as acções de Deus e das criaturas, explica-se em que consiste a noção de uma substância individual	23

9 — Que cada substância singular exprime todo o universo à sua maneira e que na sua noção estão compreendidos todos os seus acontecimentos, com todas as suas circunstâncias e toda a série das coisas exteriores ...	26
10 — Que a opinião das formas substanciais tem algo de sólido; mas que estas formas não alteram em nada os fenómenos e não se devem empregar para explicar os efeitos particulares	28
11 — Que as meditações dos teólogos e dos filósofos conhecidos por escolásticos não são inteiramente desprezíveis	30
12 — Que as noções que consistem na extensão encerram algo de imaginário e não poderiam constituir a substância dos corpos	31
13 — Como a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas o que sempre lhe acontecerá, vêem-se nela as provas <i>a priori</i> da verdade de cada acontecimento, ou porque aconteceu um de preferência a outro; mas, estas verdades, embora seguras, não deixam de ser contingentes, visto que se baseiam no livre arbítrio de Deus, ou das criaturas, cuja escolha tem sempre as suas razões, que inclinam sem obrigar	32
14 — Deus produz diversas substâncias segundo as diferentes vistas que tem do universo e, pela intervenção de Deus, a natureza própria de cada substância faz com que o que acontece a uma responda ao que acontece a todas as outras, sem que actuem imediatamente umas sobre as outras	37
15 — A acção de uma substância finita sobre outra consiste apenas no aumento do grau da sua expressão, junto com a diminuição da da outra, na medida em que Deus as obriga a acomodar-se entre si	40

16 — O concurso extraordinário de Deus está compreendido no que a nossa essência exprime, pois esta expressão estende-se a tudo, mas ultrapassa as forças da nossa natureza ou da nossa expressão distinta, que é finita e segue certas máximas subalternas	42
17 — Exemplo de uma máxima subalterna ou lei da natureza em que se demonstra que Deus conserva sempre a mesma força, mas não a mesma quantidade de movimento, contra os cartesianos e vários outros ...	44
18 — A distinção da força e da quantidade de movimento é importante, entre outras coisas, para considerar que é preciso recorrer a considerações metafísicas alheias à extensão a fim de explicar os fenómenos dos corpos	48
19 — Utilidade das causas finais na física	49
20 — Memorável passagem de Sócrates, em obra de Platão, contra os filósofos demasiado materialistas... ..	52
21 — Se as regras mecânicas dependessem da geometria sem a metafísica, os fenómenos seriam muito diferentes... ..	54
22 — Conciliação das duas vias, a das causas finais e a das eficientes, para satisfazer tanto aos que explicam a natureza mecanicamente como aos que recorrem a naturezas incorpóreas	56
23 — Para voltar às substâncias imateriais, explica-se como Deus age sobre o entendimento dos espíritos, e se se tem sempre a ideia do que se pensa	58
24 — O que é um conhecimento claro ou obscuro, distinto ou confuso, adequado e intuitivo ou supositivo; definição nominal, real, causal, essencial	60
25 — Em que caso o nosso conhecimento se une à contemplação da ideia	63

26 — Que temos em nós todas as ideias; e da reminiscência de Platão	63
27 — Como pode a nossa alma ser comparada a tabuinhas vazias, e como as nossas noções vêm dos sentidos ...	66
28 — Só Deus é o objecto immediato de nossas percepções, que existe fora de nós, e só ele é a nossa luz ...	67
29 — Todavia, pensamos com as nossas próprias ideias e não com as de Deus	69
30 — Como Deus inclina a nossa alma sem a obrigar; que não se tem o direito de se queixar; que não há que perguntar porque é que Judas peca, mas somente porque é que Judas, o pecador, é admitido à existência, de preferência a algumas outras pessoas possíveis. Da imperfeição original antes do pecado, e dos graus da graça	70
31 — Dos motivos da eleição, da fé prevista, da ciência média, do decreto absoluto, e que tudo se reduz à razão pela qual Deus preferiu a existência de uma determinada pessoa possível, cuja noção encerra uma tal série de graças e de acções livres; o que faz cessar, de uma vez, as dificuldades	74
32 — Utilidade destes princípios em matéria de piedade e de religião	77
33 — Explicação da união da alma e do corpo, que passou por inexplicável ou por miraculosa, e da origem das percepções confusas	79
34 — Da diferença dos espíritos e outras substâncias, almas ou formas substanciais; e que a imortalidade que se procura implica a recordação... ..	81
35 — Excelência dos espíritos e que Deus os considera de preferência às outras criaturas. Que os espíritos exprimem mais Deus que o mundo, mas que as outras substâncias simples exprimem mais o mundo que Deus	84

36 — Deus é o monarca da mais perfeita república, composta de todos os espíritos, e a felicidade desta cidade de Deus é o seu principal desígnio	86
37 — Jesus Cristo manifestou aos homens o mistério e as leis admiráveis do reino dos céus e a grandeza da suprema felicidade que Deus prepara para os que o amam	88