

**Vida e Percepção de Si.
Figuras da Subjectividade no
séc. XVII**



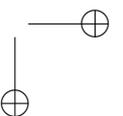
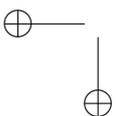
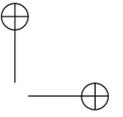
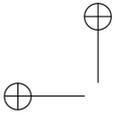
Adelino Cardoso

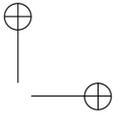
2008

www.lusosofia.net



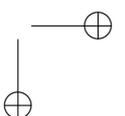
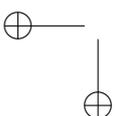
LUSO Sofia: PRESS

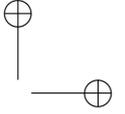
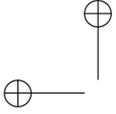




“Ora, é forçoso constatar que a experiência da subjectividade *stricto sensu* (na medida em que o adjectivo ‘subjectivo’ serve para significar alguma coisa) é antes de mais a de uma distância e de uma falta de identidade. Distância em relação a outrem evidentemente (o que é subjectivo é o não-universal, aquilo em que tal ou tal difere insubstituivelmente de outrem), mas também em relação a mim mesmo, na afirmação de uma particularidade irrecuperável que é negação de identidade, lógica ou ontológica, do eu.”

J. BENOIST, “La subjectivité”, in
D. KAMBOUCHNER, *Notions de Philosophie II*,
Paris, Gallimard, 1995, p. 546





APRESENTAÇÃO

(da obra *Vida e Percepção de Si. Figuras da subjectividade no séc. XVII*
Edições Colibri, Lisboa, 2008)

“O conhecimento de si é uma perfeição”
G. W. LEIBNIZ

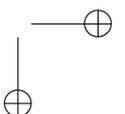
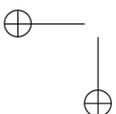
“Não se pode atribuir à consciência, enquanto tal, conhecimento
das dificuldades inerentes à forma da sua relação consigo.”

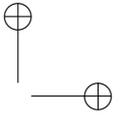
D.HENRICH¹

“O eu só existe quando é invisível ao seu próprio olhar.”
Alain TOURAINE²

¹ D. HENRICH, “Self-Consciousness and Speculative Thinking”, in E.DAVID and G. ZÖLLER, *Figuring the Self*, University of New York, 1997, p. 118.

² A. TOURAINE, *Critique de la Modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 316



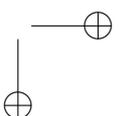
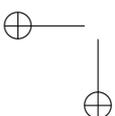


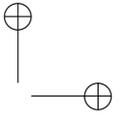
O eu está no cerne do pensamento médico-filosófico no século XVII. O seu estatuto e significado, porém, variam substancialmente, gerando clivagens e tensões entre correntes e, mesmo, no interior de uma mesma corrente filosófica. *O eu revela-se, então, como um ponto fulcral de divergência.* O que é um eu? Uma estrutura original ou uma coisa, entre outras, constituída por uma essência determinada? Uma entidade simples ou uma estrutura altamente complexa? Um sujeito autónomo e fundador ou o membro de uma comunidade? A unidade subjacente a uma multiplicidade de estados ou a mera sucessão destes? Uma interioridade fechada sobre si mesma ou uma abertura ao outro e ao mundo?

A tensão fundamental imanente à subjectividade no século XVII é entre a posição de um *cogito* fundador e uma consciência afectada por uma descontinuidade intransponível entre o pensamento espontaneamente dado e o acto reflexivo pelo qual esse pensamento é referido ao eu pensante. A posição de si é acompanhada por um questionamento radical, que Leibniz formulou em termos insuperáveis: “E, dado que a consciência da minha percepção envolve a memória e, consequentemente, o passado, e com efeito *eu não penso e não percebo o meu pensar no mesmo momento* [it. meu], será falso dizer que nos experienciamos a nós próprios, se nem aquele que percebe nem aquele que é percebido é o que agora pensa ou recorda”³. A pretensa simplicidade do *cogito*, que lhe confere um suplemento de evidência, revela-se altamente problemática.

O cartesianismo é paradigmático sob este aspecto, ao erigir o *cogito* no estatuto de fundamento inabalável, colocando-o no cerne da

³ G. W. LEIBNIZ, *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum*, A VI, IV, p. 563.



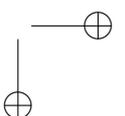
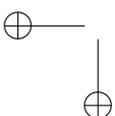


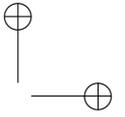
inteligibilidade. Ora, se a certeza do *cogito* não levanta problemas, o mesmo não se pode dizer da sua significação, que se revela problemática no próprio Descartes. De facto, no período subsequente à publicação das *Meditações* (1641), o Filósofo confronta-se com dificuldades que afectam a dinâmica da sua evolução intelectual, evidenciando a insuficiência dos procedimentos analíticos para apreender a efectividade do eu.

As dificuldades inscrevem-se no núcleo do sistema, no ponto de articulação entre *cogito* e *cogitatio*: o brilho ofuscante do *cogito* tem um efeito de ocultação da *cogitatio*. De facto, o *cogito* é o resultado de uma depuração do olhar cuja atenção se orienta para o *pensar enquanto tal*, como fenomenalidade pura ou consciência em acto. O que aí se revela não é uma verdade de razão ou uma proposição universal, mas o *pensar como experiência*, a afecção do pensante pelo próprio pensar: “Quando, porém, nos apercebemos de que o facto de sermos coisas pensantes é uma certa noção primitiva (*prima quaedam notio*) que não é tirada de nenhum silogismo; e quando alguém diz: *Eu penso, logo sou ou existo*, não deduz a existência do pensamento através de um silogismo, mas conhece-a como uma coisa evidente por simples intuição intelectual (*simplici mentis intuitu*), como resulta evidente de que se deduzisse a existência mediante um silogismo, então deveria ter conhecido anteriormente a premissa maior – tudo aquilo que pensa é ou existe –; ora seguramente antes a aprende do facto de que experimenta em si (*apud se experiatur*) que não é possível que pense, a menos que exista.”⁴ *Eu penso* é, então, uma *verdade de facto* cuja validade é garantida pela imanência da consciência de si ou pela intuição, que consiste numa auto-afecção da inteligência pelos seus fenómenos internos⁵. Por conseguinte, não é viável nem faria sentido erradicar a dimensão experiencial desta verdade, reduzindo-a a um mero enunciado lógico.

⁴ *Secundae Responsiones*, AT VII, p. 140.

⁵ “Assim cada um pode ver dentro do seu próprio espírito (*animo intueri*) que existe, que pensa” (*Regulae ad directionem ingenii*, III, AT X, p. 368).



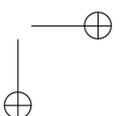
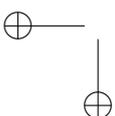


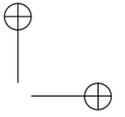
O pensar como experiência que o eu faz de si, exprime-se na linguagem do século XVII pelo termo percepção: esta qualifica o estilo de relação com o mundo, com o outro e consigo próprio⁶. A percepção é a primeira das operações intelectuais, que está implicada em todo o exercício da inteligência. Ela adquire, inclusive, uma significação mais ampla enquanto característica originariamente constitutiva da vida, pela qual se marca a diferença entre o vivo e o não-vivo. É assim no próprio Descartes, em Glisson e Leibniz. Sob este aspecto, a percepção designa o modo pelo qual o vivo se ajusta a cada momento às condições do mundo em presença.

A *cogitatio* não reveste a auréola da universalidade. Julgo ser essa a decisão crucial que Descartes assume em resposta a uma bem enredada questão colocada pelo fino Arnauld⁷ – a *decisão pela singularidade*: “Portanto, pelo pensamento eu não entendo algo de uni-

⁶ Acerca da primordialidade da percepção, vide A. CARDOSO, “O paradigma da percepção”, in IDEM, *O envolvimento do infinito do finito*, Lisboa, Centro de Filosofia da UL, 2005, pp. 83-94.

⁷ “Concordo sumamente com o que dizeis, que o espírito pensa sempre em acto, e mediante isso resolve-se muito bem a dúvida que eu propusera acerca da duração do espírito. No entanto, a este respeito, movem-me ainda algumas outras. 1. Como é possível que o pensamento constitua a essência do espírito, uma vez que o espírito é uma substância e o pensamento parece ser tão-só uma entidade modal? 2. dado que os nossos pensamentos ora são uns ora são outros, pareceria que então também a essência do nosso espírito seria outra. 3. Porque não devo negar que eu próprio sou o autor do pensamento que agora tenho, se a essência do espírito consiste no pensamento, poderia parecer-me que sou o autor dessa essência e que, portanto, eu posso conservar-me a mim mesmo. Vejo, porém, o que se poderia responder aqui: que Deus é a causa de que nós pensamos, mas que nós próprios, se bem que com a ajuda divina, somos a causa de pensarmos nisto ou naquilo. Mas que é muito difícil de entender como é que o pensamento em geral pode ser separado de tal ou tal pensamento, a não ser pelo entendimento. Pelo que se o espírito é a causa de pensar nisto ou naquilo, parece ser igualmente a causa de que pensa simplesmente e, portanto, daquilo que é. Além disso, uma coisa singular e cuja essência é singular deve ser determinada e, portanto, se a essência do espírito fosse, não o pensamento em geral, mas tal ou tal pensamento, então ele constituiria a sua essência, o que todavia se não pode dizer” (*Carta a Descartes*, Julho de 1648, AT V, pp. 213-214).





versal que compreenda todos os modos do pensar, mas *uma natureza particular, que recebe todos aqueles modos* [it. meu], tal como a extensão também é uma natureza que recebe todas as figuras”⁸. Muito expressamente, a *cogitatio* não é uma estrutura formal e abstracta, mas o pensar em acto, necessariamente situado, particular.

O *cogito* dá-se numa fracção do tempo, no *agora* em que sou afectado pelo meu acto pensante. Trata-se de uma *consciência pontual*, que representa um momento da vida anímica no seu fluxo incessante: “... a proposição *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira *todas as vezes* [itálico meu] que a profiro ou a concebo no meu espírito”⁹. Na formulação dos *Princípios*, artigo VII, é absurdo “que se admita que aquele que pensa, *no próprio momento em que pensa* [it. meu], não exista”¹⁰. A relação entre *cogito* e *sum* não é estritamente necessária; ela só é válida enquanto referida ao pensar-em-acto temporalmente circunscrito: *quandiu cogito* (enquanto penso)¹¹. A temporalidade está inscrita na experiência originária de si: experiência de si e vivência da temporalidade são indissociáveis. A unidade do eu é correlativa de uma temporalidade única, ininterrupta. Daí a relevância da tese cartesiana segundo a qual a alma pensa sempre, inclusive durante o sono: deixar de pensar significaria deixar de existir. Com efeito, a persistência da alma no seu ser enquanto pensante implica a continuidade do pensar em acto: “Exprimes a tua perplexidade em face da minha tese de que a alma pensa sempre. Mas por que não pensaria ela sempre dado que é uma substância pensante?”¹²

Desde a formação do feto que o ser humano tem uma percepção, mesmo que embrionária e confusa, dos seus fenómenos. Os termos

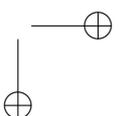
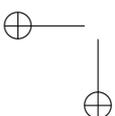
⁸ *Carta a Arnauld* de 29. 07. 1648, *op. cit.*, p. 88, AT V, p. 221.

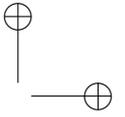
⁹ *Meditationes*, II, AT VII, p. 25.

¹⁰ DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, apresentação, tradução e comentário por Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Editorial Presença, 1995, p. 55.

¹¹ *Meditationes*, II, AT VII, p. 27.

¹² *Respostas às quintas Objecções*, AT VII, p. 356. Cf. *Carta a Arnauld*, de Junho-Julho 1648, AT V, p. 193.





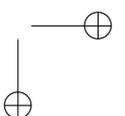
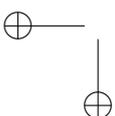
da carta a Chanut de 1. 02. 1647 são elucidativos: “Eis as quatro paixões [amor-ódio, alegria-tristeza] que creio terem sido em nós as primeiras e as únicas que tivemos antes do nascimento; e creio igualmente que elas apenas foram então sentimentos ou pensamentos confusos; porque a alma estava de tal modo ligada à matéria que não era capaz de se ocupar de outra coisa do que a receber dela as diversas impressões”¹³.

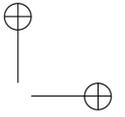
A alma é a sede de um fluxo sucessivo de pensamentos que ocorrem no seu interior. Esse fluxo constitui uma série dotada de coerência interna ou uma sucessão sem qualquer princípio ordenador? Há verdadeira continuidade da vida anímica ou estamos em face de uma realidade fragmentária e descontínua? O eu identifica-se totalmente com os seus fenómenos ou é um substrato imutável e de algum modo independente deles? A posição cartesiana não é uma só, constatando-se uma tensão produtiva entre a substancialização do pensamento e a sua forma enquanto eu, cujo modo peculiar é o de uma ipseidade.

Ao invés de uma tradição interpretativa muito influente e que tem em Heidegger um dos seus expoentes¹⁴, o estatuto do eu não é o de um correlato objectal do acto pelo qual o pensante se apreende a si mesmo, mas um requisito desse acto, segundo o adágio da metafísica em voga no século XVII: “as acções pertencem aos sujeitos substanciais” (*actiones sunt suppositorum*). A resposta de Descartes a Hobbes subentende tal metafísica: “Mas, para dar uma explicação sucinta, é certo que o pensamento (*cogitatio*) não pode existir sem uma coisa pensante (*res cogitans*), nem em geral nenhum acto ou acidente pode existir sem a substância à qual inere. Como, todavia, *não conhecemos imediatamente a própria substância por si própria* (*Cum autem ipsam substantiam non immediate per ipsam*

¹³ *Carta a Chanut*, de 1. 02. 1647, AT IV, p. 605.

¹⁴ Foi porventura Heidegger quem mais longe levou a interpretação representacional do *cogito*: *eu penso significa eu represento-me*. Mais genericamente, pensar é colocar-se em face de si mesmo como um ob-stante (*vor-gestellt*). (M. HEIDEGGER, *Nietzsche, Gesaumasgabe*, vol. 6.1-6.2, Frankfurt am Main, V. Klostermann, pp. 135-144).





cognoscimus), mas tão-só pelo facto de que ela é sujeito de certos actos[...]”¹⁵.

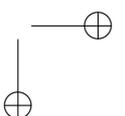
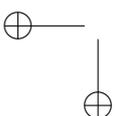
A substância, isto é, o ser efectivamente real apreende-se na dinâmica interna à sua actividade, de uma maneira oblíqua, segundo a fórmula de Davidson¹⁶. Assim, o cogitante não se coloca imediatamente diante de si como um *cogitatum*. De facto, a afirmação *sou uma coisa que pensa* não se situa no mesmo plano que *aqueloutro: eu penso*. A instantaneidade do *eu penso* desenvolve-se numa *duração* com uma lógica imanente. Tal como é dito nos *Princípios da Filosofia* (artigos 57 e 62), a noção de duração introduz um modo de temporalidade distinto do tempo sucessivo e uniforme dos relógios: a duração é relativa à coisa que dura, da qual é indissociável. Durar é subsistir, afirmar-se como substância: “A substância é um ser capaz de subsistir por si”¹⁷. O traço distintivo da substância não é, pois, a imutabilidade, mas a identidade dinâmica de um percurso. No que respeita especificamente ao eu, a sua unidade é uma construção permanente. Como é que se realiza essa unidade? Trata-se de uma questão central da filosofia no século XVII: o eu constitui um mundo à parte ou a sua realização implica forçosamente a habitação de um corpo e a vinculação ao outro?

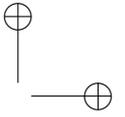
Tu. O Primado da relação na arte médica segundo F. Sanches retoma o pensamento do médico-filósofo bracarense no ponto em que ele fora deixado no final de *Fulgurações do Eu*: o acto médico inclui uma dimensão moral na qual está implicada a passagem pelo lugar do outro. No seu estilo acutilante, o autor acentua o carácter relacional da arte médica, a exigência de tratar o outro na sua subjectividade irreduzível. O eu constitui-se no interior da relação com o outro; o

¹⁵ DESCARTES, *Terceiras Respostas*, AT VII, pp. 175-176.

¹⁶ “Os filósofos introduzem o *self* quando querem discutir certos tópicos como sejam a consciência ou aquilo que unifica as múltiplas experiências de uma pessoa. Por conseguinte, a minha abordagem será necessariamente oblíqua.” (D. DAVIDSON, *Subjective, intersubjective, objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 85).

¹⁷ DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, artigo 51.





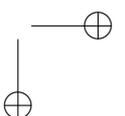
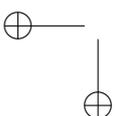
solipsismo só poderia acompanhar uma interioridade vazia ou um sujeito abstractamente tomado.

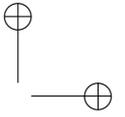
Psicologia e Moral em Descartes incide sobre a articulação entre vontade e afecto, que constitui a encruzilhada mais densamente problemática do cartesianismo e um dos tópicos marcantes da reflexão moral no século XVII. A este respeito, Descartes está em sintonia com a corrente mais significativa do seu tempo, expressa na valorização do sentimento e na assumida demarcação em relação ao ideal estoíco da *apatheia*, que imprimiu o seu cunho ao intento de renovação moral protagonizado por P. Charron, Justo Lúpsio e Guillaume du Vair, na transição do século XVI ao XVII.

O elo de ligação entre psicologia e moral é a paixão, no sentido amplo de uma afecção que se experimenta na alma enquanto ela está unida a um corpo. Efectivamente, a moral é uma arte da regulação das paixões no intuito de intensificar aquelas que reforçam a vontade e promovem a felicidade. A perfeição moral alcança-se mediante o excesso das paixões favoráveis à plena realização de si e é acompanhada de um estado subjectivo de exaltação do eu – alegria.

Consciência e invidência do eu em Malebranche coloca-nos em face de uma filosofia original, que se forma através da reformulação das doutrinas emblemáticas do cartesianismo: estatuto fundador do *cogito*, imanência das ideias ao sujeito pensante, criação das verdades eternas. A posição justa do eu é a de acolhimento e receptividade da Razão universal, não a de centro e fundamento do saber. A ciência da alma não é a primeira, a mais simples e evidente de todas. Mais do que isso, não há ciência da alma. O filósofo oratoriano é, assim, levado a inverter a ordem cartesiana das razões: a alma, que é uma substância espiritual, só se apreende sensivelmente (por experiência ou sentimento de si), ao passo que o corpo, que é uma substância material, é passível de apreensão inteligível (através da extensão inteligível). Ao proceder desta maneira, Malebranche inaugura a distinção moderna entre ciência e consciência.

A representatividade do pensar na controvérsia entre Malebran-



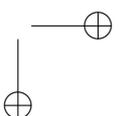
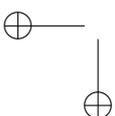


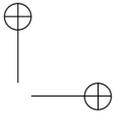
che e Arnauld foca um episódio altamente revelador das tensões inerentes à inteligibilidade cartesiana, nomeadamente no que respeita à natureza do pensar. O cerne do diferendo reside no significado e estatuto da ideia. O que é uma ideia: uma entidade inteligível ou o produto da intelecção humana? Qual a relação entre o pensar e a ideia e entre esta e a coisa a que ela se refere? A ambiguidade cartesiana reside em que a ideia é definida como a forma dos nossos pensamentos, identificados como os fenómenos imanescentes à consciência, mas simultaneamente Descartes defende que a ideia contém “realidade objectiva”.

Malebranche distingue claramente pensamento, ou percepção, e ideia. A ideia é algo de real, uma entidade ou essência inteligível, que tem a função de fornecer ao espírito a luz necessária para a visão dos objectos materiais, invisíveis por si mesmos. A intelecção consiste, pois, basicamente na recepção da ideia, que tem a função de representar as coisas materiais, distintas e heterogéneas em relação a ela. Por conseguinte, não há ideia daquilo que o espírito apreende imediatamente, seja por intuição (Deus e as ideias matemáticas), seja por sentimento ou consciência (o eu). A teoria malebranchiana da representação supõe uma assimetria entre pensamento e ideia. Enquanto tal, o pensamento é uma afecção do espírito, que pode ser apreendida por sentimento, não por uma ideia inteligível.

Arnauld opera a simplificação do cartesianismo, reduzindo-o a um núcleo sistemático de verdades cuja evidência lhe parece inquestionável¹⁸. A sua obra *Des vraies et des fausses idées* (1684) é uma versão original da gnosiologia cartesiana, sistematicamente ordenada segundo a ordem das razões, à margem de considerações metafísicas e morais. O espírito é reduzido à sua dimensão cognitiva e investido de um poder demiúrgico, expresso no seu poder de representar. Ao passo que, para Malebranche, a percepção ou acto de pensar revelava a passividade do espírito e a eficácia da ideia sobre ele, para

¹⁸ Como obra de síntese sobre Arnauld, veja-se A. R. NDYAYE, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris, Vrin, 1991.



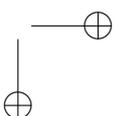
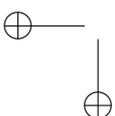


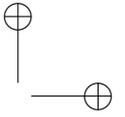
Arnauld, a percepção é essencialmente activa, produzindo as ideias mediante as quais representamos as coisas. As ideias são as nossas percepções enquanto referidas aos objectos, donde resulta que toda a percepção é intelectual, logo, apanágio do espírito. A representatividade é intrínseca ao pensar, que apreende imediatamente os seus objectos, que são nada mais nada menos que as próprias coisas visadas. Demarcando-se do uso tradicional e, inclusive, do uso cartesiano do termo objectividade, Arnauld identifica esta com a inteligibilidade da própria coisa que se apresenta ao pensante.

Percursos da individualidade: do indivíduo ao sujeito aborda um tópico controverso – o da articulação entre duas noções fulcrais da racionalidade moderna, indivíduo e sujeito. Numa interpretação que teve um certo impacto, inclusive entre nós, A. Renaut delinea um percurso inaugurado pela posição moderna da subjectividade e culminando numa individualidade fechada e auto-suficiente. A lógica inscrita na história filosófica da subjectividade conduziria a uma identidade assente na referência exclusiva a si: “*Fantástica dissolução paralela da subjectividade e da intersubjectividade, a monadologia é neste sentido o acto de nascimento filosófico do indivíduo e do individualismo*”¹⁹. A leitura segundo a qual a monadologia de Leibniz consuma a tendência moderna a sobrepor a noção de indivíduo à de sujeito, é desajustada não só à compreensão da evolução interna e significado do leibnizianismo, mas também à da dinâmica interna do pensamento no século XVII, que vai de uma filosofia do indivíduo como entidade que se autoconstitui e efectiva por si a uma subjectividade relacional e aberta, marcada pela desinerência a si.

A este respeito, a transição para a modernidade é feita por F. Suárez (1548-1647), ao elaborar uma metafísica em que o indivíduo é a realidade básica e prima sobre a espécie, não só no plano ontológico mas também no gnosiológico: o indivíduo é o todo, no qual se inclui a espécie e o género. Seguindo a matriz suareziana, F. Glisson (1599-1677) e G. W. Leibniz (1646-1716) desenvolvem uma reflexão origi-

¹⁹ A. RENAUT, *L'Ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 140.

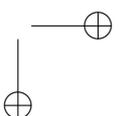
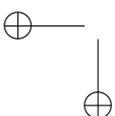


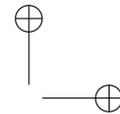
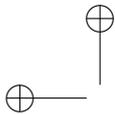


nal sobre a temática do indivíduo em que, cada um à sua maneira, orientam o indivíduo na direcção do sujeito. Glisson marca esse ponto muito vigorosamente: a individuação opera-se por subjectivação. Leibniz assume igualmente essa orientação, inscrevendo-a no âmbito de uma metafísica da expressão que acentua o carácter relacional e o vínculo comunitário inerentes ao ser individual: o indivíduo não é um fragmento, mas um ponto de vista do mundo actual.

O inconsciente leibniziano da vida apresenta uma figura da subjectividade em que o si primordial pertence a uma camada arcaica do psiquismo, situada aquém da consciência e da intencionalidade. A experiência de si faz parte intrínseca do vivo, *a subjectividade é o como da vida*, que se dá através do fluxo espontâneo de percepções insensíveis que marcam a continuidade da vida anímica, o modo de vinculação ao mundo e o carácter próprio do si.

A consciência é uma modalidade da vida, a sua expressão culminante, mas não a camada fundadora. Tal como em Freud, o inconsciente é em Leibniz o fundo incontrolável e imperceptível de um dinamismo inesgotável. A marca mais tipicamente leibniziana reside na relevância do corpo próprio enquanto agente de ipseização, ao invés da concepção lockeana de um eu que se constitui na esfera da consciência, abstraindo inteiramente do plano da corporeidade.





O INCONSCIENTE LEIBNIZIANO DA VIDA

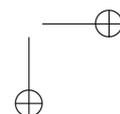
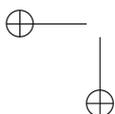
1. Introdução

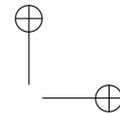
A primeira dificuldade que se apresenta é a da pertinência do tema. Com efeito, se consultarmos enciclopédias prestigiadas, constatamos que o inconsciente é reenviado exclusivamente para o âmbito da psicanálise²⁰. A reivindicação do inconsciente como domínio específico da psicanálise revela-se, desde logo, no procedimento de Freud e seus continuadores, ao denegarem a proto-história da sua “descoberta”, visando assim marcar bem a ruptura instaurada pelo empreendimento psicanalítico: “Ao apresentar-se como ruptura radical, a psicanálise denegava a sua ancoragem na história e recalca-va a sua genealogia particular, gerando o mito da sua autoprodução mágica”²¹.

J.-M. Vaysse recoloca a questão da génese histórica do inconsciente, afirmando a existência de uma forte cumplicidade entre a instauração moderna da consciência como tema filosófico central e a

²⁰ Este capítulo reproduz o texto da conferência proferida no Planetário do Porto, a 20. 04. 2002, no âmbito do ciclo *Questões que se repetem*, organizado por Paulo Tunhas.

²¹ J.-M. VAYSSE, *L'inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1999, p. 10.





presença larvar e subtreptícia do inconsciente: “A aparição do inconsciente é a emergência da verdade do mundo da consciência soberana, de maneira que consciência e inconsciente sejam como as duas faces de Jano da subjectividade moderna”²². Do ponto de vista da minha própria investigação, Vaysse aponta no bom sentido, mas em termos que me parecem claramente insuficientes. Porque, se é certo que o inconsciente se encontra em estado de latência na metafísica de inspiração cartesiana, não é menos verdade que o trabalho do inconsciente é expressamente reconhecido pela subjectividade renascentista, muito especialmente nos *Ensaio*s de Montaigne. Longe de se deixar ofuscar pelo brilho fugaz de um pensamento que se toma a si mesmo como objecto na procura de uma total transparência, Montaigne segue o curso vagabundo de uma cogitação em que o eu revela a sua impotência para controlar e dirigir os impulsos que o sacodem e incitam: “Acontecem em mim mil agitações indiscretas e casuais”²³.

No quadro do pensamento clássico, há toda uma corrente espiritual e moralista, que assume o lado abissal das nossas motivações mais íntimas. A dualidade coração/razão, justamente celebrizada pela máxima de Pascal “o coração tem as suas razões, que a razão desconhece”, trabalha igualmente as *Máximas* de La Rochefoucauld, onde se pode ler: “todos aqueles que conhecem o seu espírito não conhecem o seu coração”²⁴, ou ainda: “Se há amor puro e isento da mistura das nossas outras paixões, é aquele que está escondido no fundo do coração, e que nós próprios ignoramos”²⁵.

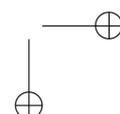
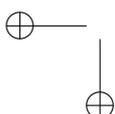
Leibniz não é o único do seu tempo a reconhecer a força do inconsciente, mas é, sem dúvida, aquele que lhe concede um lugar primordial e uma presença mais alargada. O objectivo deste trabalho consiste precisamente em focar a concepção leibniziana de incons-

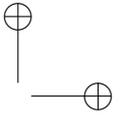
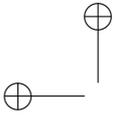
²² *Op. cit.*, p. 13.

²³ MONTAIGNE, *Essais*, Paris, ed. Garnier-Flammarion, 1969, livro II, cap. 12, p. 231.

²⁴ F. de la ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, p. 417.

²⁵ *Op. cit.*, p. 412.





ciente, evidenciando a sua capacidade de interpelar a posteridade de Freud no seio da qual pensamos esta temática.

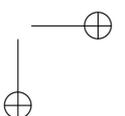
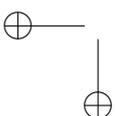
Leibnizianamente, o inconsciente é o modo de presença da vida no vivo. O seu estatuto é o de um estrato arcaico, um fundo de *passividade originária* – no sentido que Michel Henry dá a esta locução²⁶. Mais explicitamente, *o inconsciente leibniziano qualifica o modo de fenomenalidade de um si primordial*, situado aquém do eu e da consciência, operando mediante percepções e inclinações insensíveis, que não são passíveis de apreensão objectal em virtude da *confusão* que as habita. Leibniz denomina-as insensíveis ou imperceptíveis a fim de marcar bem que essas inclinações e percepções são inencontráveis no grande teatro da percepção e da linguagem vulgar e, contudo, elas são absolutamente requeridas a um olhar mais penetrante, visando apreender as *disposições e predisposições* que predeterminam o ser numa ou noutra direcção.

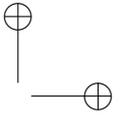
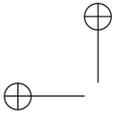
A significação e estatuto do inconsciente leibniziano parece-me revelar uma afinidade profunda com o inconsciente freudiano, na interpretação de A. Green, segundo a qual o percurso de Freud tende a sobrepor o isso (*das Es*) ao inconsciente²⁷, reconhecendo o fundo de passividade no qual se inscreve o eu²⁸. A afinidade de Leibniz com

²⁶ Florinda Martins foca muito pertinentemente este tópico (F. MARTINS, *Recuperar o humanismo. Para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*, Cascais, Principia, 2002).

²⁷ “Pode-se falar, sem exagero, de uma desafecção crescente de Freud a respeito do inconsciente na segunda metade da sua obra. Aquilo que nas descobertas iniciais da psicanálise era um dos mais belos ornamentos da coroa do seu criador desvalorizou-se progressivamente. Ao ponto de em 1939, no *Resumo de psicanálise*, lhe não ser consagrado nenhum capítulo em particular e de sistema o conceito passa ao nível de adjetivo. O inconsciente mais não é do que uma qualidade psíquica. A viragem estava esboçada há muito. Se a seguirmos, remontando ao Abrégé, encontramos a sua confirmação em *O eu e o isso*, onde o isso destrona o inconsciente.” (A. GREEN, *Le discours vivant*, Paris, PUF, 1973, reimp. 2001, p. 243).

²⁸ “A expressão *das Es* atrai Freud na medida em que ilustra a ideia desenvolvida por Groddeck de que «... aquilo a que chamamos o nosso ego se comporta na vida





uma figuração do inconsciente que de algum modo o desclassifica e reduz à forma adjectiva reside em que, leibnizianamente, o inconsciente não é assimilável a uma entidade substancial, sendo antes o qualificativo de um nível e modo da realização do ser.

Numa obra cujo traço mais saliente é a diversidade, a temática do inconsciente encontra-se dispersa por uma quantidade imensa de textos que estão longe de formar um bloco homogéneo tanto no plano das doutrinas como ao nível do léxico utilizado. Ainda assim, julgo que uma carta a Remond, de 1715, ilustra exemplarmente a posição leibniziana da questão: “Concedo aos cartesianos que a alma pensa sempre, mas de modo nenhum concedo que ela se apercebe de todos os seus pensamentos. Com efeito, as nossas grandes percepções e os nossos grandes apetites, dos quais nos apercebemos, são compostos de uma infinidade de pequenas percepções e de pequenas inclinações, de que não poderíamos aperceber-nos. E é nas percepções insensíveis que se encontra a razão daquilo que se passa em nós; como a razão daquilo que se passa nos corpos sensíveis, consiste nos movimentos insensíveis.”²⁹

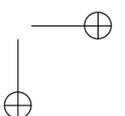
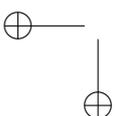
A questão fundamental que o texto leibniziano suscita é esta: a consciência de si é um acto simples, que se esgota na actualidade da presença a si ou ela pressupõe o fluxo interminável de uma vida pensante inextricavelmente múltipla? Por seu lado, a questão da simplicidade do acto aperceptivo arrasta a pergunta pela autonomia e transparência da consciência.

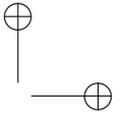
2. O significado da consciência: o paradigma lockeano

A consciência é o núcleo de um novo paradigma filosófico, que corresponde a uma das orientações fundamentais da modernidade,

de uma forma totalmente passiva e [...] somos vividos por forças desconhecidas e indomáveis” (LAPLANCHE-PONTALIS, *Vocabulário de Psicanálise*, entrada Id).

²⁹G. W. LEIBNIZ, *Opera Philosophica Omnia*, ed. J. Erdmann, 1840, p. 736.





originando as chamadas filosofias da consciência. A noção de consciência faz a sua proto-aparição filosófica nos *Ensaio*s de Montaigne, onde assume o estatuto de *esforço maravilhoso*, gerador de uma cisão dentro do eu, ao confrontá-lo com a zona obscura dos seus desejos e pensamentos abissalmente inconfessáveis, que o sujeito se revela incapaz de dirigir e controlar³⁰.

Descartes assume a consciência como o teatro do eu na relação de si consigo: a imediatez da referência a si, pela qual se define cartesianamente o pensamento, é outro modo de dizer a consciência³¹. No entanto, a substancialização da consciência, necessariamente requerida pelo procedimento cartesiano³², impede o autor de constituir uma verdadeira filosofia da consciência. Tal será o contributo de pensadores como Malebranche e Locke, que assumem a consciência como uma estrutura original irreduzível à forma metafísica do ente substancial.

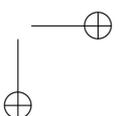
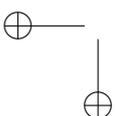
Vou prestar uma atenção particular a Locke, que, no cap. 27 do livro II do *Ensaio sobre o entendimento humano*, escrito por sugestão do seu amigo irlandês Wiliam Molineux e inserido na 2ª edição da obra (1694), onde o autor desenvolve uma teoria da identidade pessoal, dissociando-a da identidade substancial e da identidade do homem³³, considerada como a permanência de uma mesma

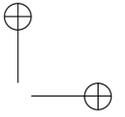
³⁰“Quão maravilhoso é o esforço da consciência! Ela faz-nos trair, acusar e combater a nós próprios e, na ausência de testemunho alheio, produz-nos contra nós.” (MONTAIGNE, *Essais*, livro II, cap. 5, p. 39).

³¹ A sinonímia pensamento/consciência está bem patente no confronto entre a versão latina e a francesa (revista por Descartes) do início do art. IX dos *Princípios da filosofia*: “Pelo termo pensamento entendo todas aquelas coisas que ocorrem em nós quando estamos conscientes, na medida em que há em nós consciência delas”; “Pela palavra pensamento entendo tudo o que ocorre em nós de tal maneira que o apercebemos imediatamente por nós próprios”.

³² A este respeito, cf. A. CARDOSO, *Fulgurações do eu. Indivíduo e singularidade no pensamento do Renascimento*, Lisboa, Ed. Colibri, 2002, pp. 14-15.

³³“Por conseguinte, não é a unidade da substância que compreende todos os tipos de identidade ou que a determinará em cada caso. Mas para a conceber e julgar correctamente a seu respeito, deve considerar-se a ideia a que ideia se





vida, expressa na subsistência do mesmo corpo organizado (*the same organized body*)³⁴. O interesse dos estudiosos actuais por este capítulo do *Ensaio* justifica-se inteiramente pelo modo de posição da questão, pelo impacto histórico e, ousado dizê-lo, pela sua actualidade. Nele, o médico e filósofo inglês delineia uma filosofia da consciência que se constitui expressamente contra a metafísica que suporta as egologias fundadoras. Como bem escreve Yves Zarka: “Todo o esforço do cap. XXVII visa realizar uma desontologização da questão do si pondo em causa a relação estabelecida por Descartes entre pensamento e substância”³⁵.

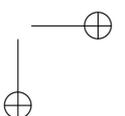
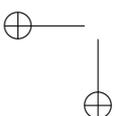
A identidade pessoal não implica referência à alma enquanto unidade previamente dada que se desenrola numa multiplicidade de estados e acções. *A pessoa não tem essência*, é um trabalho de reunião de uma série de actos passados e futuros, construindo o tipo de identidade dinâmica que habitualmente designamos como *ipsei-*

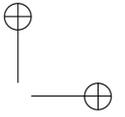
aplica a palavra: de facto, uma coisa é ser a mesma substância, outra ser o mesmo homem, e uma terceira ser a mesma pessoa, se pessoa, homem e substância são três nomes que representam três ideias diferentes. Com efeito, a identidade deve ser tal qual a ideia que pertence a esse nome.” (J. LOCKE, *An essay concerning human understanding*, livro II, cap. XXVII, § 7, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 332).

As citações do *Ensaio* de Locke serão feitas a partir da edição referida, em traduções minhas. No que se refere especificamente a este capítulo, a tradução portuguesa, editada pela F. C. Gulbenkian (1999), assinada por E. Abranches de Soveral e revista por Gualter Cunha e Ana Luísa Amaral, deturpa o original em aspectos filosoficamente relevantes. A título de exemplo, veja-se a tradução do § 9 (§ 11 da edição da F. Gulbenkian, pp. 442-443). Para lá da muito problemática tradução de *self* (si) por eu – termo que julgo dever ser reservado para traduzir o pronome *I*, substantivado (§ 20) – e de *sameness* (mesmidade) por singularidade, traduz-se “It being impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive” (Sendo impossível a qualquer um perceber sem perceber que percebe): “sendo impossível para qualquer um compreender sem *apreender* que consegue compreender” (p. 443). É assim ocultado ao leitor português que, como é típico do século XVII, a *percepção* designa aqui o modo de relação de si consigo.

³⁴ *Essay*, II, XXVII, § 6, p. 332.

³⁵ Yves ZARKA, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 21.



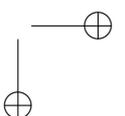
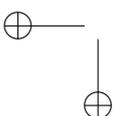


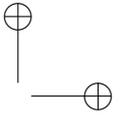
dade. A pessoa é a unidade de uma história singular, o centro de uma narrativa que se desenrola temporalmente. A consciência é o agente da personalização, introduzindo a duração no fluxo sucessivo dos acontecimentos.

O termo correlativo da consciência não é um eu interior que se desdobra em sujeito e objecto: ela é correlativa de um *si* (*Self*) que se gera na auto-afecção originária. O *si* é a qualidade moral da acção do ser pensante, que assume como *seus* os estados que o afectam. Por seu lado, a consciência é o operador da constituição do *si* ou a efectividade da auto-afecção: “Depois destes preliminares no intuito de determinar em que consiste a identidade pessoal, importa considerar o que representa a pessoa; é, penso, um ser pensante e inteligente, dotado de razão e de reflexão, e que pode considerar-se a *si* mesmo como *si* mesmo (*and can consider it self as it self*), uma mesma coisa em diferentes tempos e lugares; o que se faz unicamente através desta consciência, que é inseparável do pensamento, e, segundo me parece, *lhe* é essencial: sendo impossível a qualquer um perceber sem perceber que percebe (*it being impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive*).”³⁶ Percepção e consciência são indissociáveis: a consciência acompanha todos os nossos actos realizando a sua pertença a um mesmo *si*.

No quadro intelectual assim delineado, consciência e pessoa são termos coextensivos (§§ 10 e 14), pelo que duas substâncias distintas podem formar uma única pessoa, se persistir a mesma consciência (§ 13), tal como a descontinuidade da consciência faz surgir uma nova pessoa, apesar da permanência de uma mesma substância: “É por isso que eu digo que em todos esses casos, sendo a nossa consciência interrompida e tendo nós perdido de vista os nossos *si* passados (*and we losing the sight of our past selves*), é motivo de dúvida se somos verdadeiramente a mesma coisa pensante, isto é, a mesma substância, ou não. Que isso seja ou não racional, não afecta nada a identidade pessoal. Porque a questão consiste em saber o que faz a mesma pes-

³⁶*Essay*, II, XXVII, § 9.

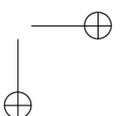
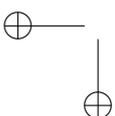


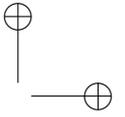


soa, e não se é a mesma substância idêntica que pensa sempre no seio da mesma pessoa, o que na ocorrência não tem nenhuma importância. Diferentes substâncias podem estar unidas numa só pessoa pela mesma consciência (quando participam nela) exactamente como diferentes corpos podem estar reunidos num só animal, cuja identidade é preservada, nessa mudança de substâncias, pela continuidade de uma vida continuada (*by the continuity of one continued life*). Pois, dado que é a mesma consciência que faz com que um homem seja ele mesmo para si mesmo (*himself to himself*), a identidade pessoal depende tão-só disso (*personal identity depends on that only*), quer ela esteja ligada a uma única substância individual quer seja continuada pela sucessão de múltiplas substâncias.” (§ 10).

A tematização lockeana da identidade pessoal apresenta dificuldades intrínsecas que não passaram despercebidas ao seu autor, a primeira das quais reside na impossibilidade da percepção do *si* enquanto tal, mediante um olhar omnicomprensivo. Efectivamente, dado o carácter pontual da consciência, a duração ou continuidade temporal do *si* comporta necessariamente lacunas que são atestadas pelas falhas da memória (§ 25). Daí que a disposição do *si* para a personalidade jamais alcance a identidade plena e a coincidência efectiva de si consigo. Permanece sempre algum desajustamento, indiciando uma zona de penumbra, qualquer coisa como um infra-consciente, que, todavia, só faz sentido na medida em que o referirmos à consciência³⁷. O inconsciente extravasa o âmbito da

³⁷Essa zona obscura será manifestada à consciência no dia do Juízo final. Numa reveladora inovação teológica, Locke defende que a justiça divina se legitima pela consciência plena que a pessoa então recebe da totalidade dos seus actos: “E, portanto, de acordo com isto, o Apóstolo diz-nos que no dia do Juízo, quando cada um *for recompensado conforme aos seus actos, os segredos de todos os Corações serão desvendados. O veredito será justificado pela consciência que todas as pessoas então terão* [it. meu] de que elas próprias são precisamente as mesmas que cometeram esses actos e merecem ser punidas por eles, sejam quais forem os corpos em que elas se manifestam ou as substâncias às quais se liga essa consciência.” (*Essay*, II, XXVII, § 26).





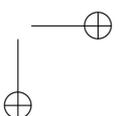
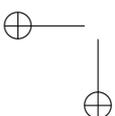
reinterpretação tão excitante que Locke faz do eu: não o eu do homem³⁸, mas um eu que se define como trânsito de si a si mesmo – a *ipseização* empreendida pela consciência.

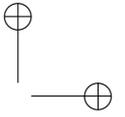
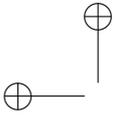
O confronto com a teoria lockeana da identidade pessoal fornece a Leibniz a oportunidade para explicitar e aprofundar a sua metafísica do inconsciente. O ponto nuclear de divergência entre os dois filósofos diz respeito à relação entre o si e a consciência: ao passo que para o autor do *Ensaio* o *si* é o resultado da operação da consciência, para o autor dos *Novos Ensaios* a consciência é a expressão culminante do si, mas não a sua gênese e âmbito próprio: “No que se refere ao si (*soi*), será bom distingui-lo da aparência do si e da consciência. O si faz a identidade real e física, e a aparência do si, acompanhada pela verdade, acrescenta-lhe a identidade pessoal”³⁹. Em termos leibnizianos, o *si* é o ser vivo enquanto portador de uma *vivência* própria, isto é, na medida em que ele assume a vida como *sua*. O si é dinamismo de autoconstituição do ser vivo, a sua função consiste em realizar a pertença da vida ao vivo, situando-a na esfera da *imanência* radical. A sua qualidade é basicamente afectiva, não moral, como em Locke.

Leibniz concorda com Locke num ponto decisivo: a consciência desempenha uma função essencial na gênese e constituição da pes-

³⁸“Mas poder-se-á ainda objectar: suponhamos que eu tenha perdido completamente a memória de certas partes da minha vida, bem como a possibilidade de as reencontrar, de tal maneira que talvez eu nunca mais venha a estar consciente delas. Todavia, não sou eu a mesma pessoa que fez essas acções, que teve esses pensamentos, de que eu estive consciente uma vez, se bem que agora os esqueci? Ao que eu respondo que se deve prestar aqui atenção àquilo a que se aplica a palavra eu, que neste caso é meramente o homem. E, presumindo que o mesmo homem é a mesma pessoa, facilmente se supõe aqui que eu significa também a mesma pessoa. Mas, se é possível que o mesmo homem tenha, em diferentes momentos do tempo, consciências distintas sem nada de comum entre elas, não há dúvida de que o mesmo homem constituiria em momentos diferentes pessoas diferentes.” (*Essay*, II, XXVII, § 20, p. 342).

³⁹G. W. LEIBNIZ, *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, trad. A. Cardoso, Lisboa, Colibri, 1993, livro II, XXVII, p. 161.



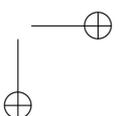
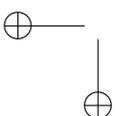


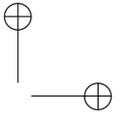
soa ou do eu moral. A consciência é prova suficiente da presença da pessoa: “Também sou dessa opinião – escreve Leibniz –, que a consciência ou sentimento do eu (*moi*) prova uma identidade moral ou pessoal.” (*ibid.*). O *cogito*, interpretado como sentimento de si, é uma certeza indubitável, posto que “uma percepção íntima e imediata não pode enganar naturalmente” (*ibid.*). O estatuto do *cogito* como uma *evidência sensível*, uma experiência originária, uma verdade de facto, não uma proposição universal e necessária, é uma tese lapidarmente expressa em carta a J. Gallois⁴⁰, de finais de 1672, e que se manterá como uma das constantes do leibnizianismo⁴¹.

Se a experiência imediata de si é o protótipo das verdades a nosso respeito, por que razão utiliza Leibniz as expressões *aparência de si* e *identidade aparente*, por contraposição ao si e à identidade real? Leibniz joga na dualidade que opõe o real e a aparência, mas num sentido distinto do “vulgar”: o si aparente não é um si diminuído, qual duplo enfraquecido do si real. Ao invés, o si aparente acrescenta alguma coisa ao si real, eleva-o a uma nova dimensão: “Esta continuação e ligação de percepções faz o mesmo indivíduo realmente, mas as apercepções (isto é, quando nos apercebemos dos sentimentos passados) provam além disso uma identidade moral e fazem apa-

⁴⁰Considerando dois tipos de verdades evidentes, cuja certeza é internamente garantida, as verdades sensíveis imediatas e as proposições idênticas, Leibniz prossegue: “Com efeito, em primeiro lugar, devem ser aceites aquelas que assentam nos sentidos, como seja que eu me sinto a mim mesmo sensiente (me à me sentiri sentientem). (...) eu sou um ser que sente (*ego sum sensiens*)” (*Carta a J. Gallois*, A II, I, p. 227).

⁴¹Os *Novos Ensaios* (1704) são típicos a este respeito: “Estou inteiramente de acordo com tudo isso. E acrescento que a apercepção imediata da nossa existência e dos nossos pensamentos nos fornece as primeiras verdades *a posteriori*, ou de facto, isto é, as *primeiras experiências*, do mesmo modo que as proposições idênticas contêm as primeiras verdades *a priori*, ou de razão, isto é, as *primeiras luzes*. Uma e outras não carecem de prova e podem ser chamadas *imediatas*: aquelas porque há uma imediação entre o entendimento e o seu objecto, estas porque existe imediação entre o sujeito e o predicado.” (*Novos Ensaios*, IV, IX, 2, p. 309).





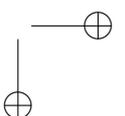
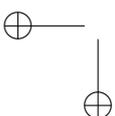
recer a identidade real”⁴². O movimento do si real ao si aparente é um movimento de concreção: um si confusamente envolvido apela a um estágio superior que o desenvolva e realize plenamente. Na formulação leibniziana, a *aparência significa aparição* a si próprio, não uma simples percepção, mas a apercepção de si: a identidade moral é “aparente a nós próprios” ou “aparente à própria pessoa”. A aparência tem, pois, a significação fenomenológica daquilo que se manifesta à consciência.

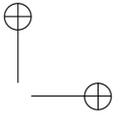
A consciência de si é uma modalidade original do ser, irreduzível à simples percepção nua ou à percepção animal, mas que se ancora no si vivo: a consciência supõe o si biológico, que se constitui aquém da consciência. *A consciência é pertença de um si que a extravasa*. Por conseguinte, a pessoa é unidade integradora de uma multiplicidade de estratos da acção, dentre os quais se destaca o pensamento consciente. Pessoa é o cume da escala da vida. Do ponto de vista natural, não é possível a existência de um espírito separado da matéria: “Parece-me que defendeis, Senhor, que essa identidade aparente se poderia conservar, quando não houvesse nenhuma identidade real. Eu creia que isso talvez fosse possível mediante a potência absoluta de Deus, mas segundo a ordem das coisas, *a identidade aparente à própria pessoa, que se sente a mesma, supõe a identidade real* em cada passagem próxima, acompanhada de reflexão e sentimento do eu: não podendo uma percepção íntima e imediata enganar naturalmente. Se o homem pudesse ser apenas máquina e com isso ter consciência, *deveria ser-se da vossa opinião*, Senhor; mas eu defendo que esse caso não é possível, pelo menos naturalmente.”⁴³ [itálicos meus].

Se o homem pudesse ser apenas máquina e com isso ter consciência... Mas não pode. A dissociação lockiana entre homem e pessoa é artificial. Não é logicamente absurda, mas é física e moralmente impossível: um espírito puro seria qualquer coisa de extra-ordinário,

⁴²*Novos Ensaios*, II, XXVII, p. 162.

⁴³*Novos Ensaios*, II, XXVII, p. 160.





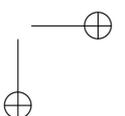
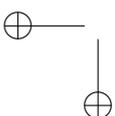
um *prodígio* cuja existência reclamaria uma intervenção especial de Deus, um verdadeiro milagre, no sentido de que é algo incompatível com a ordem natural. Um espírito desencarnado seria um monstro e *um mundo de espíritos seria uma multidão constituída por entidades atômicas*, sem qualquer vínculo que estabelecesse entre elas um princípio de comunidade: “Se houvesse apenas espíritos, eles careceriam de ligação necessária”⁴⁴.

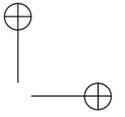
No quadro do leibnizianismo, não há comunicação imediata entre os espíritos, toda a comunicação se exercendo através da mediação dos órgãos, ao invés da orientação típica do cartesianismo, que tende a excluir o corpo da comunicação intersubjectiva. O médico “ocasionalista” G. Cordemoy leva ao limite essa orientação: “Pois, finalmente, o espírito deve aperceber mais facilmente um pensamento, que é uma coisa espiritual, do que o signo desse pensamento, já que esse signo é uma coisa corporal. Assim, julgo que para os espíritos é muito mais natural manifestarem-se (*se manifester*), isto é, comunicarem-se os seus pensamentos por si mesmos e sem nenhuns signos, do que falarem-se (*se parler*), isto é, comunicarem-se os seus pensamentos através de signos, que são de uma natureza muito diferente da dos pensamentos”⁴⁵.

O estilo de relação entre a alma e o corpo é um dos pontos mais caracteristicamente leibnizianos e onde melhor se evidencia a procura de uma via original entre monismo e dualismo. Corpo e alma copertencem-se originariamente. A alma é princípio imanente de

⁴⁴*Ensaio de Teodiceia*, art. 120. Leibniz reafirma a mesma ideia no art. 200 desta obra: “Mas o Sr. Diroys pretende que, se Deus produzisse sempre o melhor, produzirá outros deuses; a não ser assim, cada substância que ele produzisse não seria nunca a melhor nem a mais perfeita. Mas ele engana-se, em virtude de não considerar a ordem e a ligação das coisas. Se cada substância isoladamente tomada fosse perfeita, elas seriam todas semelhantes, o que não é conveniente nem possível. Se fossem deuses, não teria sido possível produzi-los. Logo, o melhor sistema das coisas não conterà deuses; será sempre um sistema de corpos, isto é, de coisas dispostas segundo os lugares e os tempos, e de almas que representam e apercebem os corpos, e segundo as quais os corpos são em boa parte governados.”

⁴⁵G. CORDEMOY, *Discours physique de la parole*, p. 61.





composição de um organismo dotado de espontaneidade e finalidade intrínseca; é pela ligação a um corpo singular que a alma se determina e que ela representa o mundo exterior: “Além disso, sendo mais proximamente expressa a massa organizada, na qual está o ponto de vista da alma, e encontrando-se reciprocamente pronta a agir por si mesma, segundo as leis da máquina corporal, no momento em que a alma o quer, sem que uma perturbe as leis da outra, tendo então os espíritos e o sangue justamente os movimentos que lhes são necessários para responder às paixões e às percepções da alma, é essa relação mútua previamente regulada em cada substância do universo, que produz aquilo a que chamamos a sua comunicação e só ela opera a união entre a alma e o corpo”⁴⁶. O corpo é mediador universal de ordem, sem a ligação a um corpo, os espíritos seriam como que “desertores da ordem geral”⁴⁷.

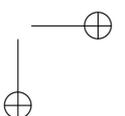
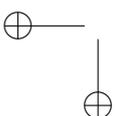
A união entre o corpo e a alma é um caso especial do exercício da expressão que regula todo o universo leibniziano. A universalidade da expressão significa que há uma correspondência entre todas as coisas, que tudo conspira: “Uma coisa exprime uma outra (na minha linguagem) quando há uma relação constante e regrada entre o que se pode dizer duma e da outra. É assim que uma projecção de perspectiva exprime o seu geometral. A expressão é comum a todas as formas, e é um género do qual a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são espécies.”⁴⁸

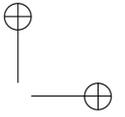
Todos os seres exprimem um mesmo mundo, que fazem variar segundo o modo peculiar da sua expressão. No que respeita à entre-expressão do corpo e da alma, eles simbolizam um com o outro. Mais explicitamente, a operação do corpo e da alma é uma só (tudo o que se passa na alma se exprime igualmente nos órgãos), comportando duas dimensões distintas: “... as funções da alma são sempre acompanhadas pelas funções dos órgãos, que lhes devem responder, e isso

⁴⁶*Système nouveau*, § 14.

⁴⁷GP VI, p. 546.

⁴⁸*Carta a Arnauld*, 9. 10. 1687, GP II, p. 112.





é e será sempre recíproco”⁴⁹.

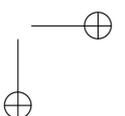
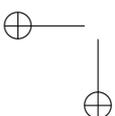
O acto da vida é a percepção, entendida como dinamismo de ajustamento e entre-expressão. À consciência da sua própria percepção chama Leibniz *apercepção* e é um atributo dos seres racionais. No entanto, o si é um estrato mais arcaico e que é apanágio de todos os seres. A vida é subjectividade, isto é, experiência de si. Desde o seu nível mais elementar, o ser vivo é afectado pelo mundo do qual participa e também pelo seu próprio acto, que integra no campo da sua vivência. *A auto-afecção originária do vivo dá-se sob a forma passiva do afecto*. Não há percepção afectivamente neutra, toda a percepção comporta uma tonalidade afectiva: “Creio que não há percepções que nos sejam completamente indiferentes, mas basta que o seu efeito não seja notável para que as possamos chamar assim, já que o prazer ou a dor parece consistir numa ajuda ou num impedimento notável”⁵⁰. O sentimento de prazer-dor desempenha um papel fundamental na regulação da actividade do percipiente e no seu modo de adesão à vida, originando resistências e bloqueamentos ou estimulando a acção.

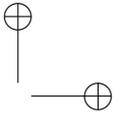
Somos levados, assim, a uma nervura fundamental do pensamento leibniziano: o modo de articulação entre percepção e apetição. Numa primeira leitura, a apetição parece vazia, sem uma significação e função específica, designando a simples transição de percepção em percepção. A exegese leibniziana inclinou-se nessa direcção, mas trata-se, julgo, de uma leitura dificilmente sustentável. Com efeito, a apetição é *a acção do princípio interno* segundo o qual as percepções nascem do fundo do próprio ser: “A acção do princípio interno que opera a mudança ou a passagem de percepção em percepção pode chamar-se apetição”⁵¹. A apetição opera a mediação entre estado e processo, é um aspecto intrínseco da percepção, o seu aspecto tendencial. A apetição é o lado invisível da operação, inapreensível a

⁴⁹GP VI, p. 533.

⁵⁰*Novos Ensaios*, II, XX, pp. 109-110.

⁵¹*Monadologia*, § 15.



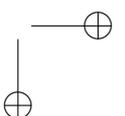
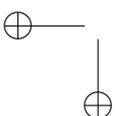


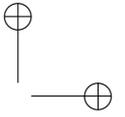
um olhar objectal, pré-intencional, a orientação do fluxo perceptivo segundo uma dinâmica própria.

Tomemos um exemplo banal: aconteceu-me agora fixar esta caneta, a minha caneta mais habitual. Algo me levou a fixar o olhar nela e não em tantos outros objectos possíveis da minha atenção. Enquanto a fixo, a cor do meu mundo torna-se mais viva e diversificada, pelo que a minha experiência actual ganha uma nova intensidade. A percepção da minha caneta não se esgota na pura actualidade da presença. Mesmo sabendo que a minha caneta é mais do que um objecto físico, que ela transporta uma carga emocional, há no fenómeno da sua percepção algo mais do que eu posso tematicamente apreender. De facto, cada um dos nossos actos perceptivos apoia-se em camadas de nós mesmos e da nossa vivência, que são invisíveis à percepção vulgar. Como Leibniz bem viu, a percepção de um determinado objecto não é um acontecimento pontual, o seu modo particular e a sua qualidade são o resultado de uma teia complexa de pequenas percepções insensíveis que envolvem todo o pequeno mundo que me singulariza.

No prefácio dos *Novos Ensaios*, Leibniz evidencia a força dessas percepções insensíveis que ocorrem permanentemente em nós e cuja função é absolutamente relevante. Elas ocupam um lugar mediador entre o acto e a pura potência, são *o nível disposicional do agir, onde força e sentido entroncam um no outro*.

As pequenas percepções insensíveis são a efectividade da vida no seu fluxo espontâneo. Conferem unidade à série das nossas percepções, superando o carácter pontual e descontínuo da apercepção consciente. Por seu intermédio, gera-se a unidade de tal modo que o presente condensa os diferentes momentos de uma mesma vida perceptiva e reúne a infinidade de relações que a atravessam: “Estas pequenas percepções, mediante as suas sequências, têm uma eficácia maior do que se pensa. São elas que formam este não sei quê, estes gostos, estas imagens das qualidades dos sentidos, claras no conjunto, mas confusas nas partes, estas impressões que corpos cir-





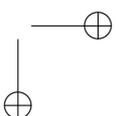
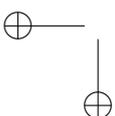
cundantes exercem sobre nós, que envolvem o infinito, esta ligação que cada ser tem com todo o resto do universo. Pode inclusivamente dizer-se que, em consequência destas pequenas percepções, o presente está grávido do futuro e carregado do passado, que tudo é conspirante (σύμπνοια πάντα, como dizia Hipócrates) e que na menor das substâncias, dois olhos tão penetrantes como os de Deus poderiam ler toda a sequência das coisas do universo”⁵².

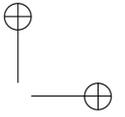
A espontaneidade do acto perceptivo exprime-se através de uma reflexividade mediante a qual uma percepção é percepção de outra percepção ao infinito. Esta reflexão natural pela qual se conserva uma mesma vida, é objecto de um verdadeiro espanto por parte de Leibniz: “Parece-me sumamente admirável a operação do espírito quando penso que penso e, no decurso do pensamento, noto logo que penso a respeito do meu pensamento, e pouco depois admiro esta triplicação da reflexão: seguidamente apercebo-me de que me admiro e não sei como admiro a própria admiração, e maravilhado com uma única contemplação, entro cada vez mais em mim mesmo e eu próprio elevo ao espírito os meus pensamentos”⁵³.

A reflexividade, porém, não é tudo: por si só, ela não gera novidade e poderia significar a reiteração indefinida de uma mesma percepção, uma metonímia interminável e incomodamente monótona. Continuidade, mas também mudança. As pequenas percepções são igualmente denominadas “variações insensíveis” porque, ao operarem o acomodamento entre a alma e o corpo e o seu ajustamento ao mundo circundante, elas representam a determinabilidade do ser, o afecto em estado puro, no sentido leibniziano de uma protodeterminação originariamente diferenciadora dos seres: “Notei ainda que, em virtude das variações insensíveis, duas coisas individuais não poderiam ser perfeitamente semelhantes, e que devem diferir mais do que *numero*, o que destrói as tabuinhas vazias da alma, uma alma sem pensamento, uma substância sem acção (...) e mil outras ficções que

⁵²*Novos Ensaio*s, prefácio, p. 30.

⁵³*De reminiscência*, A VI, III, p. 516.





derivam das suas noções incompletas”⁵⁴.

Uma dessas muitas ficções que derivam das noções incompletas é a de uma liberdade abstracta e ideal, como se a vontade se determinasse no vazio. No léxico leibniziano, uma noção incompleta é aquela que decorre da definição nominal de uma coisa, sem elucidar a sua génese e o modo efectivo do seu exercício. Assim, a compreensão da liberdade exige a elucidação da génese da vontade e do seu modo de determinação. A focagem leibniziana não incide, pois, sobre uma faculdade nua e indiferente, mas sobre uma potência disposta a agir e permanentemente solicitada pela representação de uma infinidade de bens. Por conseguinte, a noção de livre arbítrio, considerado como a possibilidade de a vontade se decidir indiferentemente por tal ou tal acto, é inteiramente quimérica e absurda.

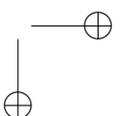
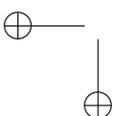
A vontade é uma potência que se encontra só no ser racional, mas ela não surge do nada: responde ao apetite natural do vivo, que lhe é análogo e a antecipa. Consequentemente, a vontade aprofunda e intensifica a espontaneidade natural, que eleva ao plano da liberdade, definida como espontaneidade do ser racional (*spontaneitas intelligentis*). Adequadamente considerada, a liberdade real não assenta na absoluta indeterminação da vontade, mas em disposições internas: “A raiz da liberdade está nas disposições originárias”⁵⁵.

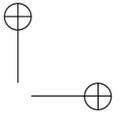
Demarcando-se da tendência para elaborar uma moral de tipo geométrico-dedutivo, Leibniz funda-a em dispositivos intrínsecos ao sujeito moral e que respondem a uma finalidade imanente. Dentre esses dispositivos – que são denominados “instintos” –, Leibniz releva a tendência para seguir a alegria e evitar a tristeza⁵⁶.

⁵⁴ *Novos Ensaios*, prefácio, p. 31.

⁵⁵ “Radix libertatis est in dispositionibus primitivis.” (*De dispositionibus internis*, Grua I, p. 327).

⁵⁶ “É absolutamente impossível que haja verdades de razão tão evidentes como as idênticas ou imediatas. E, se bem que se possa dizer verdadeiramente que a moral tem princípios indemonstráveis e que um dos primeiros e mais práticos é que se deve seguir a alegria e evitar a tristeza, é preciso acrescentar que isso não é uma verdade que seja conhecida puramente de razão, já que ela se funda na experiência





Enquanto tal, a vontade é *inclinação* para o que se lhe apresenta como bem⁵⁷. Pela própria natureza, a vontade segue sempre a representação mais vantajosa, a qual, porém, não é meramente intelectual, para ela concorrendo múltiplas percepções confusas, que não controlamos: “Pela minha parte, não obrigo a vontade a seguir sempre o juízo do entendimento, já que distingo esse juízo dos motivos que derivam das percepções e inclinações insensíveis. Mas defendendo que a vontade segue sempre a representação mais vantajosa, distinta ou confusa, do bem e do mal, que resulta das razões, paixões e inclinações”⁵⁸.

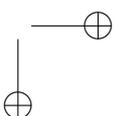
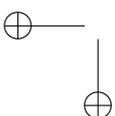
Ser livre é determinar-se a si mesmo por *razões, paixões e inclinações*. O sujeito moral age pela consciência que tem da situação e da qual faz parte o modo de implicação do sujeito nessa mesma situação. A consciência, e designadamente a consciência moral, é tudo menos transparente a si mesma, revelando-se incapaz de se aperceber do jogo completo pelo qual o espírito se determina internamente: “E se nem sempre notamos a razão que nos determina, ou antes, pela qual nós nos determinamos, isso deve-se a que somos igualmente incapazes de nos apercebermos de todo o jogo do nosso espírito e dos seus pensamentos, o mais das vezes imperceptíveis e confusos, quanto somos incapazes de destrinçar todas as máquinas que a natureza faz jogar no corpo”⁵⁹. Reside aí o carácter labiríntico da liberdade: a consciência pela qual o sujeito moral orienta a sua acção forma-se nele insensível e inconscientemente, incorporando toda uma zona obscura ligada ao corpo e aos automatismos psíquicos. *A consciência não é consciente de si, do modo como progressivamente ela própria se forma. O solo no qual se desenvolve a consciência é*

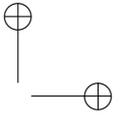
interna, ou em conhecimentos confusos, pois não se sente o que é a alegria ou a tristeza.” (*Novos Ensaios*, I, II, p. 57)

⁵⁷“(…) neste sentido geral, pode dizer-se que a vontade consiste na inclinação para fazer alguma coisa na proporção do bem que encerra.” (*Teodiceia*, art. 22, GP VI, p. 116).

⁵⁸*Teodiceia*, GP VI, p. 413.

⁵⁹*Novos Ensaios*, II, XXI, p. 120.





o da *crença*, que incorpora a memória vivida do sujeito e não apenas os argumentos racionais: “Contudo, vê-se por aí que, consistindo toda a crença na memória da vida passada, das provas e das razões, não está no nosso poder nem no nosso livre arbítrio crer ou não crer, dado que a memória não é uma coisa que dependa da vontade”⁶⁰. Tal como a memória, também a consciência não depende do sujeito: está no nosso poder fazer o que queremos, mas não querer o que queremos, porquanto a crença escapa ao controle da vontade racional. Na expressão lapidar de Leibniz, “a consciência não está no nosso poder”⁶¹.

3. Conclusão

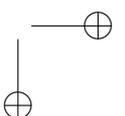
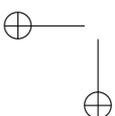
Leibniz apresenta-nos uma concepção dinâmica do inconsciente, identificado com um plano incessante de actividade irreprimível, primordial e prévia à consciência. Tal concepção é solidária do esforço leibniziano de reforma da metafísica, em especial da noção de substância, que é reinterpretada à luz da analogia com o eu.

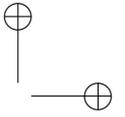
A questão do eu é longamente debatida entre Leibniz e Arnauld na correspondência subsequente à redacção do *Discurso de Metafísica* (1686). Para o teólogo e gramático de Port-Royal, o eu significa a permanência de uma mesma identidade substancial, que não é afectada pelas mudanças que possam ocorrer nela. Que eu seja padre e celibatário ou médico e pai de filhos, que faça ou não uma certa viagem, são acidentes extrínsecos que em nada alteram a substância do eu⁶². Seria assim, replica Leibniz, se o eu fosse uma noção in-

⁶⁰*Novos Ensaios*, IV, I, p. 253.

⁶¹“(…) conscientia non est in potestate” (*Definitiones cogitationesque metaphysicae*, A VI, IV, p. 1394).

⁶²“Estou seguro de que, enquanto penso, eu sou eu. Mas posso pensar que farei tal viagem ou que não a farei, permanecendo seguro de que nem uma coisa nem a outra impedirá que eu seja eu. Considero, portanto, muito seguro que nenhuma delas está incluída na noção individual do meu eu.” (*Carta de Arnauld a Leibniz*, 13. 05. 1686, GP II, p. 33).





completa, isto é, uma entidade abstracta dotada de uma essência fixa, à maneira das entidades matemáticas, v. g. a esfera, cuja análise pode ser levada até ao fim: é incompleta porque *inefectiva*⁶³. O eu é o protótipo do ser completo: uma substância com a totalidade dos acidentes de que pode ser sujeito activo ou passivo. O eu contém envolvidamente o infinito, é um ponto de vista singular de um mesmo universo comum. Por conseguinte, a definição do eu como um espírito é leibnizianamente insuficiente porque ela não elucida o que faz a singularidade de cada eu: “Para entender o que é o eu, não basta que eu me sinta uma coisa que pensa, seria preciso conceber distintamente o que me diferencia de todos os outros espíritos possíveis; mas disso tenho apenas uma experiência confusa”⁶⁴.

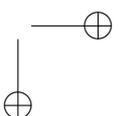
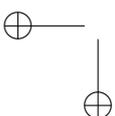
Mas disso eu tenho só uma experiência confusa, porque me sinto, mas não tenho uma ideia distinta de mim próprio. A ipseidade do eu é de um tipo diferente da identidade substancial: consiste em *pequenas variações insensíveis*, que escapam à percepção e à consciência. Essas variações são *imperceptíveis e inconscientes* porque se situam num plano arcaico, são *pura energia disponível*, pronta a responder ao modo de afecção do si, à qualidade da sua vivência subjectiva. Afecto é a designação leibniziana para esse ponto de variação: “O afecto é a determinação do espírito (*animi*) a pensar uma coisa de preferência a outras”⁶⁵.

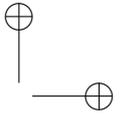
Dizer eu é nascer, assumir como sua uma vida que se desenrola em nós e cuja vibração mais íntima se revela como surpresa, transição inexplicável, aparente desordem. Mesmo no âmbito do pensar raci-

⁶³ “Finalmente, estou de acordo que, para julgar acerca da noção de uma substância individual, é bom consultar a que eu tenho de mim mesmo, tal como se deve consultar a noção específica da esfera para julgar acerca das suas propriedades. Se bem que se trate de casos muito diferentes, porque a noção de eu e de qualquer outra substância individual é infinitamente mais extensa e mais difícil de compreender do que uma noção específica como a da esfera, que é meramente incompleta.” (*Carta a Arnauld*, GP II, p. 45).

⁶⁴ *Carta a Arnauld*, de Junho de 1686, GP II, pp. 52-53.

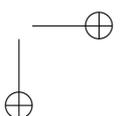
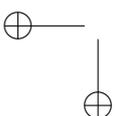
⁶⁵ *De affectibus*, Grua II, p. 525.

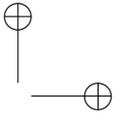




onal, o mais decisivo passa-se em nós como que apesar de nós mesmos. Leibniz exprime lapidarmente esta condição passiva do sujeito do saber, arrastado no fluxo de uma vida pensante labirinticamente exuberante: “... fui insensivelmente conduzido a um sentimento que me surpreendeu, mas que se apresenta como inevitável e que tem, de facto, grandes vantagens e belezas muito consideráveis”⁶⁶.

⁶⁶*Système Nouveau*, § 14.





SIGLAS E ABREVIATURAS

A – LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm – *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1923 segs, Leipzig, 1938 segs, Berlin, 1950 segs. (A referência será feita em três números: série, tomo, página).

GP – LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm – *Die philosophischen Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols. Berlin, 1857-1890. Reimp. Hildesheim, 1965.

Grua – LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm – *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Ed. G. Grua, 2 vols. Paris, 1948.

