

As Definições de Existência em Leibniz

ULYSSES PINHEIRO

*Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro/Pesquisador CNPq
RIO DE JANEIRO, RJ
ulyssespinheiro@gmail.com*

Resumo: Leibniz formula dois tipos de definição de existência ao longo de sua obra, um deles em termos de sensação e outro em termos de essências. À primeira vista, esses dois tipos de definição são incompatíveis. Entretanto, um exame atento dos contextos em que são formulados mostrará que eles são equivalentes, discriminando as mesmas propriedades no conceito de existência.

Palavras chave: Leibniz. Existência. Essência. Sensação. Definição.

Abstract: Leibniz formulates two kinds of definition of existence throughout his work, one of them in terms of sensation and the other in terms of essences. At first sight, these two kinds of definition are incompatible. Nevertheless, a detailed examination of the contexts in which they are formulated will show that they are equivalent and that they discriminate the same properties in the concept of existence.

Keywords: Leibniz. Existence. Essence. Sensation. Definition.

1. A aparente incompatibilidade entre as definições de existência

Leibniz formula dois tipos de definição de existência ao longo de sua obra. O primeiro tipo, proposto pelo menos desde 1671¹, e

¹ Jean-Baptiste Rauzy, em nota sobre uma das definições leibnizianas de existência (Leibniz (1998), p. 121, nota 97), remete o leitor para AVI ii 487. A expressão “sentido ou percebido distintamente”, que aparece no trecho citado a seguir, deve ser entendida não como uma disjunção, mas como uma explicação: “ser sentido” *significa* “ser percebido distintamente”. Voltarei a esse ponto mais abaixo.

que aparece muitas vezes conjugado a teses idealistas e fenomenalistas, define a existência como “o que pode ser sentido ou percebido distintamente”, enquanto que o ser, ou seja, a realidade não-existente, mas logicamente possível, é definido como “o que pode ser concebido distintamente”. O segundo tipo de definição de existência, formulado pelo menos desde o período parisiense, mas cada vez mais retomado em seus escritos², a define como a classe mais perfeita de compostíveis: enquanto o ser é definido como o que é logicamente possível, o existente é definido como o compostível no mais alto grau, isto é, a existência é a propriedade de ser compatível com o maior grau de perfeição – o que é oposto neste caso é uma noção de possível em si (o ser) e de possível relacional (o existente). Esses dois tipos de definição não são apresentados como excludentes; na verdade, muitas vezes eles aparecem lado a lado, e até mesmo³ como equivalentes. Dessa forma, em alguns textos, um tipo de definição é usado para esclarecer o outro. Por exemplo, em um texto do final de sua vida, Leibniz retoma esses dois tipos de definição de existência:

Certa vez defini uma Entidade [*Ens*] como tudo o que é distintamente pensável, e o Existente como o que é distintamente sensível ou perceptível. Explicando o assunto *a priori*, uma Entidade é o que é possível, mas existe atualmente o que está na melhor série de coisas possíveis.⁴

² Cf. A II, i 363; A VI iii 476, 11 de fevereiro de 1676.

³ Cf. C 375-376.

⁴ VE 1086, citado por Robert Adams (1994), p. 235. Segundo Adams, esse texto data provavelmente do último ano da vida de Leibniz, e certamente é posterior a 1706. Como as definições de existência são encontradas em diversas fases da obra de Leibniz, formuladas com poucas variações importantes, não será relevante, neste artigo, levar em conta a evolução do pensamento leibniziano para a compreensão de cada uma delas, mas partiremos de uma certa homogeneidade mínima constatada nas formulações mesmas. Trataremos brevemente da evolução do pensamento de Leibniz sobre o conceito de existência no final da próxima seção.

Nesse texto, a definição real e perfeita é identificada à definição pelos graus de ser⁵, enquanto a primeira definição, pela sensação, é relativa às faculdades de conhecimento, e por isso é caracterizada, por uma oposição implícita, como sendo *a posteriori* – isto é, uma definição pelos efeitos produzidos no espírito, oposta à definição mais perfeita, pelas causas das coisas mesmas, ou seja, *a priori*. Ainda assim, a primeira não é excluída, mas apenas subordinada de certa forma à segunda. A referência feita no texto (“Certa vez defini...”) remete a suas listas de *Definições*. Em uma delas, Leibniz enuncia, em primeiro lugar, a definição de existência como “o compossível o mais perfeitamente”, para em seguida, após a mediação de uma série de outras definições, voltar a defini-la como “o perceptível de maneira distinta”⁶. Quais mediações são essas, e por que é possível passar de uma para outra, são questões que responderemos mais adiante.

Além, no entanto, de nos perguntarmos *como* essas duas definições se conjugam ou derivam uma da outra, é preciso nos perguntar *se* elas podem ser conjugadas. Parece haver um impedimento de princípio em propor uma espécie de complementaridade entre esses dois tipos de definição, pois a definição de existência como “aquilo que é sensível” depende, à primeira vista, de uma oposição radical entre existência e essência, uma vez que essa última é analisada como “aquilo que é concebível”. Ora, a propriedade de ser maximamente compossível em graus de perfeição, presente na definição *a priori*,

⁵ Para uma classificação das definições, cf. *Discurso de metafísica*, Art. 24: “quando a prova da possibilidade se faz *a priori*, a definição é ainda real e causal, como quando ela contém a gênese possível da coisa; e quando ela leva a análise ao fim até as noções primitivas, sem nada supor que tenha necessidade de prova *a priori* de sua possibilidade, a definição é perfeita ou essencial”.

⁶ VE 169-171; Grua 324, em parte. Na segunda definição, a existência é oposta ao ser (poderíamos dizer também, à essência ou à entidade em geral), definida como “o pensável de maneira distinta”; no primeiro par de definições, o ser era definido simplesmente como “o possível.”

certamente acrescenta algo à noção de possível em si, mas parece pertencer ainda ao domínio do que, na definição *a posteriori*, é caracterizado como sendo meramente concebível, isto é, ao domínio do conceito, da realidade, do ser ou da essência, e não parece ter o “algo a mais” que é acrescentado aos seres que são apenas possíveis quando se lhes atribui a propriedade de existir, entendendo essa última como equivalente à propriedade de ser perceptível. Em suma, não é claro *como* a propriedade de existir é explicada de forma congruente pelas duas definições nem *se* elas são compatíveis entre si.

2. A definição de “definição” e a impossibilidade de definir a existência

Antes de examinar as duas definições de existência no horizonte das questões que acabaram de ser formuladas, é preciso entender o que é, para Leibniz, uma definição. Uma das definições de “definição” formulada por ele é a seguinte:

A DEFINIÇÃO é o termo composto em uma proposição recíproca admitida arbitrariamente, a qual consiste em um termo simples e em um termo composto [*reciprocamente*: O DEFINIDO, isto é, o NOME é o termo simples em uma proposição recíproca admitida arbitrariamente, a qual consiste em um termo simples e em um termo composto].⁷

Aquilo que é definido dessa forma, através de “marcas recíprocas”, é, portanto, objeto de uma idéia distinta, uma vez que a distin-

⁷ Cf. *Modelo de cálculo universal*, composto entre 1679 e 1686 (Leibniz (1998), pp. 84-91; VE 94-101; G VII 218-221, C 239-243). Outra definição de “definição”, de 1676, enuncia a mesma coisa de forma mais concisa, usando o Princípio de Substituição *salva veritate*: “DEFINIÇÃO: *A* é *BC*, o locutor declarando que se autorizará a substituir sempre *BC* por *A*” (A VI iii 504-507). Deixarei de lado, na Definição acima, o termo “arbitrariamente”, que parece caracterizar apenas as definições nominais, e não as reais.

ção de uma idéia consiste em nossa capacidade de enumerar as propriedades que caracterizam o objeto do conceito expresso pela idéia⁸. Mas há termos indefiníveis, noções absolutamente primitivas que não geram proposições compostas recíprocas nas quais um dos membros é um termo composto. Se não houvesse esses termos simples, a análise não chegaria ao fim – em outras palavras, nada seria percebido se não chegássemos a termos absolutamente simples, que não são eles mesmos percebidos por outros⁹. É o que Leibniz assinala em vários textos, como, por exemplo:

Há, entretanto, também uma cognição distinta de uma noção indefinível, quando ela é primitiva ou conhecida por si, isto é, quando ela não pode ser resolvida e só pode ser compreendida através de si mesma.¹⁰

No mesmo trecho, os exemplos de noções simples são “os atributos absolutos de Deus” (IV, 425). Deus é caracterizado como o sujeito de todas as perfeições, simples, positivas e absolutas (*i.e.*, infinitas)¹¹, ou seja, como o agregado de todas elas. Ora, na redação do famoso argumento ontológico de 1676, a existência era contada por Leibniz como um dos atributos de Deus, o que indica que, pelo menos nessa época, ela poderia ser vista como uma propriedade indefinível¹². Algumas vezes Leibniz refere-se a definições reais de coisas simples, mas, nesses casos, o correlato do termo simples não é um

⁸ *Discurso de metafísica*, Art. 24.

⁹ Cf. *Sobre as formas ou Atributos de Deus* (Leibniz (1998), p. 24; A VI iii 513-515, abril de 1676).

¹⁰ Citado por Margaret D. Wilson (1994), p. 90 (G IV, 423).

¹¹ Cf. *Que o Ser Perfeitíssimo existe* (A VI iii 578-579, novembro de 1676): o infinito é derivado da positividade, enquanto que o fato de um atributo ser “inanalísável e indefinível” é derivado diretamente da simplicidade.

¹² Devemos ter em mente, porém, que, nessa mesma época, Leibniz formula várias definições de existência.

termo composto, e sim a apreensão imediata da propriedade nomeada pelo primeiro; nesse sentido, ele afirma que, enquanto as definições nominais nos dão verdades hipotéticas, as definições reais nos dão verdades absolutas, e, portanto, “só definições reais podem ser dadas para as noções das quais temos uma percepção imediata, como quando digo *existir, ser, verdadeiro, extensão, calor*”¹³. Ou seja, tampouco nesse caso a existência seria definida por um termo complexo correspondente.

A questão sobre a possibilidade da conexão entre os dois tipos de definição de existência deveria, portanto, ser precedida por uma outra mais fundamental, a saber, a questão sobre a possibilidade de haver uma definição de existência, qualquer que seja ela. São bem conhecidas as hesitações de Leibniz quanto à própria possibilidade de definir a existência. Há vários textos nos quais ele afirma que a existência não é passível de definição, sendo um termo simples primitivo. Por exemplo, no meio da década de 80, ele afirma o seguinte:

O *Existente* não pode ser definido, não mais do que a Entidade [*Ens*] ou o puramente positivo – isto é, [*ele não pode ser definido*] de tal modo que alguma noção mais clara pudesse nos ser exibida.¹⁴

Não abordarei neste texto a tensão entre as tentativas de definir a existência e a tese de que a existência é um termo inanalísável, nem tampouco as dificuldades presentes nas tentativas de formular uma definição geral de existência (a qual deveria ser válida tanto para os corpos, que são sensíveis, quanto para o “eu” e para Deus, que não

¹³ Nota à margem do texto *Sobre as verdades primeiras*, fragmento composto provavelmente entre 1677 e 1680 (Leibniz (1998), pp. 446-447; VE 115-116; G VII 194-195). Isso vale até mesmo para os casos ilustrados pela idéia confusa de calor, “pois devemos assinalar algo de distinto mesmo no caso de noções que percebemos confusamente” (*idem, ibidem*).

¹⁴ VE 1251, com data de 1685. Citado por Adams (1994), p. 171, nota 25.

são seres sensíveis)¹⁵, nem ainda a dificuldade de formular uma definição não-circular de existência (que não suponha, por exemplo, a existência de Deus ao definir a existência como a série mais perfeita de compostíveis ou que não suponha a existência do “eu” ao definir a existência como o que é perceptível de maneira distinta)¹⁶. Todos esses problemas, que emergirão aqui e ali ao longo deste texto, são interessantes e difíceis, e, de fato, parece haver boas razões (textuais e teóricas) para caracterizar as tentativas leibnizianas de definir a existência como um projeto fracassado. É exatamente isso o que propõe Robert Adams: se Leibniz tivesse uma posição estável sobre esse tema, nos diz Adams, o mais consistente seria que ele mantivesse que a existência é uma propriedade simples não definível, ou seja, ele deveria generalizar “um certo agnosticismo acerca da natureza mais profunda da existência”¹⁷ que está presente em alguns de seus textos. A sensação, por sua vez, seria apenas um critério para reconhecer a existência de certos objetos; Adams afirma: “É difícil acreditar que mais do que isso é visado pelas bastante numerosas definições de existência em termos de perceptibilidade formuladas por Leibniz, com

¹⁵ É interessante comparar Leibniz e Berkeley sobre esse ponto, pois esse último também admitia que certos entes (o espírito e Deus) são objetos de “noções”, e não de “idéias” sensíveis, de modo que seu famoso lema “ser é ser percebido” se restringe, no caso da percepção sensível, à existência dos corpos. Cf. *Princípios*, 2, 27, 89 e 142 (Berkeley (1998)); cf. também Bolton (1987), p. 62.

¹⁶ Essas duas últimas dificuldades implicariam que as definições de existência seriam aplicáveis a todas as coisas exceto a Deus e ao “eu” – o que, certamente, afetaria simultaneamente sua pretensão de generalidade e de não-circularidade. Cabe notar aqui que, mesmo no caso de Deus, Leibniz sustentou mais tardiamente a tese de que a existência não faz parte da essência divina, mas antes segue-se necessariamente dela (o que, por si só, não elimina a simplicidade dessa noção).

¹⁷ Adams (1994), p. 72.

exceção talvez das mais antigas dentre elas”¹⁸. Finalmente, a caracterização de existência em termos de “grau de ser”, segundo Adams, visaria apenas explicar por que alguns possíveis existem, uma vez que tomá-la estritamente como uma definição conduziria a aporias insolúveis: ou bem o já mencionado círculo lógico, pela pressuposição da existência de Deus na própria definição da existência em geral, ou bem, caso se eliminasse tal pressuposição, graças à introdução de um contrafactual (a saber, “a existência consiste no ser que é tal que seria escolhido por Deus, se um Deus existisse”), a de tornar a existência em geral independente da existência atual de Deus, o que seria totalmente incompatível com a metafísica leibniziana (pois seria reintroduzido nela um certo necessitarismo, já que o mundo mais perfeito existiria apenas pela necessidade de sua essência, e não por um ato efetivo da vontade divina, ato esse que pressupõe a existência de Deus). O próprio Adams admite, no entanto, que não é fácil traçar uma evolução do pensamento leibniziano sobre a existência, dadas as diversas abordagens propostas em períodos os mais distantes. De toda forma, esses problemas ultrapassam os limites da questão abordada neste momento, a saber, a investigação sobre a relação entre os dois tipos de definição de existência propostos efetivamente por Leibniz. O que é relevante nesse contexto, como veremos, é saber se as definições de existência são nominais ou reais – e, nesse último caso, se são também definições causais ou, além disso, essenciais¹⁹.

¹⁸ *idem, ibidem*, nota 26.

¹⁹ Cf. *Discurso de metafísica*, Art. 24. Voltarei a esse texto mais adiante. Essas propriedades das definições não precisam, a princípio, ser atribuídas igualmente à definição *a priori* e à definição *a posteriori*.

3. A equivalência entre as duas definições de existência

Em um texto²⁰ que mais uma vez une os dois tipos de definição de existência, podemos encontrar uma indicação sobre qual é a hierarquia entre eles:

existir para uma coisa é idêntico a: ser concebido por Deus como o melhor, isto é, como o mais harmônico. A única idéia de existência que nós possuímos é que concebemos que as coisas são sentidas. E não pode haver outra, pois a existência só está contida na essência no caso dos seres necessários...

Aparentemente, essa passagem opõe absolutamente a “concepção” intelectual que Deus tem do conjunto mais harmônico às “sensações” humanas, mas essa primeira impressão não é totalmente verdadeira – como veremos mais adiante, o “sentir” é atribuído, nesse trecho, também (e, mesmo, sobretudo) a Deus e, portanto, esse último aparece como um elemento constitutivo tanto da definição *a priori* quanto da definição *a posteriori*. Ainda assim, Leibniz não deixa de apontar implicitamente aí para uma oposição entre o que é inteligível ao que é sensível, como o faz mais claramente em outros textos, indicando com isso uma certa relação de prioridade entre os dois tipos de definição, especialmente quando a referência ao sensível é relativa às mentes finitas. Assim, em um texto parisiense de 1676, ele afirma que

Quando sonhamos com palácios, negamos com razão que eles existam. Existir não é, pois, ser sentido. O critério de distinção entre nossas sensações verdadeiras e falsas é somente que as sensações verdadeiras são concordantes, ou que nossas predições a seu respeito são verdadeiras, como nossas predições sobre os eclipses. A sensação não é a existência das coisas, porque reconhecemos que existem coisas

²⁰ *Sobre a existência* (Leibniz (1998), pp. 30-31; A VI iii 587-588; não datado; provavelmente dezembro de 1676).

que não são sentidas. [...] que as sensações existem é para nós indubitável. Existem também, pois, o sentiente e a causa da sensação.²¹

Podemos inferir daí que a definição *a posteriori*, na medida em que se refere a algo que é imediatamente certo para nós, é mais primitiva de um ponto de vista epistêmico, quando contraposta à definição *a priori*. Isso indica que a definição *a priori* depende, do ponto de vista da “ordem das razões”, da definição *a posteriori*, essa última sendo o fundamento para compreendermos o significado da propriedade da existência – ou seja, a definição *a priori* ganha sentido para nós, mentes finitas, quando é precedida pela definição *a posteriori*. Embora o que é mais simples do ponto de vista dos efeitos não seja o mais simples causal e logicamente, é dele que se deve partir, para que, em seguida, se compreenda o sentido da definição *a priori*, mais perfeita e enunciada no vocabulário lógico, ou seja, não mais como uma relação entre sujeito e objeto, mas como uma relação entre conceitos ou essências no intelecto de Deus, e entre a causa primeira e seus efeitos.

O argumento implícito que mostra que a definição *a posteriori* da existência é a mais primitiva pode ser formulado da seguinte maneira: o objeto dos conceitos é uma essência; ao notarmos que a existência acrescenta algo a mais ao pensamento da mera essência, o único item mental de caráter representacional que resta na mente, além dos conceitos, são as sensações. Logo, se tomamos como ponto de partida o que podemos saber acerca das coisas, *i.e.*, suas representações, o que é dado sensivelmente é tomado como o conteúdo que é

²¹ *Sobre o espírito, o Universo e Deus* (Leibniz (1998), pp. 15-19; A VI iii 461-465, dezembro de 1675). Cf. também A VI, iii, 511: “tudo o que é certo é que sentimos, e sentimos congruentemente, e que alguma regra é observada por nós ao sentir. Ser sentido congruentemente é ser sentido de tal modo que uma razão pode ser dada para tudo, e tudo pode ser predito. E a existência consiste nisto, na sensação mantendo certas leis, pois de outro modo tudo seria como sonhos”.

pensado a mais quando pensamos que algo existe²². Esse “algo a mais” são imagens confusas de objetos que *aparecem como dados*, isto é, que não dependem da vontade do sujeito para se tornarem conscientes. A teoria da harmonia pré-estabelecida descarta a possibilidade de influência real entre as substâncias criadas, mas ela não exclui de forma alguma a definição da existência a partir de um tipo especial de relação que explique essa passividade²³.

No texto citado acima, percebemos que Leibniz propunha que a existência é um predicado cujo significado é dado, não pelo *conteúdo* das idéias sensíveis que representam para a imaginação o objeto da idéia que é significada pelo termo que desempenha a função gramatical de sujeito da proposição existencial, mas sim pelas propriedades da relação que o objeto estabelece com a mente que o percebe, ou seja, pelo *modo de aparição* das sensações na mente. A propriedade relacional mais imediatamente percebida é a objetividade. Embora todas as relações entre coisas criadas sejam redutíveis a propriedades internas a cada substância, há algo que *aparece como objetivo* diante da mente. A mera relação da mente com uma percepção isolada, porém, não garante ainda a presença de um objeto na mente, pois há percepções sensíveis nos sonhos e nas ilusões. É a relação de fenômenos sensíveis em um sistema unificado e coerente, no qual as percepções concordam entre si, e no qual os depoimentos das diversas pessoas sobre os fenômenos também são concordantes, e as previsões

²² Do ponto de vista pré-filosófico, a crença na existência de certas coisas não parece depender de um raciocínio como esse que acabei de propor, mas é, ao contrário, derivada espontaneamente da consideração das próprias sensações. Talvez, porém, fosse melhor dizer que essa derivação “espontânea” esconde, na verdade, o raciocínio proposto, o qual é desvelado pela análise filosófica.

²³ Nesse sentido, a definição *a posteriori* caracteriza a existência a partir de seus efeitos – se não dos efeitos das “coisas externas” sobre a mente, ao menos dos efeitos da criação de Deus e do estabelecimento de uma regularidade harmônica de fenômenos.

sobre fenômenos futuros são confirmadas, que é um indício suficiente da realidade dos fenômenos²⁴, ou melhor (já que todo fenômeno, considerado como modificação do sujeito, é real, até mesmo os sonhos e alucinações), da realidade dos objetos que aparecem como fenômenos²⁵.

A definição *a posteriori* não se refere, portanto, apenas a conhecimentos e a sensações efetivos, mas à faculdade de sentir e à possibilidade ser sentido, bem como a todos os seus requisitos, pois a existência não pode ser identificada ao que é sentido efetivamente (pelo menos não ao que é sentido efetivamente por intelectos finitos), já que há objetos que nunca foram percebidos e que existem, e há objetos que ora são percebidos, ora não o são, e que não deixam de existir nos intervalos das percepções. Desse sistema coerente, no qual as sensações são pensadas como pertencentes a um só espaço e a um só tempo, pode-se inferir a existência não só do que se apresenta sensivelmente ao sujeito, mas também das entidades teóricas que são construídas por seu intelecto para preservar a coerência do sistema, bem como de todos os requisitos das sensações, inclusive o “eu” pensante²⁶.

²⁴ A propriedade epistêmica da certeza objetiva aplicada às percepções seria essencialmente relativa, portanto, a uma qualidade das percepções dada pelo seu pertencimento a um conjunto de outras percepções, e nunca a uma percepção isolada. Cf. *Novos Ensaios*, IV, 1 e 11.

²⁵ Esta última frase pode ser interpretada de duas formas, dependendo se adotarmos uma interpretação mais “fenomenalista” ou mais “realista” das teses de Leibniz sobre a realidade dos corpos. Sobre a relação entre fenômeno e objeto, cf. VE 180: “Uma *coisa* é um fenômeno congruente” (texto de 1683-86; citado por Adams (1994), p. 220). A interessante interpretação de Adams procura atribuir a Leibniz um meio termo entre um fenomenalismo no estilo de Berkeley e um realismo cartesiano.

²⁶ No caso do sujeito pensante que se refere a si mesmo como um “eu”, sua existência é dada imediatamente para o próprio sujeito e, embora ela

A definição *a priori*, por sua vez, explica quais são os requisitos da existência das coisas, relativamente a sua essência. Deve-se notar que se trata de propor algo o mais próximo possível de uma definição real da existência pela essência. Como ensina o Artigo 24 do *Discurso de metafísica*, uma definição real que é perfeita ou essencial é aquela que prova *a priori* a possibilidade da coisa, ou seja, reconstrói sua gênese partindo de noções primitivas, as quais, elas mesmas, não necessitam de provas de possibilidade. Ora, toda explicação que assume a forma de uma prova da possibilidade da coisa apela claramente para essências como seu fundamento explicativo, pois a gênese de noções possíveis é uma gênese conceitual, que mostra como a conjunção não contraditória de certos atributos forma uma essência. No caso da definição essencial da existência, porém, não se trata da definição da essência da existência, embora seu objetivo seja explicar o aparente “fato bruto” da existência a partir de considerações sobre as essências. Se se tratasse da “essência da existência”, essa última acrescentaria algo à essência das coisas que existem, o que seria uma suposição absurda²⁷. Ao invés disso, trata-se da noção de uma “tendência das essências para a existência” baseada em uma hierarquização de seus graus de ser – o que é uma aplicação do Princípio de Razão Suficiente, segundo o qual, para tudo o que é, deve haver uma explicação racional completa – ou ainda, segundo o qual, dada uma coisa, estão dados também todos os seus requisitos. Partindo inicialmente da sensação, Leibniz determina em seguida quais são os requisitos, no nível

não seja concebida como uma existência necessária, é impossível que haja referência a si mesmo sem que a existência seja suposta.

²⁷ Cf. uma das notas à margem do texto *Sobre as verdades primeiras* (Leibniz (1998), pp. 445-446; VE 115-116 e G VII 194-195): “Se a existência fosse algo de diverso do que uma pretensão da essência, então ela teria ela mesma uma essência e algo de novo viria se acrescentar às coisas, a propósito do que se poderia novamente perguntar se essa essência existe ou não existe e por que antes existe do que não existe”.

da essência, que explicam por que algo é sentido – e a conexão entre a explicação em termos de essência com a explicação em termos de sensação explica o conteúdo que atribuímos, nesses casos, ao conceito de existência.

A questão “O que significa o termo ‘existência?’”, parece, assim, ter sido reduzida à questão “Como eu sei que algo existe?”. De forma análoga, no caso da definição *a priori*, a questão “O que é a existência?” parece ser equivalente à questão “Por que este mundo existe?”. Nos dois casos, não é claro em que consistem tais reformulações. Leibniz parece estar confundindo a definição de existência, a evidência que nos permite reconhecer coisas como existentes e uma metafísica da existência – enquanto a atitude mais correta seria dizer que as duas últimas pressupõem, e, portanto, não podem definir, a primeira. Como devemos entender essa dupla redução?

Para começar com a definição *a posteriori*, que é a mais imediata para nós, ao menos no caso em que o sensível se relaciona com a mente humana, consideremos a sugestão de Benson Mates de que Leibniz recorre a uma concepção verificacionista do significado, embora esse seja certamente um vocabulário anacrônico²⁸. Segundo essa concepção, o significado de um termo deve ser fixado a partir da situação paradigmática na qual ele é usado corretamente para enunciar verdades. No caso em questão, trata-se de estabelecer o significado do termo “existência” pela conexão do conteúdo do conceito de existência ao sujeito que a percebe, a partir das situações mais básicas nas quais ele é usado para enunciar proposições existenciais verdadeiras²⁹. Ora, a verdade factual primeira é “eu penso”, o que, para Leib-

²⁸ Cf. Mates (1986), p. 234, comentando um trecho da correspondência com Clarke G VII 352-420; esse vocabulário é aceito com reservas por Adams, (1994), p. 237.

²⁹ A título de ilustração, podemos nos referir a Kant, nos “Postulados do pensamento empírico” da *Crítica da razão pura* (B 266-274), quando ele afirma que os modais em geral, dentre os quais a existência, não são objeti-

niz, *significa o mesmo que* “várias coisas são pensadas”³⁰. Essa identidade de significado é uma tese que Leibniz caracterizava como anti-cartesiana, a saber: contra Descartes, ele afirmava ser impossível “isolar” o conhecimento de si do conhecimento dos fenômenos que nos aparecem, uma vez que o conhecimento imediato que tenho de minha própria existência não é nada além do que o conhecimento de que sou o sujeito que pensa uma série de pensamentos, ou seja, a unidade de um múltiplo de percepções dadas. Esse é o conteúdo da percepção de si mesmo, uma experiência de si que Leibniz designa pelo termo “apercepção”.

Da apreensão do “eu”, percebida imediatamente por intuição, deriva-se diretamente a verdade da aparência das coisas sensíveis, e vice versa. É fato que, no Livro IV dos *Novos Ensaios*, Leibniz expõe as demonstrações de existência segundo uma ordem decrescente de evidência, começando com a existência do sujeito pensante (Capítulo 9), seguindo-se a existência de Deus (Capítulo 10) e terminando com a menos certa, a existência das “coisas sensíveis” (Capítulo 11). Mas essa ordem de razões refere-se a demonstrações filosóficas de existência, ao passo que a conexão direta entre o sujeito pensante e os fenômenos sensíveis é a verdade factual mais imediata disponível para nosso entendimento de um ponto de vista pré-teórico; desse ponto de vista epistêmico, e não mais estritamente lógico-dedutivo, a existência de Deus é o conhecimento mais abstrato e último na ordem de

vamente sintéticos, mas antes subjetivamente sintéticos, isto é, o que eles acrescentam a uma coisa não é nenhuma nova determinação conceitual, mas apenas sua relação (de origem e de justificação) com a faculdade de conhecimento do sujeito. Dadas essas semelhanças, não devemos esquecer as diferenças que separam Kant de Leibniz: para o primeiro, mas não para o segundo, trata-se de explicar os conceitos modais no seu uso empírico, *i.e.*, referindo as categorias a objetos dados sensivelmente. Para Leibniz, podemos tomar como ponto de partida o sensível e, a partir daí, definir *a priori* a existência do ponto de vista das essências.

³⁰ *Novos Ensaios*, IV, 2.

razões. Dada a conexão de muitos fenômenos, pensamos não só em algo que *aparece como objetivo* diante do sujeito, mas em objetos que têm a característica de *aparecer como permanentes*, isto é, como sendo *dados independentemente* não só *da vontade do sujeito* que os percebe, mas também *de sua percepção atual*. Além disso, também aparece como dado o *requisito* simples dessa multiplicidade, a saber, o sujeito das percepções. Essas seriam as propriedades derivadas da propriedade de “ser sensível” que caracterizariam o significado do termo “existência” do ponto de vista da definição *a posteriori*.

No caso da definição *a priori*, trata-se de explicar a existência das coisas a partir não de seus efeitos, mas das causas – não, porém, da causa eficiente última (a vontade de Deus), mas daquilo que, no nível das essências, a determina como causa final, a saber, a perfeição intrínseca da melhor série de compostíveis. A teoria da harmonia, envolvida na formulação da definição *a priori*, exige que o múltiplo em que consiste o agregado das coisas (corpos e espíritos) seja explicado pelo mais simples, ou seja, pelo conjunto de compostíveis que contém a integração das leis mais simples com a maior variedade de fenômenos³¹. Daí por que existir em geral dever ser explicado, do ponto de vista da essência, como aquilo que é o objeto da percepção divina.

Se o que Deus percebe (o conjunto hierarquizado de todas as essências) é o cerne da definição *a priori*, o que Deus quer faz parte da definição *a posteriori*, tanto quanto a sensibilidade humana. Os efeitos que são mobilizados nesse segundo tipo de definição incluem, pois, tanto sensações nas mentes finitas quanto a vontade da mente infinita. Daí entendemos, então, de que forma a definição *a priori* pode ser caracterizada como sendo estritamente equivalente à (ainda que epistemologicamente derivada da) definição *a posteriori*: o que é percebido pelo intelecto de Deus como o melhor dos mundos possí-

³¹ *Sobre a existência*, (Leibniz (1998), p. 30; A VI iii 588).

veis é causa final da determinação – não necessária, mas infalível – de sua vontade³² no sentido de criá-lo, e é essa determinação da vontade que é caracterizada como o que Deus “sente” diante da melhor série de possíveis: afirmar que o conjunto “mais harmônico” “agrada a Deus” significa precisamente a determinação do intelecto de Deus sobre sua vontade, essa última sendo percebida como a origem última das coisas criadas³³. No texto citado mais acima³⁴, quando Leibniz afirma que “a única idéia de existência que nós possuímos é que concebemos que as coisas são sentidas”, o “sentir” não se reduz, portanto, às sensações humanas, mas diz respeito, sobretudo, ao modo de percepção puramente intelectual do próprio Deus, que também comparece, portanto, como um elemento da definição *a posteriori*. Com efeito, o texto continua: “Se não houvesse um ser sentiente, nada existiria. Se não houvesse um ser sentiente primeiro, que é também idêntico à causa das coisas, nada seria sentido”³⁵. A “única idéia” de existência que temos é, pois, conectada ao sentir em geral, de Deus e dos homens, e não necessariamente às sensações humanas³⁶. É verdade que, para o intelecto finito, as percepções envolvidas

³² Essa relação causal não pressupõe, evidentemente, no caso de Deus, nenhum intervalo temporal.

³³ Cf. VE 1872, (citado por Adams (1994), p. 236): “... Deus percebe que algo é o melhor ou mais harmônico [...] Portanto, a própria vontade divina [...] é a existência das coisas”. Poderíamos também dizer que *a percepção* que Deus tem de sua própria vontade define a existência (embora, evidentemente, sua própria existência não dependa de sua vontade).

³⁴ Cf. *supra* nota 20.

³⁵ A VI iii 588; mais acima, o texto tinha definido “pensar” como “sentir-se a si mesmo”. Ver também A VI, iii, 56:

³⁶ Mesmo no caso dos homens, vimos que há elementos intelectuais “misturados” ao sensível: a existência é explicada pelo o sistema total das coisas sensíveis, o que inclui todos os seus requisitos, dentre eles entidades teóricas postuladas para explicar a coerência das sensações e a percepção imediata de si mesmo.

na definição *a posteriori* são, necessária e primariamente, os dados confusos da sensação, a partir dos quais tanto as entidades teóricas pressupostas pela atribuição de coerência aos fenômenos quanto a definição *a priori* pela essência são derivadas³⁷. Mas, ao opor o ato de “pensar” essências ao ato de “sentir” existências³⁸, Leibniz caracteriza o segundo ou bem pelo fato de ele envolver um tipo de afecção passiva, no caso humano, ou bem pelo fato de haver um exercício do ato de escolha, presente em Deus³⁹.

O que distingue os dois tipos de definição não é, pois, a menção a Deus, presente em ambas, mas antes o ponto de vista de cada uma delas: por um lado, no caso da definição *a posteriori*, a existência é definida a partir dos efeitos presentes tanto em nossa mente finita quanto na vontade de Deus⁴⁰, efeitos esses caracterizados pelo uso do verbo “sentir”⁴¹; por outro lado, no caso da definição *a priori*, ela é definida a partir de sua causa última, o objeto de uma idéia contida no intelecto infinito de Deus, ou seja, na percepção intelectual da perfeição intrínseca do melhor dos mundos. Apesar da prioridade epistêmica da primeira, que a faz receber até mesmo, por uma espécie de exagero, o título de “única” idéia de existência que temos, é a

³⁷ De fato, inúmeros textos de Leibniz caracterizam a percepção envolvida na definição *a posteriori* da existência como se referindo primariamente às sensações na mente humana; cf., por exemplo, VE 1872, (citado por Adams (1994), p. 236).

³⁸ Cf. acima nota 6.

³⁹ “Parece-me ter descoberto que existir não é nada além do que ser sentido [*sentiri*] – ser sentido, entretanto, se não por nós, então pelo menos pelo autor das coisas, ser sentido pelo qual não é nada além do que agradar-lhe, ou ser harmônico” (A VI, iii, 56; citado por Adams (1994), p. 235).

⁴⁰ Poderíamos dizer que, também no caso da mente humana, a vontade é afetada: como vimos, a objetividade dos fenômenos deriva da passividade com que os objetos afetam a mente independentemente da vontade.

⁴¹ A definição *a posteriori* do “possível”, por sua vez, mobiliza a faculdade humana e divina de “conceber”.

segunda que explica a natureza da existência por uma definição “real e causal”, isto é, a partir da “gênese possível da coisa”⁴², a saber: o grau de perfeição das essências percebido pelo intelecto de Deus. Na verdade, essa definição pode ser dita “perfeita ou essencial”⁴³, na medida em que chega a termos simples últimos, as propriedades mais básicas das essências percebidas por Deus. Cabe notar sobre esse ponto que a definição *a priori* se limita ao que o intelecto de Deus percebe sobre as essências, enquanto que a definição *a posteriori* menciona sua vontade e a criação de existências; se a primeira é uma aplicação do Princípio de Razão Suficiente, é na medida em que determina o que, do ponto de vista da intelecção de essências, explica em última análise tanto o exercício do ato da vontade de Deus quanto o fato de que nós sentimos fenômenos⁴⁴. A definição *a priori* apresenta, portanto, os requisitos metafísicos necessários para explicar a noção de existência formulada em um vocabulário epistemológico pela definição *a posteriori*. Essa dupla relação de fundamento ontológico e de anterioridade epistemológica não impede, e, ao contrário, demanda, uma equivalência estrita entre ambas, equivalência essa que se torna particularmente evidente em sua contraposição a partir das faculdades da vontade e do entendimento de Deus. Se a definição *a priori* é subordinada à definição *a posteriori* do ponto de vista epistemológico, ela a subordina do ponto de vista ontológico – e ambas são equivalentes devido ao fundamento único, Deus, que explica simultaneamente os termos de ambas através da contemplação das essências

⁴² *Discurso de Metafísica*, Art. 24.

⁴³ *Idem, ibidem*.

⁴⁴ Seria tentador, mas errado, incluir a vontade de Deus na definição *a priori*, sob o argumento de que, como se trata de uma explicação a partir das causas, ela deveria conter uma menção à causa de todas as existências (com exceção da do próprio Deus), a saber, a vontade divina. O que a definição *a priori* indica, porém, é a causa última da determinação da própria vontade de Deus, a saber, o que é percebido por seu intelecto. Nesse sentido, ela é uma aplicação do Princípio de Razão Suficiente.

por seu intelecto infinito e da criação de existências por sua vontade onipotente. Tendo determinado essa relação básica entre as duas definições de existência, chegamos, pois, a uma primeira resposta a nossa questão central, a saber, se e como podemos compatibilizá-las – uma vez que, tendo estabelecido sua equivalência, já sabemos que, por princípio, elas são compatíveis. Resta examinar mais profundamente como ambas as definições explicam a existência de forma harmônica e congruente, em especial quando a definição *a posteriori* refere-se às mentes finitas.

4. A relação entre o sujeito e o predicado das proposições existenciais: “identidade” ou “conexão”?

Devemos explorar, pois, o modo como ambas as definições concordam quanto às propriedades da existência. Um passo inicial será mostrar que, porque concebem a existência como um predicado relacional, ambas devem explicar da mesma maneira o modo de ligação entre o sujeito e o predicado das proposições existenciais. Seguindo a ordem proposta pelo próprio Leibniz para as definições, e considerando a prioridade epistêmica da definição *a posteriori*, comecemos o exame de sua compatibilidade pelo que é mais simples “para nós”. Uma dificuldade presente na tentativa de definir a existência através da sensação é que a sensibilidade é uma faculdade pela qual temos idéias obscuras e confusas, o que teria como consequência que a definição conteria noções que só concebemos confusamente. Ora, isso não cumpriria de modo algum os requisitos de uma boa definição, segundo os quais é preciso apresentar distintamente os elementos em que um certo termo é analisado. Para evitar essa dificuldade, devemos primeiramente conceder que, embora as percepções distintas da sensação visem objetos existentes, no sentido em que podem ser analisadas nas propriedades relacionais mencionadas acima, elas são, nelas mesmas, obscuras e confusas, ao contrário dos conceitos

do entendimento, expressos em idéias claras e distintas⁴⁵. Ou seja, as percepções distintas da sensação representam as propriedades desses objetos de uma maneira confusa. Ainda assim, isso não significa que a reflexão sobre o conceito de existência a partir das sensações seja ela mesma obscura e confusa, pois tal reflexão não visa as propriedades representadas pela sensação, mas sim a propriedade de “ser sensível” (ou, o que é o mesmo, “ser perceptível distintamente”), a qual é passível de ser o objeto de uma idéia clara e distinta.

Como vimos, Leibniz propõe, na definição *a posteriori* referida às mentes finitas, uma redução do conceito de existência à propriedade de ser perceptível distintamente. Não se trata de supor um objeto existente como causa da coerência das sensações que experimento, mas antes de explicar o que significa “existir” a partir da propriedade de “ser sensível” – isto é, pela propriedade de “ter uma presença permanente e independente da minha vontade”. Para a definição *a posteriori*, “existir” *não é nada além do que* ser percebido distintamente (pelo menos quando se trata das mentes finitas que têm um corpo, incluindo aí a existência do próprio sujeito que julga que algo existe a partir do exame de suas próprias sensações⁴⁶).

⁴⁵ Sobre os vários sentidos das expressões “clareza e distinção” e “confusão e obscuridade” aplicadas a idéias sensíveis e intelectuais, cf. o artigo de Parkinson (1994).

⁴⁶ Como vimos acima, o “eu” é percebido por intuição intelectual, e não através da sensação (cf. *Novos Ensaios*, IV, 10), ou seja, ele não é nada além do que o centro unificador dos fenômenos e idéias do sujeito; ele não é um objeto entre outros, mas a unidade reflexiva das percepções. Nesse sentido, a percepção intuitiva do próprio “eu” depende da percepção de fenômenos. Sobre a relação entre o intelecto de Deus e os fenômenos, ver *Discurso de Metafísica*, Art. 14, no qual o pensamento divino parece incluir dados fenomênicos: “Deus, virando por assim dizer de todos os lados e de todas as maneiras o sistema geral dos fenômenos que julga bom produzir para manifestar sua glória, e observando todos os aspectos do mundo de todas as formas possíveis...”. Cf. sobre esse ponto Brown (1994).

No entanto, a propriedade de “ter uma presença permanente e independente da minha vontade” conectada à propriedade de “ser dado como fenômeno” ainda não esgota inteiramente a relação entre os fenômenos e o sujeito da percepção. Há pelo menos um texto em que Leibniz afirma haver um tipo diferenciado de relação usada para explicar simultaneamente a ligação entre o sujeito e o predicado de proposições existenciais e entre o objeto sensível e o sujeito das sensações; trata-se de um trecho dos *Novos ensaios*, IV, 1, no qual essa relação é denominada “conexão” ou “concurso”:

quando se diz que uma coisa existe, ou que ela tem existência real, essa existência mesma é o predicado, isto é, ela tem uma noção ligada com a idéia da qual se trata, e há conexão entre essas duas noções. Pode-se também conceber a existência do objeto de uma idéia como o concurso desse objeto comigo.

A existência é caracterizada aí como o predicado de um juízo no qual o termo sujeito é uma noção que designa a coisa – presumivelmente, uma noção completa, que exprime todos os predicados essenciais da coisa em questão, isto é, que exprime todos os predicados da coisa em questão⁴⁷ (“ela tem uma noção ligada com a idéia da qual se trata”). O que une essas duas noções (a do sujeito e a do predicado) é um tipo especial de relação (“há conexão entre essas duas noções”). Examinemos em que consiste, segundo Leibniz, a ligação entre o conceito sujeito e o conceito predicado das proposições existenciais.

Leibniz recusa, nesse trecho, a divisão proposta por Locke no trecho correspondente do *Ensaio*. O princípio de classificação usado por Locke parece ser outro do proposto na crítica leibniziana: para o primeiro, tratava-se de enumerar os quatro modos pelos quais idéias podem ser ligadas ou separadas em uma proposição, a saber, identi-

⁴⁷ Já que todos os predicados de uma coisa lhe são essenciais, dada a teoria leibniziana da verdade e da determinação completa.

dade ou diversidade, relação, coexistência (ou conexão necessária) e existência real. Leibniz subverte essa ordem, apontando como termo mais geral a relação, e subdividindo-a em duas espécies exaustivas, a comparação e o concurso. Sob a comparação cai a relação de identidade ou diversidade, e sob o concurso, as relações de coexistência e de existência real. De fato, comentando a primeira introdução da idéia de relação feita por Locke no *Ensaio*, no Capítulo 11 do Livro II, Leibniz afirma o seguinte:

a relação é mais geral do que a comparação. Pois as relações são ou de comparação ou de concurso. As primeiras dizem respeito ao acordo ou desacordo (tomo esses termos em um sentido menos amplo), que compreende a semelhança, a igualdade, a desigualdade, etc. As segundas envolvem alguma ligação, como da causa e do efeito, do todo e das partes, da situação e da ordem, etc.

No Capítulo 1 do Livro IV, pouco antes do trecho citado mais acima, ele retoma exatamente, como vimos, essa divisão entre relações de comparação (em particular, a de identidade) e relações de concurso (em particular, a atribuição de existência), caracterizando essa última como uma forma de “conexão”. Aqui cabe uma observação terminológica: o texto da tradução francesa do *Ensaio*, de autoria de Pierre Coste, publicada em Amsterdã em 1700, serviu de base, como se sabe, para a redação dos *Novos Ensaios* de Leibniz. Deve-se notar que o termo “conexão” foi introduzido pelo personagem Filaleto, em uma citação literal da tradução francesa do *Ensaio*, para caracterizar exclusivamente a relação de “coexistência”, ou seja, daquilo que Leibniz classifica sob o gênero “concurso”, e se opõe diretamente às relações de “comparação”⁴⁸. Leibniz, porém, estende a aplicação

⁴⁸ No texto original em inglês, os termos mais neutros, que exprimem a ligação afirmativa entre idéias para formar uma proposição, são “connexion” e “agreement”, traduzidos por Coste como “liaison” e “convenance”. A argumentação de Leibniz pode ser seguida com precisão, pois, pelo texto fran-

do termo “conexão”, de modo a abarcar tanto a coexistência de propriedades quanto a atribuição de existência a um objeto: é possível falar, no primeiro caso, de uma “conexão de existência” entre as propriedades de uma substância e, no caso do predicado de existência, de uma “conexão de noções” que compõem as proposições existenciais. O mais surpreendente na tese sobre o modo de ligação envolvido em atribuições de existência é justamente a constatação de que Leibniz não caracteriza a relação do predicado existencial com seu sujeito a partir da relação de identidade, e sim a partir da relação de concurso ou conexão. O que há de surpreendente nessa tese se mostra quando nos recordamos de uma outra tese fundamental de Leibniz, referente à noção de verdade, a saber: o princípio segundo o qual, em proposições afirmativas verdadeiras, o conceito do predicado está contido no conceito do sujeito. Ou seja, a relação entre esses dois conceitos é uma forma da relação de identidade, embora muitas vezes tal identidade não seja patente, mas só se revele após uma longa análise dos termos⁴⁹. Ora, esse princípio lógico-metafísico parecia ter um escopo universal, ou seja, ele parecia ser válido para toda afirmação verdadeira. No entanto, as proposições existenciais parecem ser uma exceção a esse princípio, justamente porque a existência é atribuída, por uma relação de “conexão”, à noção completa que determina o sujeito, não sendo, portanto, parte de sua essência, o que indica que a existência é um predicado exterior à essência da coisa. Temos como resultado, assim, que a existência é um predicado relacional, na me-

cês, discriminando dois tipos de relação entre idéias: a existência, entendida como um predicado, é “une notion liée avec l'idée dont il s'agit, et il y a connexion entre ces deux notions” (grifo meu). Já o termo “connexion”, no original em inglês, é usado tanto para designar a “liaison” entre idéias quaisquer em uma proposição quanto para indicar um tipo particular de “agreement or disagreement”, a “co-existence or necessary connexion”.

⁴⁹ No caso das proposições contingentes, a análise requerida tem um número infinito de passos.

dida em que a relação de “conexão” é equivalente à relação de “concurso” do objeto com a mente. No trecho do Livro IV dos *Novos Ensaios* citado acima, a segunda opção para interpretar a existência envolvia justamente a sugestão de interpretá-la como uma certa relação de “concurso do objeto comigo”, a saber: a propriedade relacional de o objeto “ser sensível”⁵⁰. Seria essa relação, e não a essência da coisa existente, o fundamento da predicação de existência, se partirmos da compreensão dessa última a partir da definição *a posteriori*.

Uma vez tendo esclarecido como, a partir da definição *a posteriori*, Leibniz dá conta da predicação de existência, podemos considerar agora como ela se expressa na definição *a priori*. Essa última a apresenta como a “superioridade dos graus de ser” (ela não é nenhum grau de ser em particular porque, por mais perfeita que uma realidade seja, é sempre possível perguntar se ela existe ou não; só o grau máximo de ser caracteriza o que existe do ponto de vista da essência). A existência deve ser entendida, pois, como uma certa *relação*, a saber: como o grau máximo de realidade, ou ainda, como o conjunto de possíveis o mais perfeito dentre todos os conjuntos de possíveis⁵¹. A tese de que a existência é uma perfeição como as outras

⁵⁰ Ainda que, do ponto de vista da teoria da harmonia pré-estabelecida, a relação de percepção não envolva causalidade real entre sujeito e objeto. Cf. *supra* nota 23.

⁵¹ Sendo assim, a atribuição de existência a uma essência particular envolve sempre a atribuição de existência ao conjunto ao qual ela pertence, o qual sabemos, *a priori*, que foi escolhido por Deus como o único existente, por ser o mais perfeito: “existe o que é mais perfeito do que todas as coisas mutuamente incompatíveis”, de tal modo que o que existe é mais perfeito do que o que não existe, embora a existência não seja uma perfeição. Sobre esse argumento, cf. o texto intitulado *Existência* (fragmento sem data que aparece em VE 2016, B 119 seq., citado em Adams, *op. cit.*, p. 165). Como vimos, no caso da definição *a posteriori*, a existência tampouco era identificada a uma sensação isolada, sendo antes analisada em termos do conjunto maximamente coerente de percepções sensíveis, com todos os seus requisi-

(isto é, uma propriedade simples, não relacional) é uma doutrina que foi criticada por Leibniz após 1678⁵², em favor da tese de que a existência é o grau máximo de ser. Como vimos antes⁵³, se a existência não fosse um predicado relacional, ela presumivelmente seria uma propriedade da coisa que ele qualifica, ou seja, teria de ser vista como parte de sua noção completa. Ora, nesse caso, se um objeto existisse, então ele existiria necessariamente⁵⁴. Por exemplo, se um leão existisse, então ele existiria necessariamente, uma vez que leões existentes seriam um tipo de leão.

Outra razão pela qual a existência não pode ser pensada como um componente da essência das coisas é que, caso o fosse, o acréscimo da propriedade da existência a um dado objeto modificaria sua essência pensada como possível, isto é, nenhuma essência meramente possível poderia ser instanciada, uma vez que a instanciação modificaria a essência em questão, graças ao acréscimo da propriedade da

tos. Ambos os conjuntos, tanto o das existências sensíveis quanto o das essências compostíveis, são compostos por infinitos elementos. As percepções distintas de objetos sensíveis são compostas por infinitas pequenas percepções insensíveis, de tal modo que uma percepção sensível distinta é aquela que apresenta um objeto determinado ao sujeito, graças à unificação das infinitas pequenas percepções que aparecem na mente através dos órgãos sensíveis (cf. *Princípios da Natureza e da Graça*, § 4 e *Monadologia*, § 25). Por outro lado, o mundo existente em ato, escolhido por Deus dentre infinitos mundos possíveis, é o compostível mais perfeito, e por isso é composto por infinitos objetos.

⁵² Até essa data, a versão leibniziana da prova da existência de Deus era, em linhas gerais, a mesma que a cartesiana, com exceção do acréscimo da prova da premissa “Deus é um ente possível”. Se a existência fosse uma parte da essência das coisas criadas, porém, isso tornaria sua existência necessária.

⁵³ Cf. *supra* nota 27.

⁵⁴ Cf. o texto *Sobre a existência* (A VI iii 587-588), já citado mais acima, no qual Leibniz afirma que “a existência só está contida na essência no caso dos seres necessários”.

existência⁵⁵. Além disso, se a existência fosse uma parte da essência, poder-se-ia perguntar se essa “parte” é meramente possível ou existente, o que não tem sentido nesse caso⁵⁶. Como a essência é definida como o que é possível, a existência não pode ser um dos traços característicos da essência das coisas, ou ainda, uma propriedade possível componente da essência, pois algo a mais é dito quando se afirma que uma coisa existe do que quando se afirma que uma coisa pode existir. Em outras palavras: todo possível é uma existência possível, e não faria sentido introduzir a existência como um atributo positivo que se acrescentasse à essência das coisas para determinar seu conteúdo, pois nesse caso tratar-se-ia da existência possível, e não atual. Ora, a existência possível está contida em tudo o que é pensado como ser ou essência. Devemos concluir, portanto, que também no caso da definição *a priori* a predicação de existência tem de ser entendida como algo de distinto da predicação essencial, e que o uso da relação de “conexão” seria um bom candidato para exprimir a ligação predicativa, na medida em que ela excluiria precisamente que o fundamento da predicação pudesse ser dado pela essência da coisa que é afirmada existir, sendo antes explicada por outros fundamentos (no caso, a superioridade dos graus de ser da série em que tal essência se encontra).

Talvez essa interpretação sobre a forma das proposições existenciais baseada apenas em um breve trecho da obra de Leibniz não seja, afinal, conclusiva; talvez o uso dos termos “ligação”, “comparação” e “conexão” seja menos rigoroso do que pretendemos até aqui. Caso essa suspeita se confirmasse, tudo o que Leibniz teria querido

⁵⁵ Novamente aqui, a metafísica de Leibniz estaria comprometida com um certo necessitarismo oposto a suas intenções centrais, pois tudo o que existe seria necessariamente existente, uma vez que a essência do leão, por exemplo, seria diferente da essência do leão existente.

⁵⁶ Cf. *Investigações gerais sobre a análise das noções e das verdades*, de 1686, § 73. Voltarei a esse tema mais adiante.

dizer é que o predicado de existência é atribuído a seu sujeito, e a frase “a existência [...] tem uma noção ligada com a idéia da qual se trata” sugeriria até mesmo que esse predicado deveria ser visto como uma propriedade simples dentre outras. Além disso, ainda que fosse verdade que Leibniz tenha sugerido que a relação de “conexão” explicaria a predicação de existência, enquanto que as predicções essenciais seriam explicadas pela relação de “identidade”, haveria, no entanto, uma objeção óbvia contra essa sugestão: dada a definição analítica de verdade, não poderia haver *nenhuma* exceção ao princípio segundo o qual o conceito do predicado está contido no conceito do sujeito, de modo que a subclasse das relações de “concurso”, que à primeira vista se distingue da subclasse das relações de “identidade”, seria, em última análise, reduzida a ou derivada dessa última⁵⁷. O fantasma do necessitarismo que ronda a filosofia de Leibniz não teria sido, assim, eliminado: tudo o que existe existiria necessariamente, e todas as ações e paixões de um indivíduo lhe pertenceriam por essência. Sabemos bem dos labirintos em que Leibniz entrou para escapar dessas conseqüências necessitaristas, e aqui não é o lugar para avaliar as saídas propostas. Como quer que seja, pelo menos a relação de “concurso” é, aparentemente, usada de forma consistente no trecho em exame, constituindo o cerne da definição *a posteriori* referida às mentes finitas e designando uma relação, de modo que a análise da passagem em questão serviu para indicar o caráter relacional da predicação existencial. O que nos interessa aqui é notar que, à parte das inúmeras dificuldades contidas nessa distinção entre dois tipos de relação, Leibniz pretendia aparentemente assinalar, com a relação de “concurso”, que a existência não é uma parte da idéia que representa a essência do objeto ao qual se aplica. Que essa estratégia argumentativa seja mais um lance, talvez fracassado, para escapar do necessita-

⁵⁷ Ou seja, todas as relações poderiam ser reconduzidas, de forma mais ou menos imediata, à relação de identidade, nas quais um predicado simples é atribuído a um sujeito.

rismo, nos interessa apenas como sintoma dos movimentos conceituais presentes na obra de Leibniz, mais do que como uma tese considerada absolutamente, sobre a qual nos perguntaríamos sobre sua verdade ou falsidade.

Dado o exame do predicado de existência, e considerando-o tanto do ponto de vista da definição *a posteriori* quanto do da definição *a priori*, concluímos, pois, que a relação entre o sujeito o predicado de uma proposição existencial cai sob a noção de “conexão”, e não sob a de “identidade” – com exceção do caso em que o sujeito designa o ser necessário, Deus⁵⁸ (mesmo essa exceção deve ser relativizada, pois a existência é algumas vezes caracterizada por Leibniz não como uma propriedade da essência de Deus, mas sim como uma propriedade que decorre necessariamente de sua essência). As definições de existência poderiam ser pensadas, então, como um instrumento conceitualmente útil para distinguir a essência da existência das coisas criadas, o que, no contexto do programa de construção de uma conceitografia universal, permitiria fazer referência a tipos de proposição categorialmente distintas entre si, o que é necessário, entre outros fins, para a elaboração de argumentos metafísicos sobre os mundos possíveis e suas relações com o mundo atual. Desse modo, a suposta circularidade no caso da definição geral de existência em termos da existência de Deus não afetaria a validade programática de uma distinção importante para coisas criadas, ainda que, no caso de

⁵⁸ Além do já referido círculo lógico, há outras dificuldades na afirmação de que a existência é uma propriedade relacional: as relações são seres de razão, cuja realidade se esgota em serem pensadas (Cf. *Novos Ensaios*, II, 12, §3: “Creio que as qualidades são apenas modificações de substâncias, e o entendimento acrescenta a elas as relações”. Logo em seguida, Leibniz acrescenta: “Segue-se daí mais do que se pensa”). Justamente por ser um ente de razão, as relações supõem a existência dos *relata* e não podem, aparentemente, ser aquilo que define a existência. A existência parece ser, ao contrário, a propriedade intrínseca por excelência, aquilo que pertence a cada objeto pelo simples fato de ele ser aquele objeto, sua hecceidade.

Deus, essência e existência coincidem⁵⁹. Esse propósito é o que, provavelmente, explica a recorrência das definições de existência ao longo da obra de Leibniz.

5. Percepção e juízo

A compreensão da estrutura da proposição existencial tem uma contrapartida epistemológica: se o conceito de existência não faz parte da essência dos objetos que ele qualifica, então o ato mental no qual a existência é expressa é, essencialmente, o ato de julgar, e não o de simplesmente conceber – ou seja, o conceito de existência, contrariamente ao que ocorre com outros conceitos, só é compreendido no contexto de um juízo⁶⁰. Dito de outra forma: as sensações envolvidas na definição *a posteriori* seriam os fundamentos de juízos sensíveis, e as essências envolvidas na definição *a priori* seriam os fundamentos de juízos intelectuais. Para compreender essa dimensão epistêmica de ambas as definições⁶¹, é preciso lembrar que o conceito expresso pelo termo sujeito de uma proposição singular contingente não é, do ponto de vista estritamente lógico-metafísico, um conceito incompleto, e sim uma noção completa – ainda que, do ponto de vista epistemológico, as mentes finitas não possam ter acesso a no-

⁵⁹ Não seria possível afirmar, entretanto, que as definições visam apenas a existência contingente, deixando de lado a existência necessária, pois os modais modificam a mesma noção de existência. Ao contrário, é *justamente porque* a definição de existência é usada para elaborar a distinção entre os seres contingentes e o ser necessário, através de seu contraste com a definição de essência, que o definido é a existência em geral, e não apenas a existência contingente.

⁶⁰ Com efeito, os demais conceitos são analisáveis independentemente de sua composição em uma proposição, pois essa última é definida a partir da ligação que fazemos entre eles.

⁶¹ Nesse contexto, até mesmo a definição *a priori* apresenta um aspecto epistêmico, na medida em que também ela faz referência implícita ao uso do termo definido no contexto de um juízo.

ções completas das coisas. Ora, noções completas são noções que se aplicam a um único indivíduo no mundo atual⁶², e o termo sujeito designa, através desse conceito, esse único indivíduo⁶³. Justamente por se aplicar a um conceito completo, a existência não acrescenta (*não pode* acrescentar) nenhuma nova determinação ao objeto, mas, ao mesmo tempo, é uma propriedade atribuída ao objeto designado por esse conceito completo. A exceção, como vimos, é Deus – e essa exceção traz consigo todos os problemas já assinalados exaustivamente. A predicação de existência exprime, assim, no caso dos entes criados, uma propriedade accidental e contingente desses objetos, precisamente porque não faz parte de sua essência, constituindo-se assim na única exceção à definição analítica da verdade, segundo o qual o conceito do predicado está contido no conceito do sujeito. Essa definição seria válida para todos os predicados que exprimem uma qualidade da essência das coisas, mas a existência não exprimiria uma qualidade da essência, e sim uma propriedade relacional irreduzível às essências consideradas em si mesmas⁶⁴.

⁶² Dada a validade irrestrita do Princípio da Identidade dos Indiscerníveis, cada noção completa designa um único indivíduo mesmo que consideremos a totalidade dos mundos possíveis. Mas essa extensão do Princípio não nos interessa aqui. Vale apenas notar que mundos possíveis não são, para Leibniz, composições de objetos possíveis, mas antes conjuntos maximais consistentes de conceitos que, se fossem aqueles que descrevem o melhor dos mundos possíveis, designariam objetos que instanciaríamos esses conceitos. Sendo assim, quantificar sobre mundos possíveis é quantificar sobre conceitos de objetos possíveis, e não sobre objetos possíveis. Sobre esses pontos, cf. Mates (1986).

⁶³ Cf. *Novos Ensaios*, IV, 11, § 14: é somente no caso das proposições de razão, expressões de verdades eternas, que sua verdade é expressa por proposições condicionais, cujos termos se referem a idéias no intelecto de Deus, sem nenhuma outra suposição de existência. No caso das proposições de razão, a lógica de Leibniz é intencional, e não extensional.

⁶⁴ Como vimos, a definição *a priori* propõe uma análise redutiva da existência ao conjunto maximal das essências, e não às essências consideradas

Se admitirmos que a existência não faz parte da essência das coisas contingentes⁶⁵, então o significado do conceito de existência só pode ser elucidado considerando a função que ele desempenha como predicado de um juízo possível, ao contrário dos outros conceitos, que designam qualidades positivas da essência, cuja análise deve ser feita em termos de idéias, que são termos pré-judicativos conectados ou separados entre si nos juízos. A incontornabilidade de compreender o conceito de existência a partir da estrutura judicativa fica mais clara quando consideramos o que significa “definir a existência”: a definição do significado de “existência” não demonstra sua possibilidade, ao contrário do que ocorre no caso das definições essenciais, mas demonstra em que consiste sua efetividade ou realidade. Toda definição é uma análise redutiva que apresenta as condições necessárias e suficientes da coisa definida, ou seja, apresenta suas causas ou razões. Nesse sentido, a definição é uma explicação da gênese ideal do termo definido, ou seja, de sua possibilidade (e não de sua existência): toda análise definitória se mantém no nível das idéias ou conceitos, justamente porque visa essências. No caso da definição da existência, porém, a apresentação das condições necessárias e suficientes da possibilidade da existência equivale à apresentação das condições necessárias e suficientes da própria existência, e não apenas de sua possibilidade. Nas *Investigações Gerais sobre a análise das noções e das verdades*, § 73, Leibniz afirma exatamente isso:

a questão é a do significado do *existente*; pois o existente é sempre um ser, *i.e.*, um possível, e algo mais [...] entretanto, não quero dizer que *algo existe* significa *é possível*, *i.e.*, uma existência possível, pois uma

isoladamente. Esse movimento não elimina as dificuldades assinaladas acima, referentes à tendência ao necessitarismo presente na filosofia de Leibniz.

⁶⁵ Como vimos, mesmo no caso da essência de Deus, pelo menos a partir de 1678, poderíamos afirmar que a existência segue-se, e não faz parte, de sua essência.

tal existência não é outra coisa que a essência. Ora, concebemos a existência como atual, isto é, como algo que é acrescentado à possibilidade ou à essência e, nesse sentido, uma existência possível a vir a ser [*existentia possibilis futurum*] seria uma atualidade separada da atualidade, o que é absurdo.⁶⁶

Ou seja, se se tratasse de mostrar apenas que a existência é possível, tratar-se-ia de mostrar que uma certa essência (a essência da existência) não é contraditória e que, portanto, ela pode existir – mas não tem sentido dizer que a existência “pode existir”. Além disso, mostrar que algo pode existir é diferente de mostrar que algo existe; com a segunda, “saímos do conceito”. Logo, no caso da propriedade da existência, a análise definicional deve apresentar as condições necessárias e suficientes da própria existência, e não apenas da possibilidade da existência. Ora, toda existência é existência de algo determinado (*inteiramente* determinado). É por isso que definir a existência significa elucidar seu conceito através do exame de seu uso em juízos (juízos sensíveis, no caso da definição *a posteriori* referida às mentes finitas, e intelectuais, no caso da definição *a priori*), ao contrário do que ocorre com os demais conceitos⁶⁷. Para os conceitos que representam qualidades positivas da essência das coisas, inclusive aqueles passíveis de definição, a saber, os conceitos de essências complexas, a definição prescinde do exame de seu uso em juízos.

Daí entendemos por que a questão “O que é existência?” pode ser expressa, no caso da definição *a posteriori*, pela questão “Como eu sei que algo existe?”: trata-se de elucidar o significado da existência por meio do exame dos juízos existenciais nos quais reconhecemos sensivelmente que algo existe. Da mesma forma, entendemos também por que, na definição *a priori*, a questão “O que é existência?”

⁶⁶ C 375-376; Leibniz (1998), pp. 247-249.

⁶⁷ Possivelmente essa característica especial do conceito de existência se estende também a outros conceitos simples, como os de possibilidade e de verdade, mas não exatamente pelas mesmas razões.

pode ser expressa pela questão “Por que algo existe?”. Particularmente nesse último caso, trata-se de aplicar o Princípio de Razão Suficiente aos juízos existenciais, assinalando as condições necessárias e suficientes da existência em termos de essência. Longe de confundir a questão sobre o significado da existência com a questão epistemológica sobre como sabemos que algo existe ou com a questão ontológica sobre por que existe o ser e não o nada, a investigação de Leibniz assimila consistentemente essas diversas questões, devido à necessidade de entender o significado da existência como sendo essencialmente o de desempenhar uma função no interior de juízos. Contra um certo essencialismo característico da filosofia moderna, Leibniz aponta para a irreduzibilidade da existência à mera essência das coisas e para o papel dos juízos, ao invés dos conceitos, na compreensão dessa noção. Aqui, como em outros pontos de sua obra, Leibniz se afasta dos filósofos modernos, indo em direção, simultaneamente (mas não paradoxalmente) à filosofia medieval e à filosofia contemporânea.

6. Conceito e sensação

Vimos, portanto, em que consiste a equivalência entre as definições *a priori* e *a posteriori* de existência e de que modo ambas são mobilizadas de modo semelhante na explicação da estrutura dos juízos existenciais, bem como na exigência da referência à faculdade judicativa para a compreensão de seu significado. Mas a questão de princípio sobre se essa conexão entre os dois tipos de definição de existência é possível ainda está em parte em aberto, embora já tenhamos estabelecido sua equivalência. Essa questão é pertinente, sobretudo quando consideramos a definição *a posteriori* referida às mentes finitas, dado que um exame da distinção aparentemente absoluta entre ser concebido e ser sentido ainda permanece em suspenso. Para mostrar que não se trata de definições incompatíveis, basta, porém, mostrar que, assim como não há, segundo Leibniz, uma oposição radical entre sensação e razão, não há tampouco uma oposição

radical entre a explicação da existência a partir do que é sensível e sua explicação a partir da intelecção de essências.

Em um artigo informativo, no qual tenta mostrar que Leibniz poderia escapar da acusação kantiana de ter “intelectualizado as aparências”, Parkinson afirma que, para Leibniz, as sensações são percepções confusas das configurações ínfimas dos objetos corporais⁶⁸ – ou seja, quando percebemos algo pela sensação, aquilo de que estamos conscientes é um conjunto confuso de inúmeras pequenas percepções insensíveis, que aparecem para a mente finita como se fossem uma qualidade unificada e simples. Tal qualidade aparentemente simples é dita ser uma percepção distinta da sensação, justamente na medida em que um objeto (aparentemente) simples é percebido. Isso não significa, evidentemente, que o que percebemos são percepções, mas sim que a sensação não é nada além do que a aparência confusa de um conjunto de percepções. Ou seja, a sensação é o modo como essas percepções se manifestam para nós. Parkinson enfatiza corretamente em seu artigo a irredutibilidade, para nós, mentes finitas que somos, da sensação a conceitos. Seu argumento explora os diferentes significados ligados aos adjetivos “obscuro e confuso” e “claro e distinto” quando eles são aplicados a sensações e a pensamentos. Sem discordar desse ponto, gostaria de chamar a atenção para a tese de que, ainda que factualmente as sensações não sejam redutíveis a conceitos para uma mente finita, em princípio é possível fazer essa redução. As percepções insensíveis são em si mesmas percepções claras e distintas, que aparecem para nós confusamente como uma qualidade simples dos objetos. No famoso exemplo proposto por Leibniz, ao misturar finos grãos azuis e amarelos, o resultado que vejo é uma tonalidade de verde, ainda que seus componentes sejam, a princípio, distinguíveis distintamente. Aqui é preciso notar um ponto importante: as pequenas percepções insensíveis são “inconscientes” não no

⁶⁸ Parkinson (1994), p. 74.

sentido de serem totalmente desconhecidas do sujeito que as tem, mas apenas no sentido de serem tão numerosas, pequenas e dispersas – seu número infinito “divide” infinitamente a atenção do sujeito – que não são reflexivamente presentes à mente; mas, na natureza, vale o Princípio de Continuidade: nada procede por “saltos”, de modo que a consciência pode ser enfraquecida por essa divisão da atenção em múltiplos componentes de uma percepção até o ponto em que cada uma das partes componentes não mais apresenta distintamente ao sujeito finito nenhum objeto, ainda que haja nele a consciência obscura e confusa de um múltiplo de sensações dado⁶⁹, inclusive de todas as percepções passadas e futuras e, mais ainda, a percepção implícita de todos os objetos existentes no passado, presente e futuro⁷⁰. Ainda assim, é apenas porque um múltiplo é percebido em ato que um objeto macroscópico pode ser percebido distintamente pela sensação, dadas certas condições (por exemplo, a “focalização” das pequenas percepções por órgãos sensíveis, que unifica essas percepções dispersas em uma qualidade comum). Ou seja, as qualidades sensíveis pelas quais discriminamos os objetos dos sentidos não são nada além do que a aparência consciente das pequenas percepções para uma mente finita.

Leibniz aceita, portanto, ao mesmo tempo, que há uma distinção entre conceitos e conteúdos não conceituais, mas que a distinção entre eles não é absoluta, e sim apenas uma distinção de graus. Nesse sentido, a interpretação de Kant da teoria leibniziana sobre a intelectualização dos fenômenos é correta. A sensação e o intelecto correspondem ao exercício das mesmas funções de discriminação de obje-

⁶⁹ Essa observação mostra que Leibniz não rejeitava sem qualificações a tese de Locke segundo a qual todo pensamento envolve consciência.

⁷⁰ Para uma visão crítica da teoria da percepção de Leibniz, cf. Wilson (1994): segundo ela, o conceito de percepção formulado por Leibniz afasta-se de tal maneira do conceito corrente de percepção que certos argumentos que se beneficiam do uso comum do conceito tornam-se suspeitos.

tos com graus distintos de precisão. Assim, quando percebo as ínfimas variações de uma certa tonalidade de cor, essa variação é inapreensível pelos conceitos de cor de que disponho; pelos conceitos, posso determinar propriedades empíricas dos objetos com um grau maior de abstração, até eventualmente chegar a uma explicação física acerca da natureza das cores; pelas sensações, discrimino várias tonalidades, mas não percebo distintamente sua infinita complexidade. Daí podemos retirar uma conclusão importante para a compreensão da compatibilidade entre as duas definições de existência: como os conteúdos das percepções sensíveis podem por princípio ser analisados até se chegar às idéias claras e distintas de seus componentes, nos quais o que seria percebido seriam essências positivas dadas ao intelecto, a compreensão da existência a partir da análise da faculdade sensível e de certas características gerais pertencentes a todo e qualquer objeto sensível devem poder, no sistema de Leibniz, ser também explicadas em termos essenciais, por definições que digam respeito ao modo como o intelecto percebe relações entre essas essências envolvidas na sensação⁷¹. Na compreensão perfeita do mundo atual, dada no intelecto divino em seus infinitos componentes, inclusive o que é, para os homens, objeto de uma percepção confusa, todos os elementos apresentam-se de forma clara e distinta.

Mencionamos, no começo deste texto, uma das listas de Definições elaboradas por Leibniz⁷², na qual, após a enunciação da definição *a priori*, uma série de mediações promovida por outras defini-

⁷¹ Essa continuidade fundamental não implica que a existência seja uma “parte” da essência – nem mesmo, ao menos a partir de certos textos, no caso de Deus –, mas apenas que certas propriedades das relações entre sensações sejam equivalentes a propriedades da relação entre essências. Mas, assim como a sensação humana é irredutível para nós ao intelecto, assim também a vontade divina é, em si mesma, distinta de seu entendimento: a explicação da determinação da vontade a partir do que o entendimento percebe não conduz a uma eliminação da primeira.

⁷² VE 169-170; cf. nota 6.

ções introduz a formulação da definição *a posteriori*. Um estudo desse movimento de passagem de uma à outra ainda teria de ser feito, mas é possível assinalar desde já que a principal mediação é dada pelas definições de “agente” e “paciente”, a partir das quais muitos termos anteriormente definidos segundo uma abordagem estritamente lógica passam a ser definidos segundo relações de anterioridade, posterioridade e simultaneidade temporal e segundo um nexos causal ou espacial – assim acontece, entre outros, com a redefinição dos termos “ordem”, “posição”, e até mesmo “tempo” e “lugar”. A mediação desempenhada pelos termos “agente” e “paciente” explica precisamente, como vimos ao longo deste texto, o significado da existência na definição *a posteriori*, tanto em relação à vontade divina quanto em relação à sensibilidade humana. Ainda que nós, mentes finitas, não possamos fazer a passagem entre o sensível e o inteligível em casos particulares, podemos, porém, saber de forma *a priori* que ela é possível e que a definição dada a partir de cada um desses domínios é, assim, equivalente à outra.

Bibliografia

- ADAMS, R. *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1994.
- BERKELEY, G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Editado por Jonathan Dancy. Oxford/New York: Oxford University Press, 1998.
- BOLTON, M. B. “Berkeley’s Objection to Abstract Ideas and Unconceived Objects”. In: Ernest Sosa (ed.). *Essays on the Philosophy of George Berkeley*. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, pp. 61-81, 1987.

- BROWN, G. "God's Phenomena and the Pre-Established Harmony". In: *Leibniz. Critical Assessments*, Vol. IV. London/New York: Rotledge, pp. 187-206, 1994.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. por Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Abril, 1980.
- LEIBNIZ, G. W. *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Editado por Louis Couturat. Hildesheim: Georg Olms, 1966. Abreviatura utilizada: C.
- . *Die philosophischen Schriften*. Publicado por C. J. Gebhardt (Hildesheim: Georg Olms, 1965) (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1875-1890). Abreviatura utilizada: G, seguida do volume e página.
- . *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt e Berlin: Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie Verlag, 1972. Abreviatura utilizada: A, seguida de série, volume e página.
- . *Textes inédits*. Editado por Gaston Grua. Paris: Presses Universitaires de France, 1948. Abreviatura utilizada: Grua.
- . *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Editado por Georges Le Roy. Paris: Vrin, 1988.
- . *Discurso de Metafísica*. Tradução de Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Editora Abril, 1974.
- . *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 Thèses Métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Editado por Jean-Baptiste Rauzi. Paris, P.U.F., 1998.
- . *Leibniz: Logical Papers*. Editado e traduzido Por G.H.R. Parkinson. Oxford: Clarendon Press, 1966.

- . *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: Flammarion, 1990.
- . *Principes de la Nature et de la Grâce e Monadologie*. Paris: Flammarion, 1996.
- . *Vorausedition zur Reihe VI – Philosophische Schriften – in der Ausgabe der Akademie des Wissenschaften der DDR*. Fascículos 1-9. Münster: Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, 1982-1990. Abreviatura utilizada: VE.
- LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Editado por Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- . *Essai Philosophique concernant l'entendement humain*. Traduzido por Pierre Coste. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.
- MATES, B. *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*. New York: Oxford University Press, 1986.
- PARKINSON, G.H.R. "The 'Intellectualization of Appearances': Aspects of Leibniz's Theory of Sensation and Thought". In: *G. W. Leibniz – Critical Assessments*. London/New York: Routledge, v. IV, pp. 67-86, 1994.
- WILSON, M. D. "Confused Ideas". In: *G. W. Leibniz, Critical Assessments*. Organizado por Roger Woolhouse. London e New York: Routledge, pp. 87-102, 1994. 4v.