



## *Leibniz: Expressão e Característica Universal\**

---

TESSA MOURA LACERDA\*\*

### **Resumo:**

A crítica de Leibniz à prova *a priori* da existência de Deus, retomada de Anselmo por Descartes, resume-se à observação de que, antes de admitir a existência de um ser perfeitíssimo, é preciso provar a possibilidade da noção de um tal ser; e, para isso, é preciso mostrar a compatibilidade entre as perfeições divinas. A prova é correta, mas incompleta.

Leibniz jamais completou essa prova, com exceção de um texto escrito em 1676, porque, para isso, precisaria lançar mão de sua Característica universal, cujos elementos seriam os pensamentos simples que exprimiriam as formas simples ou perfeições divinas.

O projeto de criação de uma língua formal ou Característica universal, embora tenha permanecido inacabado, jamais foi abandonado por Leibniz. Todavia, ao delinear o projeto, Leibniz esclarece que a Característica explicaria com exatidão as verdades necessárias, mas não as verdades contingentes (as quais poderiam ser admitidas com alta probabilidade, mas não com exatidão).

Ora, se fosse possível provar a compatibilidade entre as perfeições divinas, seria também necessário explicar como a incompatibilidade entre os mundos possíveis se origina dessa compatibilidade primordial; seria preciso explicar como o contingente nasce do interior do necessário.

---

\* Este texto foi originalmente apresentado no XII Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, ANPOF, realizado em Salvador, em outubro de 2006 e é parte de uma pesquisa financiada pela Fapesp.

\*\* Pós-doutoranda em Filosofia no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

Nossa hipótese é que o aparente fracasso do projeto da Característica e a incompreensão da relação entre necessidade e contingência tem como resultado uma teoria da expressão que, contra a clareza da intuição, reserva um lugar para o confuso e obscuro.

**Abstract:**

Leibniz's criticism of the a priori proof of God's existence, taken from Anselm by Descartes, is restricted to the observation that, before the existence of a perfect being may be admitted, one must prove the possibility of the notion of such a being, which, in turn, requires a demonstration of the compatibility between divine perfections. The proof is correct, but incomplete.

Leibniz never completed this proof, except for a text written in 1676, since, to manage that, he would have to employ his universal Characteristic, the elements of which would be the simple thoughts expressing the simple forms, or divine perfections.

The project to create a formal language, or universal Characteristic, was never abandoned by Leibniz, even though it was to remain unfinished. However, in outlining the project, he clearly states that the Characteristic would accurately explain the necessary truths, but not the contingent truths (which could be admitted with a high degree of probability but not with exactness).

If it were possible to prove the compatibility between divine perfections, it would also be necessary to explain how the incompatibility between possible worlds stems from this primordial compatibility, and how the contingent originates from within the necessary.

Our hypothesis is that the apparent failure of the Characteristic project and the lack of understanding of the relationship between necessity and contingency results in a theory of expression that, in opposition to the clarity of intuition, reserves a place for the confuse and the obscure.

\* \* \*

Em uma carta de 1678, à rainha Elisabeth, discorrendo sobre a prova cartesiana da existência de Deus, Leibniz afirma:

*“... no momento me basta observar que o que é o fundamento de minha característica é também da demonstração da existência de Deus. Porque os pensamentos simples são os elementos da característica e as formas simples são a fonte das coisas. Ora, sustento que todas as formas simples são compatíveis entre si. É uma proposição de que não poderia dar a demonstração sem explicar longamente os fundamentos de minha característica. Mas, estando acordada, segue-se que a natureza de Deus, que envolve todas as formas simples tomadas absolutamente, é possível. Provamos acima que Deus é, uma vez que seja possível. Logo existe. O que era a demonstrar.”<sup>1</sup>*

Para completar a prova imperfeita da existência de Deus dada por Descartes, Leibniz pretendia lançar mão de sua Característica, ainda um projeto. Menos de uma década separam esta carta e as “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias”, texto em que Leibniz desconfia da possibilidade humana de chegar ao conhecimento dos primeiros possíveis ou atributo absolutos de Deus. Reflete Leibniz, *“certamente não me atreveria a determinar agora se é possível levar a cabo em algum momento uma análise perfeita das noções ou se é possível reduzir os pensamentos aos primeiros possíveis e noções não suscetíveis de decomposição ou (o que é o mesmo) aos próprios atributos absolutos de Deus”<sup>2</sup>*. Anos antes, provavelmente em 1676, o filósofo ensaiara em um pequeno opúsculo intitulado *Quod Ens Perfectissimum existit*, estabelecer essa prova com argumentos

*in forma*. Mas, de acordo com a carta a Elisabeth, sabemos agora que a Característica seria o instrumento de aperfeiçoamento da prova, seria pela Característica que o filósofo demonstraria, através do conhecimento das formas simples, a compatibilidade entre elas (e, logo, a possibilidade da noção de ser perfeitíssimo) que, sem a Característica, parece se reduzir a uma prova apenas “formal” — no mal sentido da palavra.

Qual é a crítica que Leibniz faz à prova cartesiana da existência de Deus?

A prova ontológica da existência de Deus, que Descartes retoma de Anselmo, “*é muito bela e engenhosa na verdade, mas há um vazio a ser preenchido*”<sup>3</sup>, afirma Leibniz. A prova não é um paralogismo, como sugeriu São Tomás, e não é sem razão que Anselmo se felicita por ter encontrado um meio de provar a existência de Deus por sua própria noção, sem ter que recorrer aos efeitos, mas é uma prova imperfeita, incompleta. Eis como Leibniz a resume: Deus é o maior ou, na linguagem de Descartes, o mais perfeito dos seres — o que, para Leibniz, significa dizer que Deus é um ser que envolve todos os graus de ser, tem uma grandeza ou perfeição suprema. Ora, existir é mais que não existir, ou seja, a existência acrescenta um grau à grandeza ou perfeição, ou, segundo Descartes, a existência é uma perfeição; portanto, segundo a definição ou a noção de Deus, Ele existe, senão careceria desse grau de perfeição ou dessa perfeição que é a existência. O problema dessa prova está na suposição tácita de que essa noção de Deus, como ser totalmente perfeito, é possível. Por isso, a partir dessa prova podemos apenas ter uma conclusão moral e uma suposição de que, se Deus é possível, então necessariamente Ele existe, o que é um privilégio da noção de Deus. E como podemos presumir a possibilidade de qualquer ser até que se prove o contrário,

a prova cartesiana nos leva a uma conclusão moral de importância para a vida prática — devemos agir conforme a suposição de que Deus existe —, mas não fornece uma certeza matemática.

A argumentação dessa prova pressupõe que tudo o que se pode predicar de uma noção deve ser atribuído à coisa definida. Antes de atribuir a existência a Deus, porém, é preciso provar que a noção de um ser que possui todas as perfeições e, portanto, dessa essência se segue a existência, é possível. Com efeito, não basta considerar que Deus tem uma grandeza ou uma perfeição suprema, isto é, que envolve todos os graus de perfeição ou é o maior de todos os seres, pois também podemos pensar em um número de todos os números, ou em um movimento mais veloz que qualquer outro, e, no entanto, essas são noções contraditórias — Leibniz recorre freqüentemente a esse exemplo para mostrar a insuficiência da prova cartesiana: supondo-se que uma roda gira com o movimento mais veloz, o que impede que se prolongue o raio dessa roda e que, então, o ponto que tinha o movimento mais veloz caia alguns graus em relação àquele que agora está no extremo da roda? Eis por que também a prova cartesiana da existência de Deus pela idéia que temos dele é criticada por Leibniz. Segundo Descartes, há em nós a idéia de Deus porque pensamos nele e não o faríamos se não tivéssemos a idéia de Deus; se essa idéia é a idéia de um ser infinito e é verdadeira não poderia ser causada por qualquer coisa menor que um ser infinito, portanto Deus é sua causa e, logo, Ele existe. Naturalmente está em jogo a teoria de conhecimento desses filósofos. Enquanto Descartes considera que não podemos pensar em nada de que não tenhamos uma idéia, e nem mesmo falar de algo sem essa condição<sup>4</sup>, Leibniz afirma que a idéia é uma noção possível: não temos a idéia do movimento mais veloz, porque se trata de uma noção contraditória, e no entanto falamos e pensamos nele,

*“freqüentemente pensamos apenas confusamente naquilo de que falamos, e não temos consciência da idéia que existe em nossa mente a menos que entendamos a coisa e a decomponhamos em seus elementos de maneira suficiente”*<sup>5</sup>. Daí a exigência de que se mostre a possibilidade de uma essência que envolva existência ou da noção de um ser que possui todas as perfeições em grau supremo. É claro que a noção de Deus não é como todas as demais, porque dela necessariamente se segue a existência, se for possível, enquanto qualquer outra noção de que provemos a possibilidade não necessariamente existe, tem uma existência possível. Mas não por isso podemos nos privar de demonstrar a possibilidade da noção de Deus.

Se pensarmos a crítica do ponto de vista da teoria do conhecimento podemos dizer, em resumo, que, para Leibniz, Descartes se contenta com uma definição nominal de Deus, na medida em que não mostra a possibilidade dessa noção e não chega, pois, a uma definição real. Descartes deixaria o interlocutor no meio do caminho, sem mostrar como ele pode dar os passos da premissa à conclusão do argumento, *“não basta que Descartes tenha invocado a experiência e alegado o que sentia clara e distintamente nele mesmo, pois põe um fim à demonstração sem acabá-la, a menos que mostre por que meio outros podem chegar a uma experiência desse gênero”*<sup>6</sup>. Este é o problema da experiência: sempre que se recorre à experiência no curso de uma demonstração, afirma Leibniz, deve-se indicar aos outros a maneira de fazer essa experiência se não quisermos convencê-los pela autoridade. Mas para um filósofo preocupado com a forma lógica, como Leibniz, o melhor mesmo é fornecer os argumentos *in forma*: *“Toda demonstração rigorosa que não omite nada que seja necessário à força do raciocínio é desse tipo (...), uma vez que a forma ou a disposição de todo esse raciocínio é causa da evidência”*<sup>7</sup>. Diante

dessa afirmação podemos supor que é possível estabelecer a prova da existência de Deus com argumentos *in forma* e chegar, assim, a uma definição real da noção do ser perfeitíssimo. Não deixa de ser curioso que Leibniz se aplique em tantos textos a mostrar a insuficiência do argumento cartesiano sem, no entanto, preencher explicitamente o vazio que vê nessa argumentação. Talvez isso se explique ainda pela teoria do conhecimento. Uma definição real, diz o filósofo<sup>8</sup>, deve provar a possibilidade do definido de maneira a priori, ou seja, quando decompos a noção em seus requisitos ou em outras noções de possibilidade conhecida; se a análise foi levada a cabo e não surgiu nenhuma contradição, então a noção é absolutamente possível. Eis o papel da Característica no aperfeiçoamento da prova: os pensamentos simples ou os números característicos exprimiriam os requisitos da noção de Deus, ou seja, as formas simples que exprimem a essência divina e são a fonte de tudo o que existe. As formas simples são os elementos das coisas, os pensamentos simples, os elementos da Característica. Nossas idéias convêm com as idéias de Deus nas mesmas relações. Nossas idéias exprimem as idéias de Deus. Isso significa que, se determinarmos o alfabeto dos pensamentos humanos, ou seja, se forjarmos signos característicos que exprimam os termos simples de nossos pensamentos, então, analogicamente poderemos, pela relação entre esses termos, conhecer de que maneira as formas simples, positivas e absolutas, que exprimem a essência divina, se relacionam dando origem a uma variedade de idéias.

Mas qual é exatamente o projeto da Característica universal?

Em um dos esboços desse projeto<sup>9</sup>, Leibniz define sua Característica universal estabelecendo uma distância entre seu projeto e o misticismo de uma língua adâmica e da crença de que os números escondem grandes mistérios. A Característica seria a atribuição a todas

as coisas de um número característico próprio. A Característica leibniziana diferiria também de uma língua universal capaz de ordenar todas as noções e matérias, permitindo que cada um lesse em sua própria língua o que outro escreveu na dele. A originalidade do projeto de Leibniz em relação a essa língua universal capaz de harmonizar as diferentes línguas naturais, segundo o próprio filósofo, é que sua Característica universal envolveria ao mesmo tempo a arte de inventar e a arte de julgar: os próprios caracteres funcionariam como os caracteres matemáticos (que designam números na Aritmética e grandezas na Álgebra). Leibniz descreve, então, seu percurso na elaboração desse projeto: parte dos predicamentos, considerando que, se há predicamentos ou noções simples, é possível criar predicamentos complexos ou proposições e ordená-los de maneira natural, tal como os geômetras<sup>10</sup>. A partir da consideração dos predicamentos, Leibniz concebe a idéia de um alfabeto dos pensamentos humanos<sup>11</sup>. Propõe-se, então, a construir uma Característica, dotada de uma gramática e de um dicionário das ocorrências mais freqüentes, ou seja, obter os números característicos de todas as idéias. E imagina que, fundando um curso de filosofia e matemáticas, baseado em um novo método indicado por ele, o projeto estaria pronto no espaço de sete anos!

Em linhas gerais, o audacioso projeto da Característica universal consistiria em decifrar a estrutura da realidade. Se, como já dizia Galileu, o livro do mundo está escrito em caracteres matemáticos, então, ao decifrar os “caracteres” que exprimem a causa do mundo, isto é, ao chegar aos nossos pensamentos simples que exprimem as formas simples divinas, ao conhecer a maneira como as formas simples que exprimem a essência de Deus se articulam no entendimento divino, poderíamos efetivamente ler a realidade por meio dos caracteres forjados em uma língua formal. Então, se fôssemos capazes de conhecer

as formas simples, explicaríamos não só o real, mas também o possível? Conheceríamos inteiramente a contingência e os possíveis contingentes? O ser seria transparente, límpido? Nada haveria de obscuro para nosso entendimento?

Se fosse esse o projeto que fracassou, podemos perguntar em que medida houve efetivamente um fracasso. Porque, até que ponto Leibniz acreditava que o entendimento humano pudesse, mesmo com as limitações impostas pela nossa forma de conhecer, ou seja, por nosso entendimento simbólico e incapaz de intuição, se igualar ao entendimento divino? Não se tratava de um projeto destinado por princípio ao fracasso? Era esse mesmo o projeto da Característica universal? Leibniz o abandonou?

Textualmente Leibniz jamais afirmou que, por meio da arte característica, o entendimento humano se igualaria ao entendimento divino. Com efeito, ao elencar as vantagens que a Característica traria para o conhecimento humano, Leibniz apresenta basicamente duas aquisições decorrentes da construção dessa língua universal. A primeira é acabar com as disputas entre os filósofos e a quem perguntasse “*o que faz vossa razão mais correta que a minha, que critério de verdade vós possuíis?*”, responder simplesmente “*Calculemos!*”<sup>12</sup>. Mas a segunda é empregar a Característica para tudo o que depende de conjecturas — as pesquisas de história civil e natural, a arte de examinar os corpos naturais ou as pessoas sábias, o direito, a medicina, o governo, etc. Nesse caso teríamos a escolha de, partindo de conjecturas, determinar demonstrativamente o “grau de probabilidade” a partir dos dados, ou, estabelecer uma “aproximação ao infinito”, e poderíamos, então, “colocar na balança” prós e contras de cada decisão para escolher “*como o perfeito campeão nos jogos que misturam razão e sorte*”<sup>13</sup>.

Dois anos antes de sua morte, em 10 de janeiro de 1714, Leibniz escreve a Rémond:

*“Se eu tivesse sido menos disperso, ou se fosse mais jovem ou assistido por pessoas jovens e bem dispostas, teria esperanças de apresentar um tipo de Espécime Geral, na qual todas as verdades de razão seriam reduzidas a uma maneira de cálculo. Isso poderia ser ao mesmo tempo uma espécie de língua ou escritura universal, mas infinitamente diferente de todas aquelas que foram projetadas até hoje, pois os caracteres e as próprias palavras dirigiriam a razão, e os erros (com exceção dos erros de fato) seriam apenas erros de cálculo. Seria muito difícil formar ou inventar esta Língua ou Característica, mas muito fácil aprendê-la sem qualquer Dicionário. Ela serviria também para estimar os graus de verossimilhança (quando não tivéssemos dados suficientes para chegar a verdades certas) e para ver o que é preciso para completar [as verdades]. E essa estimativa seria das mais importantes para o uso da vida e para as deliberações da prática, nas quais, estimando as probabilidades, erramos o cálculo na maioria delas.”<sup>14</sup>*

De acordo com essa carta podemos afirmar que, embora Leibniz tenha de fato abandonado o projeto da Característica universal, esse abandono se deu não por razões teóricas, mas por impedimentos contingentes. O que a missiva deixa claro também é que Leibniz não pretendia reduzir as verdades contingentes ou verdades de fato a verdades de razão, mas apenas oferecer um meio de determinar com a máxima probabilidade possível verdades sobre as quais jamais

poderíamos ter uma certeza matemática. Eis talvez a explicação para o fato de Leibniz jamais ter voltado à prova cartesiana da existência de Deus, a não ser para criticá-la. Na carta à rainha Elisabeth, de 1678, Leibniz sugeria que seria possível mostrar a compatibilidade das perfeições divinas ou das formas primitivas que exprimem a essência de Deus servindo-se dos mesmos fundamentos de sua *Característica*. Ora, na carta a Rémond, de 1714, o filósofo deixa claríssimo que a *Característica* reduziria a uma espécie de cálculo todas as **verdades de razão**, em outras palavras, as verdades necessárias. Se aplicássemos os fundamentos da *Característica* na prova da existência de Deus (como, aliás, Leibniz fez em 1676, em *Quod Ens Perfectissimum existit*), mostraríamos a compatibilidade das formas simples sem jamais poder justificar como dessa compatibilidade nasce a incompatibilidade das essências individuais. A perfeição, dizia Leibniz em 1676, é uma qualidade simples que é positiva e absoluta, ou seja, o que uma perfeição exprime, exprime sem limites, porque, segundo o filósofo, uma qualidade puramente afirmativa é infinita, tem tanta grandeza quanto é possível. Uma vez que é simples, uma perfeição é também indefinível, ou seja, não pode ser analisada, caso contrário ou não é uma qualidade simples única, mas um agregado de qualidades, ou, se é única, está contida dentro de limites de maneira que seria compreendida e definida a partir de negações, mas nesse caso não seria puramente positiva, o que contradiz a hipótese inicial. Ora, se as perfeições são simples, positivas e absolutas, são necessariamente compatíveis entre si. Dessa maneira, ao aplicar os fundamentos da arte característica à prova da existência de Deus, mostraríamos que a distinção entre as formas simples é uma distinção apenas de razão, cada forma é expressão da essência divina, cada uma é uma perspectiva

dessa essência, todas exprimem o mesmo e, juntas, constituem a própria essência de Deus. Ora, os indivíduos ou as essências individuais resultam da relação entre essas formas simples, compatíveis entre si, mas as essências individuais distinguem-se umas das outras por uma distinção real. E as essências individuais possíveis não são todas compatíveis entre si, dão origem a universos impossíveis uns em relação aos outros. Como explicar que a contradição nasça daquela compatibilidade original de perfeições? E é preciso explicar isso para dar a razão da contingência. Ou, afirmar que se trata de algo incompreensível e, então, silenciar sobre a maneira de mostrar a compatibilidade das formas simples, para não ser levado a afirmar com Deleuze<sup>15</sup> que, para Leibniz, em algum lugar do entendimento divino, o Um se combina ao zero, ou o ser ao nada, para dar origem à variedade de mundos possíveis. Leibniz escolhe o silêncio:

*“Quando Locke declara não compreender como a variedade das idéias é compatível com a simplicidade de Deus, parece-me que não deve deduzir daí uma objeção contra o padre Malebranche; pois não há sistema que possa fazer compreender uma tal coisa. Nós não podemos compreender o incomensurável e mil outras coisas, cuja verdade não deixa de nos ser conhecida, e temos o direito de empregá-las para dar a razão de outras, que dependem delas. Algo de próximo tem lugar em todas as substâncias simples, em que há uma variedade de afecções na unidade da substância.”<sup>16</sup>*

Não podemos explicar como a variedade nasce da simplicidade divina, como formas simples, absolutas e afirmativas, que são compatíveis entre si, dão origem à incompatibilidade de mundos

possíveis ou à impossibilidade entre essências individuais. Entende-se por que, depois de 1676, Leibniz jamais voltou a completar a prova incompleta da existência de Deus deixada por Descartes, e se limitou à crítica. Não se pode explicar, seguindo os fundamentos da arte característica, a compatibilidade das perfeições divinas. Não se pode, porque, assim, simplesmente reduziríamos o contingente à necessidade ou à relação entre verdades de razão. Se nos fosse dado reduzir a explicação da contingência à explicação das relações necessárias que exprimem verdades eternas, seria preciso também excluir a contingência essencial da criação de um mundo. Se fosse dado ao homem compreender como as formas que se distinguem por uma diferença de razão dão origem a seres realmente diferentes apenas pela consideração de relações absolutamente necessárias (como são as relações entre hipótese e conclusões nas ciências demonstrativas), seria preciso admitir que a vontade divina não tem qualquer papel na criação, que Seu entendimento por si só explica a criação, e que, portanto, a criação é necessária, ou melhor, o mundo é necessário e a criação desnecessária.

Aceitemos que isso seja incompreensível para um entendimento finito. O ideal leibniziano de um racionalismo integral “esbarra” na finitude humana, criando um abismo entre a determinação racional completa (do mundo, dos indivíduos e de Deus mesmo), para Deus, e a indeterminação trazida pelo contingente, para o homem. Mas poderíamos dizer que, uma vez que a impossibilidade de determinação completa do real é uma impossibilidade de fato, não de direito, não há nada que enfraqueça aquele racionalismo integral. Afinal, é ao homem que é vedado o conhecimento dos dois extremos da tipologia das verdades: como mostra F. Leopoldo e Silva<sup>17</sup>, o homem não pode conhecer o indivíduo singular porque, para isso, precisaria ter uma

visão analítica de todos os elementos e conexões existentes na realidade e de que dependem a determinação necessária do indivíduo e sua inserção na totalidade; tampouco é capaz de conhecer as leis universalíssimas que dão a razão de ser do mundo, pois para isso precisaria ter uma visão da estrutura analítica da realidade. Mas se o homem não pode conhecer nem a singularidade do particular, nem o universal, nada se furta à onisciência divina, e o racionalismo integral da realidade permanece intacto.

Se for assim, a Característica universal poderia ser considerada uma espécie de “paliativo”, diante da impossibilidade de um conhecimento humano enciclopédico, ou seja, a arte característica teria lugar de um conhecimento adequado, embora seja a expressão **simbólica** de verdades. Mas se a Característica é um “paliativo” é porque jamais se pretendeu que o entendimento humano se igualasse ao entendimento divino, ou seja, jamais se pretendeu que os homens chegassem a conhecimentos plenamente adequados, a não ser quando restritos a verdades de razão ou verdades matemáticas. O contingente continuaria com sua sombra, qualquer que fosse o ângulo da iluminação, a obscuridade jamais deixaria de ter lugar para o conhecimento humano.

Lebniz sempre desconfiou do conhecimento intuitivo. Se jamais negou definitivamente a possibilidade de um conhecimento adequado, não acreditava que esse conhecimento poderia se dar por intuição. Conhecemos, raciocinamos, descobrimos, provamos por símbolos, em suma, o pensamento opera com símbolos. Não pensamos expressamente, ou explicitamente, em todas as marcas que caracterizam uma noção. Nem poderíamos. Cada pensamento envolve o infinito, as idéias simples *“são simples apenas em aparência, são acompanhadas de circunstâncias que têm ligação com elas, ainda que essa ligação*

*não seja entendida por nós, e essas circunstâncias oferecem alguma coisa explicável e suscetível de análise*<sup>18</sup>. Uma idéia verdadeiramente adequada pressupõe a multiplicidade infinita de substâncias e a intuição da totalidade desse múltiplo que se exprime em toda idéia. Talvez por isso, sem jamais abandonar a idéia de uma Característica universal, Leibniz abandona o projeto de um alfabeto dos pensamentos humanos acreditando que os nomes primitivos, a partir dos quais se daria a combinatória para a expressão e a descoberta de verdades, podem ser postulados para a comodidade do cálculo, sem que sejam pensados como termos últimos, atômicos “*Não existe átomo (...). Segue daí que em cada partícula do universo está contido um mundo de infinitas criaturas (...). Não há nenhuma figura determinada nas coisas, porque nenhuma figura pode satisfazer às infinitas impressões*”<sup>19</sup>.

Por outro lado, a Característica universal, como instrumento de comunicação universal — que remete à preocupação de Leibniz com a questão irênica —, não é jamais pensada como uma língua universal isenta de ambigüidade ou uma língua filosófica que elimine a *confusio linguarum* da linguagem natural celebrada como um fato positivo por quem, como afirma Umberto Eco, “*ficara sempre fascinado pela riqueza e pluralidade das línguas naturais, a cujas gerações e filiações dedicara tantas pesquisas*”<sup>20</sup>. Admitindo a impossibilidade de fato de descoberta da língua adâmica e o absurdo da hipótese de voltar a praticá-la, Leibniz pensa a Característica como a criação de uma linguagem científica, um instrumento de descoberta da verdade, não como um substituto formal, artificial, da primitiva língua dos homens.

É preciso levar em conta duas coisas em relação à Característica universal. Em primeiro lugar, o que fundamenta a idéia de uma linguagem científica como essa são os pensamentos cegos, isto é,

pensamentos que manipulam símbolos sem que se faça necessário evocar as idéias que lhes correspondem, anulando a necessidade de uma análise exaustiva das idéias que tornaria a descoberta de verdades praticamente inviável ou bastante demorada. Assim, a Característica retira sua força da *forma* do cálculo, que tem um de seus modelos na álgebra, e não no significado dos termos, a *sintaxe* dessa linguagem é mais importante que a semântica. A Característica permitiria a realização de um cálculo com rigor quantitativo, embora com a utilização de noções qualitativas: como na álgebra e na aritmética, em que “*qualquer raciocínio consiste no uso de caracteres [isto é, sinais escritos, ou desenhados], e todo erro mental é um erro de cálculo*”<sup>21</sup>, a Característica, diz Leibniz, seria o um cálculo feito a partir de caracteres que substituem pensamentos primitivos e com os quais seria possível formar caracteres de noções derivadas, das quais, inversamente, é possível deduzir os requisitos, ou seja, definições e valores, e as modificações deriváveis das definições. “*Uma vez feito isso*”, conclui o filósofo, “*quem ao raciocinar e ao escrever se servisse dos caracteres assim descritos, ou jamais cometeria erros, ou os reconheceria sempre por si mesmo, sejam seus ou dos outros, por meio de exames fáceis.*”<sup>22</sup> Suponhamos que Leibniz não tivesse decidido abandonar a construção de um alfabeto dos pensamentos humanos e que a Característica — embora a criação dessa linguagem não dependa necessariamente desse alfabeto — fosse, então, produzida a partir de símbolos que exprimissem pensamentos primitivos que estão na origem de qualquer outro pensamento. Ainda assim, não haveria uma adequação absoluta de um conhecimento intuitivo. Existiria sim uma certeza matemática no raciocínio, mas nem por isso o pensamento seria transparente para si mesmo. Se o “imenso edifício filosófico lingüístico” de Leibniz, para usar a expressão de Umberto Eco, é

erguido sobre o fundamento dos pensamentos cegos, Leibniz jamais pretendeu que o conhecimento humano alcançasse a clareza da intuição — cartesiana ou espinosana. Jamais pensou que fosse humanamente possível esclarecer a obscuridade, iluminar com clareza meridiana o fundo obscuro subjacente em cada pensamento distinto. Por melhor elaborados que fossem os caracteres dessa linguagem universal, seriam ainda e sempre caracteres, símbolos, expressivos, mas símbolos.

Todavia, e em segundo lugar, como mostra Lebrun, quando Leibniz pensa uma homogeneidade de direito entre os sentidos e o entendimento — pelo que é criticado por não preservar a diferença de natureza do sensível em relação ao inteligível, relegando aquele à função de deformar as representações do entendimento — *“é porque nenhum signo, no limite, é signo de instituição; ou melhor, é porque desaparece a fronteira entre signos naturais e signos de instituição, substitutos que mostram e substitutos que dissimulam a razão de sua relação com a coisa.”*<sup>23</sup> É por isso que o símbolo para Leibniz não pode nunca ser totalmente equívoco, porque, na medida em que exprime uma coisa, uma idéia, um símbolo não traduz a coisa, nem substitui a idéia, ele é a coisa ou a idéia sob uma determinada perspectiva. O símbolo não é um índice, sugere Lebrun, mas um perfil da coisa: Leibniz não distingue a apresentação da coisa de uma indicação dela por substituição e, por isso, todo conhecimento pode ser pensado como representação, ou apresentação, porque estar representado não é mais pensado a partir da metáfora da visão. Ser exprimido não é nunca ser expresso ou explícito, não é jamais ser uma cópia de um original. Se o símbolo oculta algo da coisa ou da idéia não se trata de uma relação visível, de uma semelhança em sentido visual, mas da lei correspondência, que exprime a coisa ou a idéia, que a apresenta, mas de maneira analógica. Há um jogo entre o que o

símbolo apresenta e o que esconde, ou melhor, envolve, implica, de maneira não explícita. É isso que caracteriza a expressão leibniziana. O que um símbolo “oculta” é precisamente a lei de correspondência, a harmonia que mantém a analogia entre o que exprime e o exprimido; mas é assim que ele é a expressão de alguma coisa. O símbolo é a coisa sob determinada perspectiva. Não há como anular a sombra que permanece sob o que é distintamente percebido, mas isso não é uma carência do símbolo, é constitutivo dele; mais que isso, se não há como anular as diferenças ontológicas de pontos de vista, ainda menos poderíamos pretender anulá-las formalmente, e essa é a riqueza do mundo leibniziano, é isso que faz a variedade do mundo. Leibniz não rejeita o adequado, de alguma maneira a adequação permanece como um ideal possível e o termo “adequado” nunca deixou de fazer parte da classificação leibniziana dos tipos de conhecimento, mas é Leibniz quem diz: “*não sei se os homens podem oferecer um exemplo perfeito deste [conhecimento adequado], embora a noção dos números se aproxime bastante dele*”<sup>24</sup>. Imaginar que podemos emergir do fundo obscuro e, desprezando a perspectiva inerente a cada indivíduo, chegar a uma expressão plenamente unívoca, seria o mesmo que pensar os homens como deuses, ou espíritos sem corpos, seria desprezar a singularidade de cada ser individual. Mas a sabedoria, diz Leibniz, está em variar: “*Multiplicar unicamente a mesma coisa, por mais nobre que ela seja, seria supérfluo, seria uma pobreza: ter mil Virgílios bem encadernados na biblioteca, cantar sempre as árias da Ópera de Cadmus e de Hermione, quebrar todas as porcelanas para não ter senão xícaras de ouro, ter botões somente de diamante, comer apenas perdiz, beber somente vinho da Hungria ou de Shiras; isso poderia ser chamado de razão?*”<sup>25</sup>

A filosofia expressiva de Leibniz, porque inclui na concepção de expressão a analogia e a harmonia, é uma filosofia simbólica, Leibniz jamais separa a expressão dos signos e das variações que eles trazem — em cada expressão, o distinto e o confuso variam. Mas o símbolo para Leibniz não é mistificador, como para Espinosa. E o obscuro é precisamente o que faz a riqueza de um universo em que cada ponto de vista é como um mundo inteiro, e o mundo é multiplicado por cada uma das várias perspectivas individuais, por cada expressão singular do todo.

Se a gênese da teoria da expressão leibniziana está em suas reflexões sobre a Característica universal, como sugere Lamarra<sup>26</sup>, então o que poderia ser visto como um fracasso (o fato do projeto da Característica ter permanecido inacabado) é na verdade a origem de uma complexa rede explicativa capaz de dar conta dos principais temas da filosofia de Leibniz. A teoria da expressão, definida pela primeira vez em 1678, no opúsculo *O que é idéia*, permite articular as reflexões de Leibniz sobre as matemáticas, a teologia, a ontologia e a epistemologia. E, certamente, o silêncio de Leibniz sobre a prova da existência de Deus a partir do fim da década de 70 diz muito sobre a maneira como o filósofo vai conceber a expressão e sobre o papel que vai reservar, no interior da idéia de expressão, ao obscuro, ao confuso, ao invisível.

## Bibliografia

Deleuze, G. – *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.

Descartes – *Oeuvres*. Publiées par C. Adams e P. Tannery. 11 volumes. Paris: Vrin, 1971.

Eco, U. – *A busca da língua perfeita*. Bauru: Edusc, 2001.

Lamarra, A. – “Sur l'origine de la theorie de l'expression dans la philosophie de Leibniz” in *Recherches sur le XVIIe siècle*, número 5.

Lebrun, G. – “A noção de ‘semelhança’ de Descartes a Leibniz” in Dascal, M. (org.) – *Conhecimento, linguagem, ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

Leibniz - *Die philosophischen Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Halle: 1949-63; reimpressão Hildesheim, 1962 (citado PS, seguido do volume e da página).

\_\_\_\_\_ - *Escritos Filosoficos*, Edição de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982.

\_\_\_\_\_ - *Essais de Théodicée*. Paris: Flammarion, 1969.

\_\_\_\_\_ - *Nouveaux Essais*. Paris: GF- Flammarion, 1990.

\_\_\_\_\_ - *Recherches générales su l'analyse des notions et des vérités*. Introduction et notes par J.-B. Rauzy. Paris: PUF, 1998.

\_\_\_\_\_ - *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

Leopoldo e Silva, F. – “Universalidade e simbolização em Leibniz”, publicado neste número dos *Cadernos espinosanos*.

## Notas

<sup>1</sup> Leibniz – “Carta a Elisabeth, 1678”, in *Die philosophischen Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Halle: 1949-63; reimpressão Hildesheim, 1962 (doravante citado PS, seguido do volume e da página) – IV, p.296.

<sup>2</sup> Leibniz – “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias”, PS, IV, p.425.

Tradução argentina in *Escritos Filosóficos*, Edição de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982. – p.275.

<sup>3</sup> Leibniz – *Novos Ensaios*, IV, x, §7. Paris: GF- Flammarion, 1990 (citado NE, seguido de livro e artigo) – p.345.

<sup>4</sup> Cf. Descartes – A Mersenne. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par C. Adams e P. Tannery. 11 volumes. Paris: Vrin, 1971 – III, p.393.

<sup>5</sup> Leibniz – “Observações sobre parte geral dos Princípios de Descartes”, §18. PS, IV, p. 360.

Tradução argentina in *Escritos Filosóficos*, Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982 – p.422.

<sup>6</sup> Leibniz – *Quod Ens Perfectissimum existit. Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, VI, iii, p.578-579.

Tradução francesa in *Recherches générales su l’analyse des notions et des vérités*. Introduction et notes par J.-B. Rauzy. Paris: PUF, 1998. – p. 28.

<sup>7</sup> Leibniz – “Carta a Elisabeth, 1678”, PS, IV, p.295.

<sup>8</sup> Leibniz – “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias”, PS, IV, p.425.

Tradução argentina in *Escritos Filosóficos*, Edição de Ezequiel de Olaso, Ed. cit. – p.275.

<sup>9</sup> Sem título, PS, VII – p.184-189 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Paris: PUF, 1998 – p.63-70).

<sup>10</sup> “*eu ignorava que os geômetras, quando colocam as proposições segundo a ordem que permite demonstrá-las umas a partir das outras, fazem exatamente o que eu desejava.*” PS, VII – p.185 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.65).

<sup>11</sup> “*Assiduamente dedicado a essa tarefa, era inevitável que eu chegasse a esta consideração admirável, a saber, que se pode elaborar um alfabeto dos pensamentos humanos e que a combinação das letras desse alfabeto, juntamente com a análise das palavras feitas com elas, permitiriam encontrar e discernir todas as coisas.*” PS, VII – p.185 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.66).

<sup>12</sup> PS, VII – p.200 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.163). Cf. também PS, VII – p.188 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.69).

<sup>13</sup> PS, VII – p.201 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.163).

<sup>14</sup> PS, VII, Einleitung.

<sup>15</sup> Deleuze, G. – *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris: Minuit, 1968 – p.306.

<sup>16</sup> [Zu Lockes Urteil über Malebranche], PS, VI – p.576.

<sup>17</sup> Cf. Leopoldo e Silva, F. – “Universalidade e simbolização em Leibniz”, publicado neste número dos *Cadernos espinosanos* – p. 49.

<sup>18</sup> Leibniz – NE, III, iv, §16. Ed. cit. – p.232-233.

<sup>19</sup> Leibniz – *Opuscules et fragments inédits* (ed. par L. Couturat). Paris: Alcan, 1903 – pp. 518-23.

<sup>20</sup> Eco, U. – *A busca da língua perfeita*. Bauru: Edusc, 2001 – p.327.

<sup>21</sup> Leibniz citado por Eco, U. – *A busca da língua perfeita*. Ed. cit. – p. 338.

<sup>22</sup> Leibniz citado por Eco, U. – *A busca da língua perfeita*. Ed. cit. – p. 338.

<sup>23</sup> Lebrun, G. – “A noção de ‘semelhança’ de Descartes a Leibniz” in Dascal, M. (org.) – *Conhecimento, linguagem, ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1989 – p.53-54.

<sup>24</sup> Leibniz – PS, IV, p.423.

<sup>25</sup> Leibniz – *Teodicéia*, II, §124. Paris: Flammarion, 1969 – p.181.

<sup>26</sup> Lamarra, A. – “Sur l’origine de la theorie de l’expression dans la philosophie de Leibniz” in *Recherches sur le XVIIe siècle*, número 5 – p. 78-83.