

Leibniz: A Certeza Cartesiana e a *Characteristica*

VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA

Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Paraná
Rua Dr. Faivre, n° 405 - 6° andar - Centro
80060-140 Curitiba, Pr
vicmon@terra.com.br

Resumo: Leibniz não raro é lembrado por seu obstinado empenho na tarefa de tentar construir uma linguagem apta a exprimir com perfeição os raciocínios humanos, linguagem a que dá o nome de **Characteristica**. Esta obstinação deve-se fundamentalmente à sua convicção de que o progresso do conhecimento, bem como sua certeza, dependem de um amparo dos símbolos materializados a registrar fielmente os passos dos raciocínios. Neste estudo, pretende-se examinar as razões que conduziram o filósofo a esta convicção à luz dos argumentos que dirige contra o intuicionismo cartesiano, vale dizer, contra a tese de que os critérios de clareza e de distinção encerrariam, em última instância, as condições originárias suficientes da certeza.

Palavras-chave: Leibniz. Certeza cartesiana. Intuicionismo cartesiano.

“Todo o raciocínio humano se consuma por meio de certos sinais ou caracteres” (GP VII, p. 204)¹, escreve Leibniz peremptoriamente em um opúsculo redigido no final dos anos oitenta. Esta afirmação não é isolada;

¹ As abreviações aqui empregadas, com as respectivas edições, são: GP: *G.W. Leibniz, Die philosophischen Schriften* (Gerhardt, C. I. (ed.) Hildesheim: George Olms Verlag, 1996). GM: *G. W. Leibniz, Mathematische Schriften* (Gerhardt, C. I. (ed.) Hildesheim: George Olms Verlag, 1971). OFI: *G. W. Leibniz, Opuscules et fragments inédits. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre* (Couturat, L. (ed.) Hildesheim, George Olms Verlag, 1988). Jag.: *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum* (ed. et trad. por Jagodinsky, I., 1913). N.E.: *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. (Brunschwig, J. (ed.) Paris: Flammarion, 1990). AT: *Oeuvres de Descartes* (Adam, C. & Tannery, P. (eds.) Paris: Vrin, 1996). As indicações das edições GP, GM e AT são seguidas por aquelas do volume e do número de página.

afirmações similares, ainda que talvez menos enfáticas, não são raras na obra do filósofo, nem indicam um traço de somenos importância no seu pensamento. Ao contrário, elas denunciam uma opção filosófica que nada tem de unânime: a opção pela tese de que os raciocínios humanos *dependem* dos símbolos, se não totalmente, para serem postos em marcha, ao menos para serem levados a bom termo ou consumados (*perficitur*). Que esta opção pelo simbolismo seja uma unanimidade pode-se já de saída recusar se lembrarmos que, concorrente com ela, opõe-se uma outra, ordinariamente designada “intuicionismo” consoante a qual o emprego de elementos sensíveis, ainda que útil, não deve ser admitido como uma condição *sine qua non* do exercício da razão².

Precisamente por se tratar de uma opção que um filósofo poderia ou não fazer, a importância por Leibniz atribuída ao papel dos símbolos – importância que se ilustra em seu notável empenho na construção de sua *Characteristica* – suscita a indagação pelas razões que o conduziram a anuí-la. As páginas que se seguem são consagradas justamente à busca de uma resposta a esta indagação. O viés para tanto consiste no exame das objeções que, com respeito ao tema, nosso autor dirige a Descartes, filósofo que certamente pode ser indicado como o grande expoente da corrente intuicionista à época de Leibniz.

Para Descartes, como também para Leibniz, reside no entendimento e apenas nele o lugar da compreensão. Entender, inteligir, seria para eles uma competência exclusiva do entendimento, do intelecto, e consistiria em, por assim dizer, penetrar “com os olhos do espírito”, o que um e outro designam por “intuir”³;

² Ver a respeito Marcondes, 1989.

³ “Por *intuição* entendo, não a confiança instável dos sentidos, ou o juízo enganador da imaginação que compõe mal; mas o [que é] concebido pelo espírito puro e atento tão fácil e distintamente que não reste absolutamente nenhuma dúvida sobre aquilo que entendemos; ou, o que é o mesmo, o [que é] concebido sem dúvida <*non dubium*> pelo espírito puro e atento, que nasce da luz da razão somente <*sola*>, e é mais certo, porque mais simples, que a própria dedução, a qual contudo também não pode ser mal feita pelo homem ...” (AT X, p. 368). Para Leibniz, ver GP IV, p. 423-24. O emprego analógico do ver ou do olhar como atribuído ao espírito respalda-se no que nos esclarece D. Marcondes a respeito do sentido original do verbo “*intueri*”. Segundo Marcondes, este verbo originariamente significaria “‘ver dentro’ (de *in*, ‘em’, ‘dentro de’, e *tuero*, ‘ver’) (...)”.

assim compreendido o intuir⁴, o conhecimento intuitivo, a intelecção genuína deve ser algo que dispensa o recurso a qualquer elemento extrínseco ao puro entendimento; prescinde, por via de consequência, do concurso de qualquer elemento simbólico ou empírico. Descartes e Leibniz discordam, contudo – e aí reside a crítica deste ao primeiro – com respeito àquilo que vai além da intuição do entendimento, e concerne às condições de preservação dos conhecimentos intuitivos, bem como de seus encadeamentos nos raciocínios. Enquanto que para Descartes, essas condições se deixam reduzir aos critérios de clareza e distinção das idéias pelo espírito percebidas no passado ou no presente, para Leibniz esses critérios são de longe insuficientes. Examinemos isso com vagar e por partes.

Em uma célebre passagem da terceira de suas *Meditações de filosofia primeira*, Descartes apresenta-nos seu critério para a evidência, o que se convencionou ser para ele a “Regra Geral de Verdade”; aí diz “... que é verdadeiro tudo aquilo que percebo muito clara e muito distintamente”⁵. O esclarecimento sobre o que contaria como clareza e como distinção de uma idéia ou percepção⁶ encontramos nos *Princípios de filosofia*:

O resultado da apreensão intuitiva é a verdade, não no sentido proposicional, em que a proposição é o portador da verdade, mas no sentido de evidência e certeza” (Marcondes, 1989, p. 249).

⁴ Deve-se aqui ressaltar que, a despeito de chegar mesmo a falar de conhecimentos que a tal ponto aparentam evidentes a nós que podemos mesmo crê-los “intuir com os olhos do espírito”, “mentis oculis (...) intueret” (AT VII, p. 36), Descartes não parece restringir-se ao termo “intuição” no sentido da definição acima citada (AT X, p. 368), a saber, intelecção plena e pura. Conforme se observará mais adiante, o autor das *Meditações* se serve por vezes do vocábulo também em uma acepção mais ampla, parecendo abarcar a imaginação, que não é um modo do pensamento puro, mas misto, isto é, relativo ao corpo (Ver AT VII, p. 72, e AT X, p. 387-88). Como quer que seja, visto que para Descartes como para Leibniz a evidência propriamente dita é prerrogativa do entendimento puro – “*solus intellectus equidem percipiendae veritatis est capax*” (AT X, p. 411) –, reservemos aqui o termo “intuição” para esta prerrogativa, isto é, como o ato do espírito no qual e pelo qual ele chega à evidência.

⁵ “... ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio” (AT VII, p. 35).

⁶ Sem desconsiderar eventuais distinções quicá importantes para Descartes entre idéia e percepção, considera-se aqui que, para os propósitos deste estudo, tais distinções são irrele-

Clara chamo aquela [percepção] que à mente atenta está presente e manifesta, assim como dizemos claramente visto por nós aquilo que, presente a um olho que enxerga, move-o de maneira suficientemente forte e manifesta. Distinta, a seu turno, é aquela que, sendo clara, é de todas as outras tão separada e destacada <*praeclara*> que absolutamente nada de outro contém em si além do que é claro.

Assim, enquanto alguém sente uma grande dor, certamente esta percepção da dor é claríssima nele, mas nem sempre é distinta, pois comumente os homens confundem-na com seu juízo obscuro sobre a natureza daquilo que estimam <*putant*> ser na parte dolorida semelhante à sensação da dor, a qual é a única que percebem claramente. (AT VIII, p. 22)

A nos guiarmos por esta explicação, podemos dizer que ‘clara’, segundo Descartes, se diz daquela idéia cuja vivacidade seria suficiente para nos assegurarmos do teor do seu conteúdo (sua realidade objetiva), mesmo que aqui ainda não sejamos forçados a assumir que isso requeira alguma semelhança da idéia clara com algo fora de nós, quer dizer, mesmo que não sejamos forçados a assumir que esta idéia clara, por sê-lo, implica a existência daquilo de que é idéia⁷. Nesse sentido, poderíamos dizer que a clareza da idéia assegura-nos *de que (quod)* um certo conteúdo mental determinado se nos apresenta, que uma coisa comparece como objeto do pensamento. O critério de distinção, a seu turno, dirigir-se-ia ao conhecimento *do quê (quid)* envolveria a idéia (concernindo,

vantes. Com efeito, sendo para ele a percepção um ato próprio do entendimento, perceber é, como assinala Raul Landim, perceber uma idéia; de modo que ter uma percepção, portanto, é ter uma idéia. Cf. Landim, 1992, ii. Ver a respeito também Levy, 1989.

⁷ Os exemplos ofertados por Descartes conduzem-nos a dissociar da idéia clara a suficiência para indicar a existência do ideado fora do intelecto. No primeiro caso, pretender que a clareza seja suficiente para assegurar a existência pareceria obrigar a admitir que a idéia clara de coisas vistas por nós seria suficiente para assegurar a existência dessas coisas, quer dizer, dos corpos. No caso do outro exemplo, visto ser, diz Descartes a percepção da dor aquilo que é claríssimo – “*clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris*” –, se a clareza fosse suficiente para atestar a existência, então teríamos que admitir que a idéia clara da dor seria suficiente para atestar a existência de um corpo afetado a comunicar esta afecção como sentimento de dor à alma. Visto não serem estas conclusões condizentes com a argumentação cartesiana, deve-se então recusar à clareza da idéia, nos termos em que a entende Descartes, o estatuto de condição suficiente para a existência do seu correlato.

poderíamos afirmar, à essência daquilo que se pretenderia correspondente à idéia). Nos termos cartesianos, a distinção da idéia concerniria ao conhecimento das partes em que ela (idéia) se resolveria. Esse conhecimento das partes em que se resolveria a idéia consistiria, a seu turno, na clareza das idéias de cada uma dessas partes – portanto, na certeza *de que* essas partes são e *de que* estão na idéia – de tal maneira a torná-la suficientemente conhecida em seu teor para que se a possa distinguir de todas as demais. Dadas essas caracterizações, estaríamos autorizados a concluir com Descartes pela pressuposição da idéia clara pela distinta: o conhecimento *do quê* algo é envolve aquele de *que* ele é (este saber significando aqui, repitamos, que um certo conteúdo apresenta-se ao pensamento). Diz ele: “E assim pode haver uma percepção clara que não seja distinta; não, contudo, alguma distinta, a não ser que seja clara” (AT VIII, p. 22).⁸

⁸ Isso se ilustra pelo próprio procedimento cartesiano nas *Meditações*: no que concerne ao *cogito*, temos primeiramente a certeza *de que* pensamos, e, na esteira deste primeiro conhecimento, perguntamo-nos *o que* somos, isto é, o que estaria envolvido em ser um ser pensante; e aí então, por uma atenção ao que está envolvido ou permite a noção de pensar, podemos afirmar que “pensamos, duvidamos, afirmamos, negamos, queremos, rejeitamos, imaginamos e sentimos” como, então, modos do pensamento. Igualmente, na *Meditação terceira*, pela certeza de que tenho uma idéia clara de que não posso ser eu mesmo minha própria causa, sou conduzido à conclusão *de que* Deus é, isto é, comparece como uma idéia clara, decorrente da idéia de mim mesmo enquanto condição desta. E só, então, a partir do exame do que está envolvido na noção de Deus como um ser absolutamente perfeito, chego a um conhecimento mais detalhado *do quê* Deus é (um ser absolutamente bom, onisciente, onipotente, etc).

A fim de evitar um eventual mal-entendido, é pertinente neste momento antecipar a alegação de que a reconstrução acima não se mostra perfeitamente fiel à argumentação cartesiana, já que ela parece negligenciar o alcance existencial da primeira certeza; com efeito, esta veicula não somente que pensamos, também que *existimos*. Em resposta a isso, deve-se observar que esta negligência foi proposital, com o objetivo aqui de não confundir o que é consequência da verdade da proposição “eu penso” com o que pode ser admitido como consequência do ser uma idéia clara em geral. Deve-se notar que a passagem do pensar ao existir no *cogito* tal como é feita por Descartes não se baseia na clareza da idéia de que penso, mas antes, tem como pressuposto o vínculo intrínseco entre pensar e existir. É porque reconheço clara e distintamente que existir é condição necessária para pensar que passo da idéia clara de que penso à idéia clara de que existo.

Podemos, na esteira dessa conclusão, afirmar que, independentemente dos papéis que desempenham na ordem da argumentação cartesiana, as duas provas de Deus nas *Meditações* – apresentadas respectivamente nas *Meditações terceira e quinta* – respondem àquela ordem da clareza e da distinção: aquela que ficou conhecida como prova pelos efeitos asseguraria sobretudo o *quod* pertinente à clareza da idéia, ficando sua análise – a qual renderia então a idéia distinta, isto é, o conhecimento das suas partes, ou do *quid* daquilo a que pretensamente ela se remete – para ser completada na *Meditação quinta*. Esta consumação da análise da idéia de Deus assegurando sua evidência renderia então a prova ontológica, isto é, a prova de Deus sustentada na premissa de que a noção de existência se seguiria da (ou estaria envolvida na) idéia de Deus que renderia a segunda prova.

Isso dito, venhamos à crítica de Leibniz. Segundo ele, os critérios constitutivos da regra geral de verdade, ao menos nos termos em que são compreendidos por Descartes, seriam insuficientes para o que visam assegurar, a saber, a evidência, a intuição da verdade de uma idéia. Para melhor compreendermos o teor da crítica, atenhamo-nos a um exemplo comparativo de que Leibniz lança mão em várias circunstâncias e que nos parece ilustrativo sobre o teor de sua censura a Descartes. Trata-se da confrontação dos termos em que a idéia de Deus se assegura como clara e distinta, no que nosso autor considera ser a versão cartesiana da prova ontológica, com os termos em que ele propõe que consideremos a idéia do movimento mais veloz (velocíssimo), como também clara e distinta nos mesmos termos. No célebre artigo em que finalmente torna públicos⁹ seus próprios critérios de clareza e de distinção¹⁰, Leibniz afirma:

O antigo argumento pela existência de Deus, já célebre entre os escolásticos, e renovado por Descartes, fez com que eu considerasse isso mais distintamente. Ele apresenta-se assim: Tudo o que se segue da idéia ou definição de uma coisa pode

Dizendo com outras palavras, não é pelo fato de ser uma idéia clara a idéia de que penso que daí concluo que existo, mas porque tenho idéia distinta de que pensar implica existir é que passo da idéia clara de que penso à idéia clara de que existo.

⁹ *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*.

¹⁰ Os quais, assinalemos, são por Leibniz estimados contribuir para a evidência ou a verdade de modo *toto genere* distinto daquele pretendido por Descartes.

ser predicado da coisa. A existência segue-se da idéia de DEUS (ou do Ser absolutamente perfeito, ou do qual não se pode pensar nada maior). (Pois o Ser absolutamente perfeito envolve todas as perfeições, no número das quais também está a existência). Portanto, a existência pode ser predicada de DEUS. Ora, é preciso saber que daí se conclui apenas que, se DEUS é possível, segue-se que existe. Com efeito, não podemos concluir com segurança nada das definições antes de sabermos que elas são reais, ou que não envolvem nenhuma contradição. A razão disso é que de noções que envolvem contradição, podem ser tiradas simultaneamente conclusões opostas, o que é absurdo. Para esclarecê-lo costumo usar o exemplo do movimento mais rápido, o qual implica um absurdo; pois suponhamos que uma certa roda gire com a máxima velocidade; quem não vê que, se um raio da roda é alongado, sua extremidade terá um movimento mais rápido que aquele de um prego na circunferência da roda? Portanto, o movimento dela não é o mais rápido, contrariamente à hipótese E, no entanto, à primeira vista pode parecer que temos a idéia do movimento mais veloz; pois certamente entendemos o que dizemos, não obstante certamente não tenhamos nenhuma idéia de coisas impossíveis. Desse mesmo modo, não basta que pensemos no Ser absolutamente perfeito para que declaremos dele possuir uma idéia; e na demonstração apresentada logo acima, a possibilidade do Ser absolutamente perfeito deve ser ou mostrada ou suposta para que concluamos corretamente. No entanto, nada é mais verdadeiro que temos uma idéia de DEUS, e que o Ser absolutamente perfeito é possível, ou melhor, necessário. Contudo, o argumento não basta para a conclusão, e já foi rejeitado pelo Aquinate. (GP IV, p. 424)

Algumas considerações merecem ser feitas aqui. Se por um lado Leibniz inicia sua crítica evocando uma das premissas da prova, a saber, a afirmação de que um predicado pertinente à definição da coisa designa uma qualidade da própria coisa, ele não o faz para rejeitá-la. Não é evidentemente aí que ele situa o problema da prova. O cerne da sua crítica reside nas restrições ao que se pode inferir de um conceito ou definição. Segundo ele, toda inferência a partir de um conceito – do que supostamente seriam as notas integrantes da definição a ele correlativa – estaria condicionada, em sua correção, à possibilidade intrínseca do próprio conceito, quer dizer, sua consistência interna ou ausência de contradição interna. Pode-se afirmar, por via de consequência, que toda inferência legítima supõe a consistência interna daquilo de que se infere. Ora, visto que a consistência interna de um conceito ou noção deixa-se determinar e se exaure na compatibilidade de suas partes, isto é, dos conceitos ou noções que o constituem, a legitimidade de uma inferência a partir de um conceito ou noção está para Leibniz condicionada à compatibilidade entre si das notas que o integram. E a

razão disso é explicitada: “é que de noções que envolvem contradição, podem ser tiradas simultaneamente conclusões opostas, o que é absurdo”¹¹.

Se entendemos assim o exemplo a que recorre Leibniz, podemos então dar a seguinte versão para seu argumento contra o critério da evidência cartesiano: formamos, conjugando idéias no nosso entendimento, uma idéia qualquer, a qual, uma vez formada, estamos autorizados a considerar como uma idéia clara em nós na medida em que temos dela consciência: seria ao menos suficientemente claro *que* temos *aquela* idéia precisamente. Se, pois, paralelamente à idéia do ser perfeitoíssimo formarmos uma outra, seguindo a mesma trilha, do movimento velocíssimo como aquele cuja rapidez é impossível que seja ultrapassada por qualquer outra, teríamos então clareza e certeza ao menos *de que* temos a idéia do movimento velocíssimo. Ora, acontece – diz Leibniz – que a idéia pretensamente clara de que pensamos no movimento velocíssimo não pode facilmente ser admitida sê-lo (ser clara), já que justamente aquele pensamento envolve contradição, e que não temos “nenhuma idéia de coisas impossíveis”. Donde, aceitando que o procedimento de constituição da premissa a partir da qual se pretende inferir a existência de Deus no argumento ontológico seja formalmente homo-

¹¹ Se a noção de Deus, além de envolver o predicado da existência, envolver algum par de predicados opostos da forma *B* e não-*B*, é tão certo que dele se deixa inferir a existência quanto também a contradição “*B* e não-*B*” Ora, visto que esta última inferência não constitui uma conclusão aceitável, deve-se negar o conceito ou noção de que foi inferida. Mas se o referido conceito é negado, obviamente é também negada a existência que dele pretensamente se seguiria, quer dizer, é negada a existência do que pretensamente cai sob ele. Dispensável afirmar, em virtude de sua força lógica, que esta exigência é admitida por Descartes. Ao tratar das “naturezas verdadeiras e imutáveis” em sua *Meditação quinta*, Descartes argumenta que, por possuir uma determinada propriedade (no caso, a de ter a soma dos ângulos internos igual a dois retos), o triângulo, por exemplo, não é “um mero nada” (AT VII, p. 65), mas é alguma coisa, ainda que não exista. O argumento aqui supõe então que o possuir uma propriedade qualquer é condição suficiente para ser algo. Ora, mas se isso é assim, então não ser nada deve ser igualmente uma condição suficiente para não possuir propriedades. Se Deus, pois, é contraditório, então simplesmente não é – esta palavra não nomeia em absoluto nenhuma coisa. Mas se não é, não pode possuir nenhuma propriedade, e, por mais forte razão, não pode possuir aquela de existência.

gênea àquela pela qual se pretenderia inferir algo a partir do conceito de movimento velocíssimo, pode-se concluir que dito procedimento não poderia ser admitido idôneo, e seus resultados, portanto, não seriam suficientes para nos assegurar idéias claras.

Poderia ser retrucado aqui que, bem observada a noção de clareza em Descartes, a censura leibniziana não o afetaria. Com efeito, admitindo correta a interpretação acima oferecida para o critério cartesiano da clareza, a idéia clara indica meramente *que temos* a referida idéia, e não que a *coisa* ideada exista em ato independentemente da idéia. Ora, que temos a idéia, parece o próprio Leibniz dever admitir quando reconhece que “certamente entendemos o que dizemos” quando falamos do movimento velocíssimo¹². A esta réplica, Leibniz poderia responder que, no caso de uma pretensa idéia inconsistente, não se trata apenas de que o ideado não exista fora do pensamento, mas antes de que esta existência *é impossível*. Assim, não se trata apenas de uma idéia que temos de *algo* que não sabemos se existe ou não, mas de uma idéia que temos a qual, no rigor, não é absolutamente idéia de nada, que não pode, no rigor, ter conteúdo. Mas nesse caso ter clareza da idéia é ter consciência de nada, ou não ter nenhuma idéia. No caso de termos uma pretensa idéia inconsistente, consideraria Leibniz neste contexto, o que ocorre é, de fato, que temos uma variedade de idéias e as conjugamos na falsa ilusão de que elas todas se combinam entre si podendo formar uma unidade, *uma* única idéia. Mas é aí, precisamente que se erra: erra-se ao pretender que elas formem esta unidade que forneceria aquela pretensa idéia (una). (Ver Jag., p. 4-6)

¹² Embora ele diga expressamente na passagem citada que não temos “idéias de coisas impossíveis” (“*nullam utique habemus ideam rerum impossibilium?*”), esta afirmação não parece exprimir com rigor o pensamento de Leibniz. Por vezes, ele assume que efetivamente podemos ter idéias inconsistentes, isto é, de pretensas coisas impossíveis, devendo obrigar-se apenas a recusar que tais idéias possam ser distintas. Em seus *Novos ensaios*, ele afirma: “prefiro chamar as *idéias verdadeiras* ou *falsas* em relação a uma outra *afirmação* tácita, que elas encerram todas, que é aquela da possibilidade. Assim, as idéias possíveis são *verdadeiras* e as idéias impossíveis são *falsas*” (N.E., II, xxxii).

Ainda que esta saída seja convincente, dois outros problemas subsistem e enfraquecem sua argumentação. O primeiro se extrai quando se a compara com as conclusões acima auferidas sobre o pensamento cartesiano: podemos dizer que o que para este assegura a clareza da idéia de Deus não é a formulação da premissa da prova, mas sim a própria prova de Deus pelos efeitos em que fica estabelecido clara e distintamente que unicamente um ser perfeito poderia ser a causa da idéia de perfeição que reconheço claramente estar em mim¹³. O segundo elemento a abalar a crítica de Leibniz pode ser encontrado na resposta de Descartes às objeções recolhidas por Mersenne, dentre as quais uma se encontra bastante próxima à que nos consagramos aqui. Detenhamo-nos à advertência apresentada por Mersenne:

Em sexto lugar, onde respondes ao Teólogo, pareces desencaminhar-te na conclusão, a qual propões assim: o que claramente e distintamente entendemos pertencer à natureza verdadeira e imutável de alguma coisa, etc., pode ser dela dito ou afirmado com verdade; mas (após termos investigado de modo suficientemente cuidadoso o que é Deus) entendemos clara e distintamente pertencer à natureza Dele que existe. *Conviria concluir*: Portanto (após termos investigado de modo suficientemente cuidadoso o que é Deus), podemos afirmar com verdade pertencer à natureza de Deus que existe. *Donde não se segue que Deus exista realmente, mas apenas que deve existir, se sua natureza for possível, ou não repugnar; isto é, que a natureza ou a essência de Deus não pode ser concebida sem existência, de tal modo que, se [esta essência] é, Ele existe realmente.* (Segundas objeções, AT VII, p. 127)

Em resposta a esta ponderação, Descartes ressalva que as notas pertinentes ao conceito de Deus, dentre as quais a da existência, estariam de tal modo “conexas” que seria *contraditório* pensar alguma presente e outra excluída do mes-

¹³ “E não é um obstáculo que eu não compreenda o infinito, ou que hajam outras inúmeras [qualidades] em Deus as quais eu tampouco compreenda, nem talvez possa alcançar de nenhum modo pelo pensamento; pois é da natureza <ratione> do infinito, que não seja compreendido por mim, que sou finito; e basta-me entender isso <hoc ipsum>, e julgar que tudo aquilo que percebo claramente e que sei comportar alguma perfeição, e mesmo talvez muitas outras [qualidades] que ignoro ser em Deus seja formalmente seja eminentemente, para que a idéia que dele tenho seja de todas as que estão em mim a mais verdadeira e a mais clara e distinta” (*Terceira meditação*, AT VII, p. 46).

mo¹⁴. Ora – salienta mais adiante –, a contradição ou impossibilidade manifesta-se unicamente no domínio do conceber ou pensar, e não no domínio das próprias coisas, já que estas não podem ser contraditórias ou impossíveis. E o modo como isso se manifesta reside precisamente na impossibilidade da combinação de idéias, decorrente da incompatibilidade entre elas. Diz ele:

Pois toda implicância ou impossibilidade consiste somente em nosso pensamento <conceptu>, que conjuga mal idéias que se repugnam mutuamente, e não pode ser em nenhuma coisa posta fora do entendimento, porque, disso mesmo que uma coisa é fora do entendimento, é manifesto que não implica [contradição], mas que é possível. (AT VII, p. 152)

Atenhamo-nos a esta réplica de Descartes. Poderíamos nela ancorar a conclusão de que, diferentemente do que foi estimado acima, para ele, a distinção da idéia, se é para ser suficiente para a evidência, não pode se exaurir meramente na clareza de cada uma de suas partes, mas requer também a idéia clara *de que* elas são compatíveis entre si, isto é, *de que* sua combinação não envolve nenhuma inconsistência. Por via de consequência, no caso da idéia de Deus, como de um ser absolutamente perfeito – idéia da qual se deixa inferir a existência – sua evidência faz-se acompanhar, isto é, envolve o conhecimento de que ela não encerra nenhuma contradição interna, o que *não poderia então se dar* com a

¹⁴ “Pois ou por *possível* vós entendeis, como comumente todos, tudo aquilo que não repugna ao pensamento <conceptui> humano; em cujo sentido é manifesto que a natureza de Deus, conforme a descrevi, é possível, porque nada supus nela a não ser o que clara e distintamente percebemos dever pertencer a ela, de tal modo que não poderia repugnar ao pensamento. Ou certamente forjais alguma outra possibilidade, da parte do próprio objeto, a qual, a não ser que convenha com a precedente, nunca pode ser conhecida pelo entendimento humano; e portanto, não tem mais força para negar a natureza de Deus ou a existência que para destruir todas as restantes coisas conhecidas pelos homens. Pois com o mesmo direito que é negado ser a natureza de Deus possível, ainda que nenhuma impossibilidade seja encontrada da parte do conceito ou do pensamento, mas que ao contrário todas as [coisas] que neste conceito da natureza divina são abarcadas, sejam tão conexas entre si que parece-nos implicar [contradição] alguma delas não pertencer a Deus, poderia também ser negado ser possível que os três ângulos do triângulo sejam iguais a dois retos, ou que aquele que pensa em ato exista” (AT VII, p. 150-51).

caracterização do movimento velocíssimo, do qual, portanto, não se poderia admitir nenhuma idéia distinta. Em apoio a este apartamento entre o exemplo do ser perfeitíssimo e do movimento velocíssimo, poderíamos enfim alegar o primeiro dos argumentos acima elencados, isto é, os termos da clareza da idéia de Deus já assinalados: tal clareza se asseguraria já na *Meditação terceira* por um outro argumento, o argumento pelos efeitos, o qual se apoiaria na tese de que a idéia do meu próprio ser – que já goza do estatuto de um conhecimento evidente –, tanto quanto a própria idéia de perfeição em mim, se revelariam ambas ininteligíveis salvo se se supusesse um ser perfeitíssimo diferente de mim e autor do meu próprio ser. A prova ontológica, nesse sentido, se ancoraria então no que já foi assumido: que um ser perfeitíssimo *tem que* ser suposto como *condição de inteligibilidade* do meu próprio ser e da idéia de perfeição em mim. Tomando esta perfeição como atributo principal, todos os demais, dentre os quais a existência, se seguiriam necessariamente (e recusá-lo conduziria a uma contradição, visto que tais atributos são “conexos” entre si) fornecendo a idéia distinta de Deus. Ora, o mesmo não se daria com a idéia de movimento velocíssimo cuja clareza não pode ser ratificada por nenhuma outra idéia clara e distinta da qual aquela seria uma condição de inteligibilidade.

Tudo pareceria se resolver – e bem para Descartes – não fosse um outro aspecto do problema: aquele concernente à clareza e à distinção daquelas “naturezas verdadeiras e imutáveis” <*veras & immutabiles naturas*>¹⁵ que constituem os objetos da geometria, cujas propriedades podemos conhecer clara e distintamente.

Para introduzir a questão, recordemos algumas conclusões de Descartes em suas *Meditações*. Ao se deparar enfim com a dificuldade relativa à essência e à existência dos corpos, ele considera, seguindo a trilha da ordem no raciocinar, primeiramente o que já se pode pretender como propiciando um conhecimento claro e distinto daqueles: a essência dos corpos, isto é, a extensão, com suas respectivas propriedades, é ratificada quanto à possibilidade de ser concebida clara e distintamente, propiciando assim a evidência no conhecimento dos

¹⁵ *Meditação terceira*, AT VII, p. 64.

objetos da matemática. Ora, provar a essência dos corpos é precisamente provar que são possíveis: ter uma essência é ser um possível. E se a existência não pertence a essa essência (não está envolvida nela), ao menos certas propriedades podem ser clara e distintamente conhecidas de certas formas corporais. Assim, por exemplo, podemos conhecer clara e distintamente que pertence à essência do triângulo que a soma de seus ângulos internos é igual a dois retos. Ora – sustenta Descartes – não podemos conhecer clara e distintamente que uma certa propriedade pertence a um certo algo se este algo é um nada absoluto. Se é verdadeiro que “*A* tem a propriedade *B*”, então isso se dá porque, *na realidade*, *A* efetivamente *tem* a propriedade *B*. Mas a condição de que *A* tenha a propriedade *B* é que *A* *seja* alguma coisa, isto é, não seja um mero nada¹⁶. É claro que este “ser” de *A* não diz respeito à atualidade (existência), mas apenas a um certo grau de realidade que não implica existir; nas palavras de Descartes, uma “natureza verdadeira e imutável”¹⁷, que “não foi produzida por mim, nem depende do meu espírito”¹⁸. Admitindo, pois, com Descartes, as essências dos objetos da matemática, restaria agora então examinar como podemos, pelos critérios da clareza e da distinção, conhecer efetivamente que uma certa idéia nossa corresponde a uma essência matemática.

¹⁶ “... aliquid sunt, non merum nihil ...” (*Meditação terceira*, AT VII, p. 65).

¹⁷ “E o que aqui estimo <puto> mais considerável, é que encontro em mim inúmeras idéias de algumas coisas que, mesmo que quicá não existam fora de mim, nem por isso podem ser ditas serem nada; e embora esteja em meu arbítrio de algum modo serem pensadas, nem por isso são forjadas por mim, mas têm suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, mesmo se eventualmente tal figura não existir fora do meu pensamento em nenhum lugar do mundo, nem nunca tiver existido, não obstante há sem dúvida uma certa natureza, ou essência ou forma determinada, imutável e eterna, que não é produzida por mim, nem depende de meu espírito; como é manifesto <patet> disso, que podem ser demonstradas várias propriedades deste triângulo, a saber, que seus três ângulos são iguais a dois retos, que o maior ângulo é sustentado pelo maior lado, e semelhantes, as quais queira ou não queira reconheço claramente agora quando imagino o triângulo, mesmo se não tivesse antes pensado neles de nenhum modo; e portanto, elas não foram produzidas <effictae> por mim” (AT VII, p. 64).

¹⁸ *Idem, ibidem*.

Seria distanciar-se do pensamento de Descartes pretender que o intuícionismo cartesiano envolva a tese de que o conhecimento se efetua pelo exercício do puro pensar, com a exclusão de qualquer remissão a outras faculdades da alma. Descartes mostra-se persuadido de que o mero conceber parece ter sucesso em propiciar, dentre os nossos conhecimentos, apenas uma parcela. O conhecimento dos corpos, não de sua mera essência, mas de sua natureza efetiva, do modo como vêm à existência, considera Descartes, requer o amparo dos sentidos¹⁹. Quanto à sua mera essência, aquilo que constitui propriamente as “naturezas verdadeiras e imutáveis” pertinentes à matemática, para seu conhecimento é recomendável, embora talvez não imprescindível, que se busque o auxílio da imaginação²⁰ – enquanto a faculdade de delinear mentalmente as formas corporais cuja idéias são concebida no entendimento puro – e da memória – enquanto depositária das nossas evidências passadas, quais sejam, aquelas que, já não mais ocupando nossa intuição, aí estiveram precedentemente.

Feita esta observação, venhamos ao modo como a imaginação e a memória poderiam se articular com o pensamento puro no conhecimento das verdades matemáticas. Começemos pela primeira, partindo do que podemos extrair, das afirmações de Descartes, com respeito ao que considera ser a natureza e o papel da imaginação. Esta, diz-nos ele na *Meditação sexta*, “outra coisa não

¹⁹ Para uma discussão a respeito, ver Donatelli, 2002.

²⁰ “Primeiramente, portanto, observo uma grande diferença entre esses três tipos de noções, nisso que a alma não se concebe senão pelo entendimento puro; o corpo, quer dizer, a extensão, as figuras e os movimentos se podem também conhecer pelo entendimento sozinho, mas muito melhor pelo entendimento ajudado pela imaginação; e enfim, as coisas que pertencem à união da alma e do corpo, não se conhecem senão obscuramente pelo entendimento sozinho, nem mesmo pelo entendimento ajudado pela imaginação; mas elas se conhecem muito claramente pelos sentidos” (AT III, p. 691-92. Ver também AT X, p. 411 e 416-17).

parece ser que uma certa aplicação da faculdade de conhecer ao corpo ...”²¹. E esclarece mediante um exemplo comparativo:

Para tornar isso claro, primeiramente examino a diferença que há entre a imaginação e a pura intelecção. Por exemplo, quando imagino um triângulo, não apenas entendo ser aquela figura compreendida por três linhas, mas também intuo*, pela força do espírito, estas três linhas simultaneamente enquanto presentes, e isto é o que chamo imaginar²².

Aquela vagamente qualificada de “certa aplicação” da faculdade de conhecer ao corpo pela qual se define a imaginação consiste então nisso: em conceber cada uma das partes de uma idéia relativa ao corpo, tendo-as simultaneamente presentes à mente de modo a, a partir daí, construir mentalmente uma imagem do referido corpo. Quanto ao corpo a que se refere, trata-se justamente daquele corpo concebido no pensamento puro, e a cujas partes aí se atenta a tal ponto que sua forma ou imagem pode ser construída mentalmente, quer dizer, figurada – permitamo-nos novamente – aos “olhos do espírito”. Podemos portanto concluir que, segundo Descartes, a diferença entre puro conceber e imaginar consistiria fundamentalmente em que a imaginação seria a passagem do que se concebe meramente no entendimento à construção mental da figura correlativa, de tal modo que, se a imagem é corretamente construída, a figura resultante está plenamente conforme ao que é concebido na sua idéia²³. Esta passagem, a seu

²¹ “Pois considerando mais atentamente o que é a imaginação, ela não parece ser nada outro que uma certa aplicação da faculdade cognoscente ao corpo a ela intimamente presente” (AT VII, p. 71-2. Ver também também *op. cit.*, p. 28).

²² AT VII, p. 72. *Note-se nesta passagem o emprego do verbo “intuir” em uma acepção mais ampla que aquela que se arbitrou empregar aqui, restrita à evidência. Na passagem, Descartes entende “intuir” como efetuar um como que “*experimentum mentis*” de uma imagem corporal. Evidentemente, este emprego não compromete os resultados nem dificulta a compreensão da presente investigação, desde que lembremos que o que se arbitrou aqui chamar de “intuir” corresponde ao que, no âmbito da filosofia cartesiana, comumente se designa por alcançar uma certeza ou chegar a uma evidência.

²³ A única condição pela qual a imagem guardaria alguma defasagem ou diferença com respeito à idéia correlativa seria se ela não preservasse todos os elementos envolvidos na idéia; ora, nesse caso, não seria a imagem correlativa à referida idéia, mas a uma outra,

turno, seria possível graças àquela força feita pelo espírito em conceber uma idéia atentando à minúcia de cada uma de suas partes simultaneamente: “e manifestamente me dou conta de que para imaginar é-me preciso uma peculiar contenção da alma <*animi*>, a qual não uso para entender: e esta nova contenção da alma <*animi*> mostra claramente a diferença entre a imaginação e a pura intelecção” (AT VII, p. 72-73).

Se é assim, parece correto concluir que a imaginação é em alguma medida posterior ao puro conceber e o supõe: seria porque preliminarmente concebemos em conjunto um certo grupo de propriedades que, a partir daí, imaginamos ou construímos mentalmente a imagem daquilo que reúne essas propriedades. Seria, pois, porque o entendimento concebeu previamente e de modo simultâneo todas aquelas idéias que, a partir daí, se tornaria possível de sua conjunção formar uma imagem. De modo que, se uma certa idéia é impossível – quer dizer, se a conjunção de idéias pretendida é inconsistente –, então obviamente nenhuma imagem pode ser corretamente relacionada a ela.

Isso porém não parece esgotar tudo o que a imagem demanda do entendimento para ser construída. Descartes salienta que cada uma daquelas idéias concebidas deve ser *intuída enquanto presente*, quer dizer, devemos de tal modo ser conscientes de cada uma a ponto de nos atentar *que* elas estão presentes; em uma palavra, devemos concebê-las *claramente*. Ora, se as concebemos todas e cada uma com clareza, dispomos de todos os requisitos seja para obter uma idéia distinta do resultado de sua conjunção, seja para ter uma idéia distinta de que sua conjunção é impossível. Como quer que seja, a passagem da conjunção de idéias claras à idéia distinta revela-se uma condição da correta construção da imagem correspondente: é porque concebi com clareza e simultaneamente todas as idéias que compõem uma certa idéia única que posso, com base nesta, construir na mente a figura correlativa. Uma idéia distinta de uma essência corporal, pois, ainda que não chegue a ser sua própria imagem, seguramente é um requisito para que esta seja construída. Se essas conclusões são

quer dizer, seria, não corretamente, mas erroneamente construída. Se é para ser, no rigor, a imagem referida a uma certa idéia, ela tem que estar em perfeita conformidade com esta.

corretas, podemos afirmar que, seja de que modo for que a imaginação auxilie no conhecimento das verdades matemáticas, ela sempre requer, em alguma medida, idéias distintas para ser posta em marcha.

Precisamente essa contenção do espírito exigida na imaginação – consistente, ao fim e ao cabo, na constituição de uma idéia distinta como uma condição prévia da imagem²⁴ – impõe, reconhece Descartes, uma restrição ao que se pode imaginar relativamente ao que se pode meramente conceber. Efetivamente, quando o que se concebe é pouco mais complexo, quer dizer, é uma idéia constante de um número considerável de partes, nossa capacidade de prestar atenção em cada uma delas simultaneamente fica comprometida²⁵. Assim, diz Descartes, “se quiser pensar em um quiliógono, certamente entendo ser aquela figura que consta de mil lados, tão bem quanto entendo ser o triângulo uma figura constante de três; mas não imagino do mesmo modo aquela de mil lados, ou seja, [não] a intuo enquanto presente” (AT VII, p. 73.)²⁶

A imaginação não acompanha o entendimento, portanto, porque o espírito tem uma limitação quanto à quantidade das idéias que pode manter presentes, quer dizer, *intuir* simultaneamente. Ora, se assim é, os limites da imaginação, embora não denunciem limites ao conceber, denunciam limites ao conceber distinto: não posso imaginar uma certa figura porque não posso conceber

²⁴ Ao menos se se pretende aqui uma imagem correta, isto é, fiel à idéia concebida.

²⁵ Como assinala M. Gueroult, “quanto mais a noção é complexa, mais este esforço deve crescer; quanto mais a realização imaginativa torna-se difícil, mais ela se torna confusa, até o momento em que nossa capacidade se torna inteiramente ultrapassada” (1994, T. II, p. 42).

²⁶ “Pois, visto que o espírito pode facilmente formar três linhas no cérebro e representar sua figura <eas depingere>, ele pode facilmente então examiná-las, e imaginar assim um triângulo, um pentágono, e semelhantes. Mas, visto que ele não pode traçar mil pequenas linhas e formar [um quiliógono] no cérebro dessa maneira, mas apenas confusamente, daí decorre <hinc> que também não imagina distintamente um quiliógono, mas apenas confusamente; e isso se dá de tal maneira que dificilmente podemos imaginar ou o heptágono ou o octógono (...). E disso já fica manifesto também de que modo intuimos aquelas pequenas linhas enquanto presentes, de que modo para imaginar é preciso uma contenção singular da alma <animi>, e para examinar assim os corpos” (AT V, p. 163).

distintamente sua idéia, isto é, não posso ter presentes claramente todas as idéias que a integram. Dito de outro modo, a diferença entre o que se pode imaginar e o que se pode conceber fica marcada por aquele limite a partir do qual o espírito, por mais que se esforce, revela-se incapaz de formar idéias distintas.

Para Leibniz esta conclusão não é sem conseqüências. Ao contrário, uma das mais manifestas e importantes destas conseqüências, segundo ele, seria que ela denunciaria a insuficiência dos critérios cartesianos de clareza e de distinção para a certeza. Diz ele: “Já foi por mim advertido alhures* não ser de grande utilidade aquela tão exaltada regra: que se deve aprovar somente o que é claro e distinto, a não ser que sejam aferidas do claro e do distinto notas melhores do que aquelas que Descartes deu” (GP IV, p. 363).²⁷

Não parece uma tarefa difícil vislumbrar suas razões. Se o próprio Descartes estima que a contribuição da imaginação no conhecimento das verdades matemáticas é extremamente restrito. Se, ainda de acordo com Descartes, esta restrição decorre de uma outra, esta pertinente ao próprio entendimento, quer dizer de uma incompetência deste em chegar à evidência no caso de idéias muito complexas, de que maneira poderíamos avançar no domínio infinito do conhecimento matemático? Como distinguir, dentre as combinações muito complexas de idéias matemáticas, as mal formadas daquelas que constituem naturezas verdadeiras e imutáveis? Pelos meros critérios da clareza e da distinção – concluirá Leibniz – simplesmente não podemos. A pretensa certeza que haurimos de que uma longa combinação de idéias claras forneceria as condições necessárias e suficientes à distinção do seu resultado teria, segundo ele, o valor de uma convicção meramente subjetiva, bastante suscetível de erro. A crença de que aquela multiplicidade de idéias resultaria na constituição de uma única idéia, em uma idéia de *algo*, é uma falsa crença, já que nenhuma união foi de fato pelo intelecto efetuada daquela multiplicidade. E seria precisamente esta falsa crença a origem do erro que os critérios de clareza e de distinção estariam inaptos a remediar:

²⁷ Gerhardt observa que aqui Leibniz mencionaria seu artigo *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, publicado em 1684.

Ao pensar em algo do qual nada maior pode ser pensado, penso em algo outro que as idéias dos singulares separadamente, as quais estão contidas nessas palavras: algo, maior, pensado, não, poder. Tenho, separadamente, as idéias daquilo que chamo algo, aquilo que chamo maior, aquilo que chamo pensamento, pensando, assim, um depois do outro. *Eu não uno as suas idéias entre si**, mas apenas as palavras ou caracteres, e imagino ter a idéia daquilo do que nada maior pode ser pensado; *como se eu pensasse tudo isso simultaneamente**, no que nos enganamos e somos enganados, e aí está a origem do erro das idéias. (Jag., p. 4; grifo meu)

A força dessas ponderações pode bem ser ilustrada se, guiando-nos pelos pontos por Leibniz acima destacados, examinamos um exemplo com que nos brinda em seus *Novos Ensaios*, qual seja, o do decaedro regular²⁸. Poucos de nós seriam incapazes, ao se deparar com a expressão “decaedro regular” em alguma circunstância, de oferecer para ela uma caracterização satisfatória: um sólido ou figura tridimensional de dez faces iguais. Em contrapartida, poucos de nós estariam habilitados a detectar nesta união de vocábulos, com aparência de uma perfeita definição por gênero e diferença, sua inocuidade; para empregar as palavras do próprio Descartes, poucos de nós seriam capazes de detectar nesta pretensa definição, tão logo se deparem com ela, que as idéias aí veiculadas estão “mal conjugadas” <*male conjungente*>²⁹. Dizendo com outras palavras, se, por um lado, muitos de nós, mesmo sendo aptos a propor a pretensa definição correlativa tão logo se apresente a expressão “decaedro regular”, seriam sinceros em confessar não haurir através desta definição nenhuma idéia distinta, por outro, pouquíssimos de nós, também capazes de chegar à referida definição, seriam aptos a conhecer distintamente através de sua mera enunciação que ela não pode determinar nenhuma possibilidade, nenhuma natureza verdadeira e imutável. Em

²⁸ “... há vários exemplos na geometria. Pois em uma como na outra destas ciências não está no nosso poder fazer combinações à nossa fantasia, de outro modo se teria direito de falar de *decaedros regulares* e se procuraria no semi-círculo um *centro de grandeza*, como nele há um de *gravidade*. Pois é surpreendente com efeito que haja o primeiro* e que não possa haver o outro” (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, N.E., III, vi, §28, p. 250-51. *segundo?).

²⁹ “Pois toda implicância ou impossibilidade consiste somente em nosso pensamento <*conceptu*>, que conjuga mal idéias que se repugnam mutuamente” (AT VII, p. 152).

síntese, o que nos impediria de tomar simultaneamente em uma unidade no pensamento todos aqueles elementos pertinentes à expressão “decaedro regular” não seria a razão lógica (ou, se se preferir, ontológica) fundamental de que eles não podem em si mesmos bem se combinar (conjuguar), mas uma razão meramente epistêmica (ou, se se preferir, psicológica): de que não somos capazes, em virtude de nossas limitações ou finitude, de conceber simultaneamente uma quantidade considerável de elementos envolvidos em uma idéia, e isso independentemente, por conseguinte, dela se referir a uma essência ou não³⁰.

Poderia obviamente ser alegado que a Descartes esta dificuldade jamais teria passado despercebida; que, justamente face a ela, ele se veria forçado a renunciar à evidência naquilo que o entendimento não pode abarcar com simultaneidade. A saída nesse caso encontrada seria apelar para um outro modo de uso da razão, em que a certeza já não se assegura mais pela evidência, mas sim por um encadeamento de evidências. Este encadeamento, embora não constitua por si uma evidência, em virtude de sua extensão, permanece assegurado quanto à sua idoneidade em conduzir a certeza. Com efeito, aquilo que não contém senão uma série de evidências não poderia envolver nenhum erro. Falamos aqui da dedução, que, como a evidência, “também não pode ser mal feita pelo homem ...” (AT X, p. 368):

Agora pode-se perguntar por que acrescentamos aqui à intuição outro modo de conhecer que é por *dedução*, pela qual entendemos tudo aquilo que é necessariamente concluído a partir de certas outras [coisas] já conhecidas com certeza. Mas foi preciso fazer assim porque muitas coisas são conhecidas <*sciuntur*> de uma maneira certa ainda que não elas sejam evidentes, contanto que somente sejam deduzidas de princípios verdadeiros e conhecidos por um movimento contínuo e sem nenhuma interrupção do pensamento que intui perspicuamente [cada coisa] singular. Não é de outro modo que conhecemos que o derradeiro anel de uma longa cadeia qualquer [está] conectado com o primeiro, mesmo se não contemplamos por um única e mesma intuição dos olhos todos os [anéis] intermediários dos quais depende aquela conexão, contanto que percorramos sucessivamente e recordemos aderir cada qual <*singulos*> ao próximo, do primeiro ao último. (AT X, p. 369-370. Ver também *Id.*, p. 408)

³⁰ Ver a esse respeito, Racionero, 1994.

É mister notar que este segundo modo de uso da razão não contribui com nenhum outro critério de certeza, quer dizer, ele não agrega àqueles de clareza e de distinção nenhum critério complementar: as condições de certeza permanecem sendo as mesmas; o que há de novo é apenas a incorporação das evidências obtidas no passado como compartilhando com a presente o mesmo estatuto de certeza. A idoneidade da concessão de um tal estatuto à evidência passada repousa, como já indicado no trecho citado acima, na recordação. A ampliação da nossa capacidade de conhecimento, isto é, das condições da certeza, calca-se na capacidade da nossa memória em armazenar nossas evidências passadas, as quais podem ser tomadas por tão certas e tão indubitáveis quanto as presentes:

Portanto, aqui distinguimos a intuição do espírito da dedução certa por isto, que nesta é concebido um certo movimento ou sucessão, naquela o mesmo não [se dá]; e além disso, porque a evidência presente não é necessária a essa, tal qual [o é] à intuição, mas, antes, [ela] toma sua certeza de empréstimo de algum modo da memória. (AT X, p. 370)

É claro que a pretensão de atribuir à memória a idoneidade para uma tal tarefa depende, na ordem da argumentação, dos resultados da *Meditação terceira*: que já se tenha rejeitado a hipótese do Gênio maligno com a prova de que Deus existe e é perfeito. Com efeito, caso persistisse aquela hipótese, jamais poderíamos estar seguros de que o que julgamos no presente ser uma evidência passada de fato o foi ou mesmo poderia algum dia chegar a ser uma evidência. Dizendo de outro modo, persistindo a hipótese, jamais poderíamos estar seguros se o que julgamos ser a lembrança de uma evidência é de fato a lembrança de uma evidência, antes que a mera ilusão de uma lembrança³¹. A substituição da hipótese do Gênio maligno pela prova de Deus como um ser perfeito permite justamente esta segurança, resgatando a credibilidade da memória. Sendo incompatível com a perfeição de Deus o querer que nos enganemos, é, por via de consequência, incompatível com aquela perfeição – na medida em que Ele é

³¹ Para uma discussão a respeito, ver Landim, 1992, ii.

nosso autor – que haja em nossa alma alguma faculdade destinada a conduzir-nos ao engano. Assim, estamos autorizados a pretender à memória o papel de guardiã das nossas evidências passadas, de tal maneira que uma evidência nela arquivada, embora não mais seja uma evidência presente, pode pretender o mesmo estatuto de certeza que qualquer de nossas intuições atuais.

Deve-se ponderar aqui no entanto que apenas isto não basta para livrar de qualquer dúvida a memória. Há que se averiguar até que ponto esta resguarda sua idoneidade no conhecimento, isto é, até que ponto a memória está apta a conservar as evidências passadas de modo a franquear livre curso aos nossos raciocínios. A questão pode ser aqui colocada em termos analógicos: se a intuição, não obstante assegure certeza plena naquilo que alcança, não pode assegurar que o conhecimento se estenda bastante, e isto em virtude de nossa finitude, que não consegue acumular a um só tempo um grande número de evidências; se também a imaginação não pode vir em nosso socorro aí, já que seu exercício correto depende daquela nossa capacidade finita de acumular idéias distintas a um só tempo; é bem razoável suspeitar que esta mesma finitude imponha limites também à memória. Afinal, nossa finitude torna muito pouco plausível a hipótese de que alguma de nossas faculdades se exerça com perfeição. Assim, admitindo provável que nossa memória seja finita, deve-se averiguar se de fato o é, e, caso o seja, quais as conseqüências disso para as condições de certeza das deduções: cumpre examinar se essa provável finitude da memória poderia em alguma medida comprometer a certeza quanto a cadeias de raciocínios que se estendessem além de um certo limite.

Descartes de modo algum pleiteia a perfeição à nossa memória; bem ao contrário, ele não parece ter qualquer dificuldade em reconhecer sua falibilidade. A falibilidade da memória, a seu turno, não parece poder significar que ela possa arquivar mal as certezas, pois isso seria incompatível com a bondade divina. Uma falha da memória deve, antes, consistir em uma incapacidade de sua parte de arquivar tudo o que porventura viesse a ser necessário à boa consecução de uma cadeia dedutiva. Esta incapacidade se traduziria evidentemente na impotência para vir em nosso socorro quando a lembrança de uma evidência passada se

fizesse necessária ao raciocínio. Em uma palavra, a incapacidade da memória é esquecimento, e é, diga-se de passagem, não apenas possível, mas bastante corriqueiro³². Assim, admitido que podemos nos esquecer de certas coisas, ou, aliás, confessado que o esquecimento é um fato, cumpre examinar em que termos ele impõe limites às nossas cadeias de certezas.

O esquecimento em uma cadeia de raciocínios resulta, como não poderia deixar de ser, na dissolução da certeza: “e certamente, onde o mínimo que seja é esquecido, imediatamente a cadeia se rompe, e fica abalada toda a certeza da conclusão” (*Idem*, p. 388). Ora, uma tal conseqüência torna imprescindível que se estabeleça os termos em que os raciocínios respaldados pela memória permanecem assegurados quanto à sua correção. Como resposta a esta exigência, Descartes propõe-nos uma por assim dizer espécie de desoneração da memória, consistente em dela desalojar algumas evidências com sua substituição por certezas resultantes de cadeias de raciocínios prévia e cuidadosamente efetuadas. Trata-se então de ocupá-la com alguns conhecimentos não evidentes os quais, resultando, por uma correta dedução, de certezas pregressas, podem enfim ocupar o lugar destas últimas na memória³³. A atividade mnemônica seria

³² “A observação disso que aqui é proposto é necessária para aquelas verdades que devem ser admitidas como certas, as quais dissemos acima não ser deduzidas imediatamente dos princípios primeiros e conhecidos por si. Pois isto às vezes se faz por um tecido tão longo de conseqüências que, tendo chegado àquelas, não nos recordamos facilmente de todo o percurso que a elas nos conduziu” (AT X, p. 387).

³³ “Pois (...) o encadeamento de conseqüências [é] tão longo que, ao chegarmos àquelas [verdades], não nos recordamos facilmente de todo o caminho que a elas nos conduziu; e é por isso que dizemos que é preciso socorrer a fraqueza da memória com um certo movimento contínuo do pensamento. Portanto, se, por exemplo, por diversas operações conheci primeiramente qual relação <habitud> há entre as grandezas *A* e *B*, em seguida entre *B* e *C*, então entre *C* e *D*, e por fim entre *D* e *E*: nem por isso vejo qual há entre *A* e *E* e não [a] posso entender absolutamente <praecise> a partir das já conhecidas a não ser que me recorde de todas. Por esta razão percorro-as algumas vezes por um certo movimento contínuo da imaginação, intuindo com simultaneidade cada qual <singula> e passando à outra, até aprender a passar da primeira à última com tanta rapidez que, sem deixar quase nenhuma parte à memória, pareça-me intuir a coisa toda simultaneamente; pois deste modo, uma vez a memória tendo sido aliviada <subvenitur>, é

empregada, portanto, não tanto em resguardar evidências, mas em alojar conclusões de deduções pregressas de modo a assegurar que, na medida em que nossos raciocínios se tornam mais complexos, nesta mesma medida podemos contar com um expediente mediante o qual todas as certezas que se façam necessárias à sua consumação, possam ser apresentadas em conjunto e na ordem requerida³⁴. Desta maneira, lograríamos ampliar o alcance dos nossos raciocínios sem deixar escapar sua certeza. A convicção que parece respaldar uma tal saída parece não poder ser senão que, sendo também a memória, como a intuição e a imaginação, limitada em sua extensão, ela logo se esgotaria com evidências, não podendo nos socorrer já quando os raciocínios fossem demasiado longos. Assim, dispondo por ordem e em conjunto não mais uma seqüência de evidências, mas uma seqüência de certezas resultantes de raciocínios, disporíamos de um instrumento seguro para chegar a novas certezas, ampliando assim as fronteiras do cognoscível.

Leibniz revela-se descontente com essa resposta. Segundo ele, ainda que ela ofereça algum expediente para que possamos otimizar, por assim dizer, a atividade mnemônica, ela permanece incapaz de efetivamente apresentar solução ao problema que se ergue quando nos atentamos à natureza da memória, levando às últimas conseqüências o que pode redundar de sua falibilidade. Ele estima que

corrigida também a morosidade do espírito, e sua capacidade é de certo modo <ratione> estendida” (AT X, p. 387-88). Trata-se então de empregar a memória não tanto com as evidências quanto com os resultados daqueles raciocínios tão reiteradamente efetuados que chegamos a decorar. Como faz o escolar que, tendo dominado as quatro operações aritméticas, e tendo-as aplicado com sucesso a pequenos números, necessita, para tornar-se ágil em sua aplicação a números maiores, decorar os resultados daquelas primeiras aplicações, ou, em uma palavra, decorar a tabuada.

³⁴ Nada impediria aqui, na medida em que pretendemos avançar no conhecimento, de novamente substituir na memória um certo conjunto de certezas derivadas de raciocínios por uma única certeza decorrente daquele conjunto. Isso sendo possível, a memória poderia sempre contar com um procedimento permitindo, por assim dizer, a reiterada atualização de seu acervo. E desde que operemos as substituições com zelo, observando todas os requisitos necessários para garantir a certeza, esta não nos escaparia (Cf. AT X, p. 388-92).

a memória tem uma natureza tal que sua falha não permite imediata correção. Ela não se comporta, por exemplo, como a imaginação, cujas limitações se deixam pronta e facilmente detectar pelo reconhecimento da incapacidade em construir nela mesma a figura pretendida. Ou como a intuição, que dispõe de um expediente pelo qual se pode, no ato mesmo de intuir, separar o que é claro e distinto do que não o é. Ao contrário, visto ser a falha da memória justamente o esquecimento, jamais podemos, durante o exercício de uma cadeia de raciocínios estar seguros de nada termos negligenciado por distração. Porque, estando dada a possibilidade do esquecimento, nunca poderemos ter certeza de estarmos nos lembrando de tudo o que é necessário, ou de tudo o que é requerido à consumação do raciocínio correto. E esta insegurança subsiste por mais que desoneremos nossa memória, isto é, por mais que nos empenhemos em dela dispor para manter apenas um número reduzido de certezas. Assim, ainda que se deva admitir que quanto mais extensa a dedução, tanto mais estamos sujeitos à desatenção, nem por isso está afastada a possibilidade de que uma negligência ocorra mesmo nos mais elementares raciocínios³⁵. Porque mesmo aí jamais podemos saber se nossa memória foi impecável ou não.

Eis porque Leibniz não pode se satisfazer com a saída cartesiana para os limites da memória. A peculiaridade que nela vislumbra o persuade de que a proposta de Descartes, como qualquer outra tentativa de buscar na própria memória, se não o método para sua correção, ao menos os instrumentos permitindo precisar as condições do seu emprego seguro não poderia ser coroada de sucesso. Afinal, qualquer método aí também estaria sujeito a ser mal empregado por distração; qualquer instrumento poderia ser negligenciado por um descuido de atenção³⁶. Assim, sentencia Leibniz, “esta fraqueza do espírito

³⁵ “... seguramente, todo raciocínio, até o cartesiano, quaisquer que sejam sua solidez e exatidão, estaria contudo sempre sujeito a esta dúvida, o que quer enfim que fosse estabelecido sobre um gênio poderoso e enganador ou sobre a distinção entre o sono e a vigília” (GP IV, p. 356).

³⁶ “Já notei (...) que é vão lembrar aqui os erros nascidos das falhas da memória ou da atenção e que podem ocorrer nos cálculos aritméticos (mesmo após encontrado o método perfeito, como nos números), porque nenhuma arte pode ser inventada na qual

humano, oriunda da falta de atenção e de memória, não pode ser suprimida, e de balde Descartes a menciona <adducitur> como se lhe trouxesse o remédio” (GP IV, p. 356).

As dificuldades acarretadas pela peculiaridade da memória, aliada à sua falibilidade, evidentemente não param por aí. Para Leibniz, como para Descartes, uma falha da memória, com o rompimento da cadeia dedutiva, redundava na dissolução da certeza (AT X, p. 388). Ora, a dissolução da certeza é *eo ipso* a instauração da dúvida: quando uma cadeia dedutiva se rompe por desatenção, e por desatenção nos iludimos em dar seqüência ao pretenso raciocínio, é no erro que corremos o risco de desembocar (GP IV, p. 361). A dificuldade é que, no caso da memória, e à diferença da intuição e da imaginação, jamais podemos saber se estamos avançando em uma seqüência de certezas ou se, ao contrário, estamos incorrendo em erro. Porque jamais podemos estar seguros de detectar, no decurso do raciocínio, o instante do deslize. Nas palavras de Leibniz, é sempre possível, por uma falha da memória, incorrer em erro por “fazer o que não é devido ou não fazer o que é devido, ou estimarmos <putemus> ter feito <egisse> o que não fizemos, ou não ter feito o que fizemos” (GP IV, p. 361).

Atentemo-nos ao alcance dessas ponderações. As dificuldades que Leibniz pretende detectar na memória, ao contrário daquelas que se vê na imaginação e na intuição, não imporiam meramente, como parece pretender Descartes, um limite nas condições de sua aplicabilidade. Antes que isso, elas subtrairiam a essa faculdade qualquer competência para assegurar a certeza e, com ela, a verdade: um raciocínio que se consuma com base na memória nunca poderia estar totalmente isento de dúvida. A seguirmos as conclusões de Leibniz, podemos dizer que não se trata aqui meramente, como vínhamos fazendo, de tentar remediar os limites de uma faculdade da alma por remissão a uma outra na ampliação do conhecimento. Trata-se, antes, de reconhecer que todas aquelas pretensas certezas que apoiamos na memória são apenas aparências de certezas, convicções de alcance meramente subjetivo, insuficientes para sustentar verdadeiro

não devessem ser temidos, sobretudo se é preciso estender o raciocínio longamente” (*Id.*, p. 358. Ver também p. 361-62)

conhecimento. Em uma palavra: trata-se de recusar que a memória esteja apta a oferecer qualquer contribuição no alargamento do domínio da certeza. Em bom cartesiano, nosso autor estaria autorizado a alegar que a memória deve ser sempre posta em dúvida, visto ser forçoso desconfiar daquilo que alguma vez já nos conduziu ao engano.

Desnecessário a esta altura assinalar que estes resultados em nada se contrapõem à conclusão cartesiana de que seria incompatível com a bondade divina que nos enganássemos quanto à evidência passada. Porque aqui não se supôs que a falha da memória residisse em uma corrupção, por assim dizer, daquela evidência. Esta falha se concebeu somente como uma incapacidade em abarcar todas as certezas passadas, a qual não parece comprometer a perfeição divina. Bem ao contrário, essa incapacidade, que se traduz no esquecimento, mostra-se bastante plausível se levarmos em conta que seu oposto – a competência para preservar todos os conhecimentos que se pudesse adquirir – seria propriamente a infalibilidade, isto é, a perfeição. Ora, reconhece Descartes, não podemos pretender diminuir a bondade divina por ter-nos Deus agraciado com uma faculdade menos perfeita do que almejaríamos (AT VII, p. 61). Se dispomos de todos os expedientes para detectar os limites da nossa memória, bem como daí tirar todas as conseqüências com respeito à sua competência para assegurar a evidência passada, não podemos culpar senão a nós mesmos por termo-nos enganado ao nos fiarmos nela. Leibniz sente-se à vontade para declarar, talvez exagerada e maldosamente, que evocar Deus na tentativa de resgatar a legitimidade da memória não poderia ter pretensão maior que a de tentar satisfazer a demandas meramente retóricas, e, conquanto porventura não tenha o mero fito de ocultar a inocuidade da argumentação com uma pompa estéril, tampouco poderia pretender mais que isso (GP IV, p. 358).

Detenhamo-nos nesta censura ao apelo à bondade divina neste contexto. Se bem compreendemos as razões do nosso filósofo, podemos afirmar que ela tem por base a convicção de que a razão por que não podemos culpar nosso Autor pelos erros decorrentes da confiança na memória é a mesma pela qual Descartes intenta isentá-Lo pelos erros que se explicam pelo descompasso entre a

extensão da nossa vontade e aquela que Lhe aprouve conceder ao nosso entendimento. Tal razão repousa na nossa natureza mesma enquanto espíritos criados, que faz com que, em cada uma de suas faculdades, nossa alma não possa se exercitar com perfeição. Com efeito, é da natureza do espírito criado que seja finito, e da natureza do espírito finito que também suas faculdades sejam finitas (AT VII, p. 60). Dessa maneira, assim como as limitações da intuição e da imaginação, as falhas da memória revelam-se não apenas conformes e decorrentes da nossa própria natureza, mas também, e justamente por isso, indelévels, não podendo em absoluto ser completamente corrigidas.

Se assim é, quer dizer, se os limites impostos à certeza decorrem das próprias limitações da alma, onde buscar o remédio que procuramos? Seguramente – deverá ponderar Leibniz – em alguma capacidade nossa que resida *fora* da alma. Por exclusão, no corpo. Seria, para empregar terminologia de inspiração cartesiana, em algum modo misto do pensamento que se deveria procurar os elementos permitindo a ampliação das condições da certeza no conhecimento. Não aventemos aqui obviamente a imaginação, hajam vistos os limites já revelados por ela. Resta o sentir. E é aí, precisamente, que o autor da *Monadologia* crê encontrar a solução para o problema. Segundo ele, é através dos sentidos que podemos amparar o entendimento puro com instrumentos aptos a assegurar a certeza quando a intuição se esgota. A maneira como isso pode ser alcançado, estima, reside em tornar sensíveis os nossos pensamentos, recorrendo a traços materializados que os simbolizem:

Portanto, não se segue: temos as idéias daquelas [coisas] que integram a definição de alguma coisa qualquer, portanto, temos a idéia [da coisa] toda; a não ser que possamos pensar tudo simultaneamente (...). E isso faz com que não possamos facilmente julgar sobre a possibilidade de uma coisa a partir da pensabilidade dos seus requisitos, quando pensamos cada um <singula> de seus requisitos, e os unimos em um só. Mas visto que não podemos juntar idéias opostas <diversas> em um só pensamento, embora possamos uni-las graças a caracteres e representar simultaneamente toda uma série inteira de pensamentos opostos <diversarum>, por isso não podemos julgar sobre a impossibilidade pelo pensamento <in cogitando>, a não ser que nos representemos cada uma das <singula> idéias simultaneamente; o que não pode ser feito a não ser *sentindo*, ou imaginando simultaneamente todos os caracteres, o que se faz por aqueles caracteres representando as idéias na

imaginação os quais são cada qual <singuli> os caracteres de uma só idéia. E visto que algumas vezes tamanho é o número de caracteres que [a idéia] não pode ser apresentada toda inteira à imaginação, é preciso uma delineação na matéria, para que, examinando por ordem, estejamos certos de que ao avançarmos aos posteriores, os precedentes não escaparam. (Jag., p. 4-6)

A esses traços materializados, reservemos o nome de “caracteres”³⁷. Por meio deles podemos tornar sempre presente cada um dos passos mesmo dos nossos mais extensos raciocínios. Leibniz traça uma distinção entre o que denomina “processo por definições ou caracteres” e o que chama “processo por idéias”. Segundo ele, o primeiro, consistindo em fazer figurar sensivelmente a dedução³⁸, poderia preencher os requisitos exigidos à garantia da certeza; ao passo que o outro, amparando a cadeia dedutiva apenas na memória, estaria sempre relegado à condição da dúvida:

Há diferença entre o processo por idéias e o processo por definições ou caracteres; pois a definição é a explicação do caracter. Todo processo por definições contém em si um processo por idéias. Pois, eu suponho que aquele que fala pensa. O processo por definições acrescenta ao processo por idéias que o pensado é tornado fixo, para que possa sempre se mostrar a nós e aos outros, para que se possa ter a perspicácia* de todo o nosso processo de pensamento em um único olhar <uno obtutu>. A conexão das definições faz a demonstração. O processo por definições está para o processo por idéias assim como o processo por delineação está para o processo por simples imaginações; estas, sendo por si vagas, são fixadas dessa maneira. Ao procedermos por imaginações ou idéias, sem delineações ou definições, somos enganados pela memória e freqüentemente parece-nos termos executado o que não fizemos³⁹.

³⁷ “São chamados caracteres os sinais escritos, ou delineados, ou esculpidos” (GP VII, p. 204).

³⁸ Continuemos a entender a dedução aqui no sentido em que Descartes se serve desta palavra, a saber, como uma cadeia de evidências.

³⁹ Jag. 2-4. *O verbo latino “*perspicere*”, raiz das palavras portuguesas “perspícuo” e “perspicácia”, é geralmente empregado para significar algo muito próximo ao modo como aqui nos servimos da palavra “intuição”. “*Perspicere*” designa uma compreensão ao mesmo tempo perfeita e instantânea de algo, isto é, um conhecimento que se efetua com acuidade e imediatamente. Visto que esse verbo não possui uma tradução exata em língua portuguesa, arbitrou-se aqui empregar o neologismo “perspicácia” ao invés de usar o termo mais próximo “intuir” a fim de preservar as ocorrências específicas – e, com elas, prováveis

O processo por definições consistiria então em tornar fixar materialmente cada um dos passos da dedução. E sua competência em resguardar as condições da certeza revela-se repousar em que nele, para cada passo do raciocínio, e consoante a ordem deste, uma alínea de caracteres é construída a fim de registrá-lo com exatidão. Ora, um passo singular de um raciocínio minucioso é uma evidência. A certeza da correção do processo por caracteres consiste, portanto, em que aí registramos precisamente o que alçamos por intuição, e não aquilo que escapa a ela. Dizendo de outro modo, nos raciocínios, os símbolos nos vêm em socorro não onde a intuição não alcança, mas, ao contrário, precisamente ali onde ela se exerce. Porque é isso que necessita ser tornado perene como garantia, quando não de que se chegou ao resultado correto, ao menos de que se dispõe de um expediente a partir do qual se pode localizar prontamente e com precisão em que momento ocorreu o erro⁴⁰. Este registro de uma dedução, isto é, de uma série de evidências formando um raciocínio, é o que Leibniz entende por demonstração: demonstrar é mostrar “pelas razões e pelas conseqüências”. As alíneas de uma demonstração são, portanto, figurações de uma cadeia de evidências e, como tais, já não mais demonstráveis⁴¹.

nuances quanto à significação – nos textos originais de “*intuere*” e “*perspicere*”. Esta opção se apóia em um precedente; diante de dificuldades análogas às expostas acima, Valerio Rohden, em sua tradução brasileira da obra de I. Kant, *Kritik der Urteilstkraft (Crítica da Faculdade do Juízo)*, p. 66-7), elenca razões justificando o emprego do referido neologismo como a saída mais adequada dentre as alternativas encontradas à tradução do verbo “*perspicere*”.

⁴⁰ “... quem quer que utilizar caracteres deste tipo ao escrever e ao raciocinar ou nunca falhará, ou ele próprio, não menos que outros, sempre flagrará seus erros por exames fáclimos” (GP VII, p. 205).

⁴¹ O que é passível de demonstração é o que escapa à intuição – conhecimento imediato e evidente do entendimento puro. É o que, para empregar terminologia cartesiana, consideraríamos matéria de dedução. Logo, se a demonstração é a figuração de uma cadeia de evidências, cada um dos elos desta cadeia são figurações de evidências. Figurações, pois, do que se conhece imediatamente pelo entendimento puro. Em uma demonstração estas evidências são, então, registradas para que se deixem abarcar por um única sensação visual. E assim então, através desta sensação, mas com os olhos da razão, vemos a sua verdade: “*Necessário* é aquilo cujo contrário implica contradição. Ora, a única proposição cujo contrário implica contradição, sem que se a possa demonstrar, é a

Seria uma grata surpresa se uma solução tão simples e aparentemente tão eficaz, não se fizesse acompanhar de nenhuma dificuldade. Infelizmente não é aqui que vamos nos surpreender. Admitindo que o emprego de símbolos constitua resposta satisfatória e definitiva à dificuldade quanto às condições de certeza do conhecimento, resta agora por examinar como podemos estar certos de que os símbolos que empregamos com este intuito realmente têm competência para tanto. A questão que se coloca é como podemos assegurar que os símbolos escolhidos para simbolizar nossos pensamentos foram corretamente escolhidos, isto é, que se ajustam aos propósitos visados.

Uma simbologia nos moldes em que Leibniz parece pretendê-la deve contemplar duas exigências: primeiro que *todas* as operações dos nossos raciocínios, todas as operações lógicas formais, sejam representáveis adequadamente por caracteres; segundo, que ela viabilize que *todas* e apenas as idéias envolvidas em uma determinada idéia sejam de algum modo abarcadas no carácter simbolizando a referida idéia. Dito de outro modo, o que Leibniz denomina a *Characteristica*, a linguagem contendo o conjunto dos caracteres aptos a figurar os nossos raciocínios⁴² deve ser exatamente homogênea a eles, e isso quanto à forma tanto quanto à complexidade da matéria⁴³.

idêntica formal. Isto se diz expressamente lá, portanto isto não pode ser demonstrado; demonstrar, quer dizer, fazer ver pela razão e pelas conseqüências. Isto se pode mostrar à vista, portanto, isto não pode ser demonstrado. Os sentidos mostram que A é A é uma proposição cujo oposto A não é A implica contradição formalmente. Ora, o que os sentidos mostram é indemonstrável” (Phil., VI, 12, f, 23; OFI, p. 186. Ver também GP VII, p. 205).

⁴² Leibniz apresenta a *Característica* como “a arte de utilizar sinais por um certo gênero de cálculo exato” (GP VII, p. 205).

⁴³ Paralelamente à preocupação em constituir uma linguagem puramente formal que permita tratar perspicuamente todos os raciocínios apenas quanto à sua forma, Leibniz manifesta uma segunda preocupação, qual seja, em elaborar o que poderíamos designar a Enciclopédia: um repertório de todos os conhecimentos humanos expostos em definições bem construídas. É passível de controvérsia se este duplo interesse testemunharia em Leibniz a convicção de que a *Characteristica* conteria em si, ou ao menos demandaria, de alguma maneira, uma Enciclopédia, ou se, ao contrário, este duplo interesse concorreria para um terceiro fim, isentando a linguagem formal, no seu emprego, da dependência da

Ora, uma tal homogeneidade não pode implicar semelhança. Caso contrário, estaríamos fadados ao completo fracasso na pretensão de construir uma *Característica*. Isso, evidentemente, não por ser extremamente oneroso e enfadonho empregar caracteres que reproduzam quantitativamente a complexidade quando as idéias pretensamente representadas são demasiado complexas. Porque um espírito aplicado e zeloso enfrenta o trabalho e resiste ao enfado. O fracasso na constituição de uma *Característica* cujos elementos fossem semelhantes ao que visam representar residiria sobretudo em que nem tudo se deixa reproduzir com fidelidade. Há certos conteúdos do nosso pensamento que não podem receber caracteres a eles respectivamente semelhantes: que caracter se assemelharia, por exemplo, à igualdade, ou à negação? Que tipo de caracteres teriam o condão de retratar o vazio, ou o infinito?

Esta dificuldade não parece assombrar nosso autor. Sem ignorar evidentemente que o mérito de uma *Característica* depende de que nela se prescindia de fazer os símbolos à imagem e semelhança dos simbolizados⁴⁴, ele parece convicto de que esse desafio não é insuperável. Ao contrário, mantém, constituir uma

consecução do projeto enciclopédico. Como quer que seja, qualquer que seja a relação, se alguma há, entre a linguagem formal e a Enciclopédia tais como estas são almejadas por Leibniz, ela não nos interessa, ao menos por ora. Cumpre somente observar que as investigações aqui efetuadas apontam unicamente para o seguinte: *nos conbecimentos efetivos*, isto é, a fim de alcançar efetivamente *conbecimentos*, é preciso satisfazer dois requisitos: em primeiro lugar, dispor de uma linguagem cujas regras permitam tornar visíveis as formas dos nossos raciocínios; em segundo lugar, que a matéria sobre a qual nos voltamos em nossos raciocínios efetivos no conhecimento seja corretamente veiculada por definições bem construídas. Dizendo com outras palavras, na medida em que se visa é alcançar conhecimentos genuínos, a *aplicação* da linguagem formal deve fazer-se sobre caracteres que permitam bem distinguir uma idéia da outra (os caracteres não devem ser equívocos, isto é, um caracter não pode simbolizar mais que uma única idéia) e bem exprimir sua complexidade (um caracter deve poder se resolver em exatamente tantos caracteres quanto a pretensa idéia por ele simbolizada se deixa resolver em outras idéias).

⁴⁴ “É impossível exprimir exatamente uma coisa somente por figuras, sem palavras ou caracteres, pois muitas não podem ser delineadas. E ainda quando podem ser delineadas, a figura resulta sempre demasiado emaranhada <*intricata*>, e ao intuir alma confunde a variedade” (Leibniz, *La Caractéristique Géométrique*, 1995, p. 48).

Characteristica é uma empresa “possível” e até mesmo “fácil” de realizar (GP VII, p. 199). Frente a esta firme convicção, caberia então questionar: o que parece permitir Leibniz ter em tanta segurança a viabilidade da *Characteristica*?

A resposta a uma tal questão não é tão difícil: ele seguramente pode encontrar apoio em suas reflexões sobre a noção de expressão. Expressar, de acordo com ele, significa poder ser colocado em uma relação de correspondência quanto às partes. Melhor dizendo, algo *A* exprime algo *B* – ou *A* é expressão de *B* – para Leibniz se e somente se a todo modo de *B* se pode correlacionar um modo de *A*, ou, o que é o mesmo, se para cada modificação em *B* podemos estar certos de que uma modificação em *A* também será encontrada: “o que é comum a estas expressões é que da mera <*sola*> contemplação dos modos <*habitudinum*> daquilo que exprime podemos vir ao conhecimento das propriedades correspondentes da coisa a ser expressa. Donde é manifesto não ser necessário que aquilo que exprime seja semelhante à coisa expressa, contanto que se conserve alguma analogia dos modos” (GP VII, p. 263-264). No que tange ao sucesso de uma *Characteristica*, então, Leibniz poderia bem sustentar que um caracter não precisaria reproduzir, como uma foto, o que simboliza; bastaria meramente que o exprimisse:

Caracteres são certas coisas que exprimem relações de outras coisas entre si, e cujo tratamento é mais fácil que o delas <*illarum*>. Assim, a toda operação, que se faz sobre caracteres, corresponde uma certa enunciação nas coisas: e freqüentemente podemos adiar a consideração das coisas para o fim da operação. Encontrado nos caracteres o que se procurava, este facilmente será encontrado nas coisas pelo acordo estabelecido desde o início entre as coisas e os caracteres. (GM V, p. 141)

É claro que ao recorrer assim à concepção leibniziana de expressão o que fizemos foi apenas substituir uma dificuldade por outra. Sabemos agora que a referida concepção parece apta a remover o obstáculo que comprometia a possibilidade de uma *Characteristica*. Fica, contudo, por averiguar em que termos a noção de expressão se justifica, ou melhor, sob que condições é legítimo servir-se dela. Resta examinar como podemos saber se algo *A* qualquer efetivamente exprime algo *B*. No caso da *Characteristica*, resta, então, por averiguar como

podemos estar certos de que um determinado caracter exprime aquilo que é suposto simbolizar. Mas abstenhamo-nos por ora da tarefa. O que temos a examinar já não cabe nesta página.

Abstract: Leibniz is frequently remembered for his obstinate claims in defense of the viability and the advantages of what he names Characteristica: a language able to expose human reasonings in a perfect manner. This obstinacy is due fundamentally to leibnizian conviction that the progress of knowledge, as much as its certainty, depends on the use of material symbols in order to register exactly each step of reasonings. In this article, I intend to expose Leibniz's reasons which justify these convictions by examining his criticism of Descartes's intuitionism: the thesis that sufficient conditions of certainty are, or are reducible to, clarity and distinction of ideas.

Referências Bibliográficas

- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Adam, C. & Tannery, P. (eds.). Paris: Vrin, 1996.
- DONATELLI, M. A Necessidade da Certeza na Explicação Científica Cartesiana e o Recurso à Experiência. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 2, n. 1-2, jan.-dez. 2002, p. 257-268.
- GÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1994.
- KANT, I. *Kritik der Urteilkraft (Crítica da Faculdade do Juízo)*. Trad. de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- LANDIM, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.
- LEIBNIZ, G. W. *La caractéristique géométrique*. Paris: Vrin, 1995.
- . *Die philosophischen Schriften*. Gerhardt, C.I. (ed.). Hildesheim: George Olms Verlag, 1996.
- . *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*. Ed. et trad. por Jagodinsky, I., 1913.
- . *Mathematische Schriften*. Gerhardt, C.I. (ed.). Hildesheim: George Olms Verlag, 1971.
- Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 13, n. 1, p. 45-79, jan.-jun. 2003.

- LEIBNIZ, G. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. Ed. Brunschwig. Paris: Flammarion, 1990.
- . *Opuscles et fragments inédits: extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*. Couturat, L. (ed.). Hildesheim: George Olms Verlag, 1988.
- LEVY, L. Representação e Sujeito: o conceito cartesiano de idéia. In: MARQUES, E. et al. (orgs.). *Verdade, conhecimento e ação. Ensaios em Homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Loyola, 1989.
- MARCONDES, D. Da luz natural ao signo convencional: pensamento intuitivo vs pensamento discursivo na filosofia moderna. In: MARQUES, E. et al. (orgs.). *Verdade, conhecimento e ação. Ensaios em Homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Loyola, 1989.
- RACIONERO, Q. Verdad y expresión: Leibniz y la crítica del subjetivismo moderno. In: Racionero, Q. & Roldán, C. (eds.). *G. W. Leibniz: Analogía y expresión*. Madrid: Editorial Complutense, 1994.