



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"  
Campus de Marília



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

## **Leibniz e Espinosa:** paixões na modernidade Tessa Moura Lacerda

**Como citar:** LACERDA, T. M. Leibniz e Espinosa: paixões na modernidade. *In:* ALVES, M. A. (org.). **Cognição, emoções e ação**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2019. p. 75-90.

DOI: <https://doi.org/10.36311/2019.978-85-7249-019-1.p75-90>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

# LEIBNIZ E ESPINOSA: PAIXÕES NA MODERNIDADE<sup>1</sup>

Tessa Moura Lacerda  
Universidade de São Paulo – USP  
tessalacerda@usp.br

## INTRODUÇÃO

(...) Amor beligerante, ódio amoroso, tudo e qualquer coisa, nascidos do nada! Uma pesada leveza, uma grave vaidade, um caos deformado de formas aparentemente tão bonitas! Pluma de chumbo, fumaça brilhante, fogo gelado, saúde doentia! Um dormir sempre insone, que não é nada daquilo que é! (...)

Amor é uma fumaça que se eleva com o vapor dos suspiros; purgado, é o fogo que cintila nos olhos dos amantes; frustrado, é oceano nutrido das lágrimas desses amantes. O que mais é o amor? A mais discreta das loucuras, fel que sufoca, doçura que preserva.

Romeu e Julieta (SHAKESPEARE, 1998, p. 22-23).

Romeu ainda não conheceu Julieta a essa altura da peça de Shakespeare, mas já descreve com precisão a paixão amorosa que ora sente por uma moça e que logo sentirá pela filha dos Capuleto. Apenas um beijo roubado em uma ceia e Romeu e Julieta cairão de paixão um pelo outro. Uma paixão tão avassaladora que a despeito da briga entre as famílias, do assassinato de Teobaldo, primo de Julieta, por Romeu, e do casamento arranjado por Capuleto entre Julieta e o jovem Paris, contra tudo e contra todos, Romeu e Julieta celebrarão seu casamento em segredo. Uma paixão tão avassaladora que a suposição da morte de Julieta leva Romeu a tirar sua própria vida, e a visão da morte de Romeu leva Julieta a fazer o mesmo. Quem jamais sentiu essa falta de ar e essa necessidade imperiosa da presença do outro ao menos ao olhar que os oxímoros da fala de Romeu tão bem descrevem? Quem jamais inventou mil maneiras arditas para poder estar perto do objeto de sua paixão? E quem jamais sentiu uma dor

---

<sup>1</sup> Este texto retoma reflexões publicadas em distintos artigos: “Paixão da filosofia”, na revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, *Junguiana*, v. 28, n. 2, 2010; “Leibniz: o infinito no corpo orgânico”, publicado nos *Cadernos espinosanos*, n. 31, jul./dez. 2014. <https://doi.org/10.36311/2019.978-85-7249-019-1.p75-90>

tão lancinante pela perda de um amor que apenas a aniquilação da morte aparentemente seria capaz de apaziguar?

A paixão amorosa, descrita como esse sentimento que nos toma de assalto e muda nossa maneira de agir no mundo, tornando-nos incapazes de viver sem o outro, parece hoje descrever inteiramente o fenômeno da paixão. Todavia, o que a redução contemporânea do fenômeno da paixão à paixão amorosa revela é, na verdade, uma história de algo muito mais complexo e rico em perspectivas do que os filmes “água com açúcar” deixam supor. A filosofia debruçou-se sobre o tema das paixões desde a Antiguidade e, sob diferentes aspectos e de maneiras diversas, enfrentou esse fenômeno ao longo de toda a sua história, seja para condená-lo, seja para apenas descrevê-lo. Podemos dizer que, apesar das imensas diferenças que conservam entre si ao longo de 25 séculos, o que identifica as diferentes perspectivas filosóficas é o fato de que todas identificam a paixão como o outro da razão, inclusive os filósofos que descrevem as paixões como algo que faz parte da natureza humana.

Há na raiz da palavra “paixão” (*pathos*) um duplo sentido: o *passional*, ligado à ética, e o *patológico*, ligado à medicina, confirma Lebrun (2009). Esse duplo sentido permite estabelecer uma diferença entre duas atitudes em relação às paixões. De um lado temos uma leitura das paixões como afetos que fazem naturalmente parte de nós. As paixões são elementos de nossa alma e por isso não podem ser destruídas, inteiramente controladas ou subjugadas. Essa é a posição de Espinosa, por exemplo. Nessa posição, como a paixão é um elemento de um ser humano normal, somos responsáveis por nossos atos, responsáveis por nossas paixões e pelo uso – bom ou mal – que fazemos delas. De outro lado, temos a patologização da paixão: a cisão entre razão e paixão mostra que a primeira, que devia extirpar ou controlar inteiramente a segunda, é incapaz de fazê-lo. Na “medicina da alma” estoica, por exemplo, diz-se ser inútil tentar curar um apaixonado durante a crise passional – embora esse seja o ensinamento da ética estoica: reprimir as paixões para que não se chegue a esse estado patológico.

Os modernos, em geral, pensam a questão da paixão a partir do pano de fundo do estoicismo. Por isso, neste capítulo, apresentaremos, muito brevemente, a posição estoica para, depois, percorrer as reflexões de Descartes e de Espinosa, que procuram analisar o fenômeno das paixões como dados da natureza humana. A interpretação de Leibniz sobre as pai-

xões nasce de seu diálogo com as filosofias de Descartes e de Espinosa. É sobre as paixões ou percepções obscuras como definidoras do indivíduo em Leibniz que nos debruçaremos na segunda metade do texto.

## 1 A MODERNIDADE E AS PAIXÕES: A HERANÇA ESTOICA

Os filósofos modernos, de maneira geral, retomam a posição estoica sobre as paixões. O estoicismo, podemos afirmar de maneira resumida, combate violentamente as paixões e considera que a ética é a submissão total do homem à razão

A paixão, nesse caso, é um sintoma da fraqueza da alma; não se trata de um mero engano, mas de um engano da razão. A alma apaixonada está em desarmonia consigo mesma, com a razão. A única maneira de se lidar com as paixões é aniquilá-las completamente, é a *apatia*. Não se trata, todavia, de uma insensibilidade, mas de não reagir negativamente contra o destino; o sábio, diz Crisipo (*apud* LEBRUN, 2009, p. 22), “[...] sofre a dor, mas não é mais tentado por ela: sua alma não se abandona mais a ela”. Não se pode considerar as paixões como auxiliares da razão e pretender, como sugeria Aristóteles, usar da força das paixões conforme as circunstâncias. Para um estoico, é impossível viver uma paixão sem ser completamente dominado por ela. Por isso, a única saída é o ascetismo, a destruição dessa força que é a paixão.

O estoicismo romano de Sêneca (c.4 d.C. – 65 d.C.) e Marco Aurélio (121 -180 d.C.) é herdeiro desse estoicismo grego. Mas o estoicismo romano e o cristianismo introduzem uma mudança na noção grega de paixão: a paixão passa a ser identificada com o vício e deve ser combatida pela virtude, poder natural da razão humana. Contra a Queda e o Inferno, a virtude passa a ser a luta entre nossas pulsões e a lei que deve ser obedecida. Há, no entanto, uma sutil diferença entre estoicos e cristãos: os estoicos afirmam esse poder natural da razão sobre as paixões; os cristãos, por causa da noção de pecado, julgam que apenas o poder da fé, a graça santificante, é capaz de vencer a paixão. Para Santo Agostinho (354–430) a fé dobra a natureza; para Santo Tomás (c.1170–1274), a fé auxilia a natureza, confira Chauí (2009, p. 43).

Os filósofos modernos retomam a posição estoica na medida em que separam instintos, desejos e paixões do que seria a natureza própria da alma, por isso, sua posição é de repressão das paixões. As paixões são consideradas “perturbações” (*perturbatio animi*). Bacon (1963, p. 227), por exemplo, considera que uma paixão “[...] impregna e infecciona o entendimento”; Locke (1974) afirma que devemos nos afastar das paixões para que a razão permaneça imparcial; Descartes (1973) impõe a separação entre alma e corpo em seu *As paixões da alma*.

## 2 DESCARTES

Descartes (1973, p. 227) afirma que “[...] a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes”. Tal relação de reciprocidade entre ação e paixão se dá entre o corpo e a alma, porque “[...] não notamos que haja algum sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida” (DESCARTES, 1973, p. 227). Nosso corpo atua *contra* nossa alma, o que nele é uma ação, nela é uma paixão.

O corpo atua *contra* a alma porque cada um deles é uma substância distinta. Nas *Meditações metafísicas*, a distinção entre a substância extensa (material) e a substância pensante garante que se trata de duas substâncias distintas e justifica, paradoxalmente, a união de fato entre essas duas substâncias no caso do homem: a natureza humana é a união entre a alma e o corpo. Nas *Paixões da alma* Descartes (1973) descreve essa união de fato entre a alma e o corpo.

Na paixão, a alma está a serviço do corpo e sente e quer o que o corpo está preparado para realizar (TEIXEIRA, 1990, p. 175) – se há alguma vontade na alma durante uma paixão, trata-se de um querer coagido e determinado pelo corpo. Todavia, o reconhecimento da união inexplicável entre alma e corpo dará origem a uma técnica para o domínio indireto das paixões (TEIXEIRA, 1990, p. 175). As paixões podem ser excitadas ou suprimidas indiretamente. Como? A nossa vontade está frequentemente unida a algum movimento da glândula pineal, este pequeno órgão no cérebro que é a sede da alma, movimento que a alma não controla; por exemplo: a vontade de olhar um objeto de perto faz com que a pupila se contraia, mas a vontade de que a pupila se contraia não tem efeito. Todavia, a alma pode,

por engenho ou por hábito, unir essa vontade a outros movimentos da glândula. A alma só não pode sobrepujar as paixões mais fortes e violentas. Nesse caso, “o último reduto da vontade” conforme define Teixeira (1990, p. 177) é não consentir com os **efeitos** das paixões: “[...] por exemplo, se a cólera faz levantar a mão para bater, a vontade pode comumente detê-la”, escreve Descartes (1973, p. 245), mesmo que seja incapaz de diminuir a cólera. Ainda conforme Descartes (1973, p. 247): “Embora cada movimento da glândula pareça ter sido unido pela natureza a cada um de nossos pensamentos desde o começo de nossa vida, é possível, todavia, juntá-los a outros por hábito.”

O hábito é, pois, a possibilidade de manipular as ligações naturais entre um movimento corporal (da glândula, do cérebro, dos corpúsculos do sangue, chamados de espíritos animais) e um pensamento e, assim, manipular movimentos que provocam uma paixão. O engenho, por sua vez, é a possibilidade de criação voluntária de um hábito. Engenho e hábito garantem o controle das paixões – ainda que não possam ser totalmente reprimidas.

### 3 ESPINOSA

Espinosa, como Descartes, integra as paixões à ordem da natureza humana, mas nega a possibilidade de reprimi-las por meio da razão. O filósofo afirma que uma paixão só pode ser combatida por outra paixão mais forte. Por isso, a medicina da alma espinosana não está fundada num cálculo racional a respeito das paixões, mas na diferença entre atividade/liberdade e passividade/servidão. O mesmo afeto pode nos tornar ativos ou passivos, porque a relação entre paixão e ação não é uma relação entre vício e virtude.

O que é uma paixão forte? Aquela que aumenta a capacidade existir do corpo e da alma. A força de uma paixão não se identifica com a intensidade ou com a violência emotiva. Paixões como ódio, medo, inveja são paixões violentas, mas na medida em que nascem da tristeza enfraquecem nossa força de existir. Paixões nascidas da alegria, por sua vez, são paixões mais fortes que essas. E as ações são ainda mais fortes que as paixões alegres. A liberdade consistirá justamente na passagem das paixões tristes para as alegres e, destas, para a atividade.

Segundo Espinosa (2008), o corpo não age contra a alma; alma e corpo são passivos ou ativos simultaneamente: um corpo ativo corresponde a uma alma ativa, e um corpo passivo corresponde a uma alma passiva. Não é o corpo que produz as paixões na mente. Alma e corpo possuem causalidades próprias, ou seja, um não causa efeitos no outro; assim, Espinosa foge à caracterização da paixão como efeito de uma ação e à reversibilidade entre ação e paixão apontada por Descartes.

A virtude não será o império da vontade sobre as paixões, nem o controle do corpo pela alma, mas a atividade da alma e do corpo.

A alma ou mente, para Espinosa, define-se como ideia do corpo. A mente é uma força de pensar, e o objeto atual dessa força de pensar é o corpo. Assim, a relação entre a mente e o corpo não é uma relação entre substâncias distintas que, todavia, estão unidas na natureza humana. A relação entre a mente e o corpo não se reduz a uma união de fato (contrariando a explicação teórica que distingue pensamento e matéria), mas a uma ligação interna: a mente é ideia das afecções corporais.

Isso significa primeiramente que, estando o corpo em meio a outros corpos e sendo afetado por esses outros corpos de muitas maneiras, as afecções geram imagens; e é a partir dessas imagens externas que a mente pensa seu corpo. Ela não tem um conhecimento verdadeiro do corpo por meio dessa experiência imediata, porque não conhece a causa real e verdadeira dessas imagens (que são os outros corpos na relação com seu corpo). Esses afetos do corpo são afecções da alma, são paixões. A mente conhece seus desejos, mas não as causas deles, porque conhece seu corpo por imagens; assim, a paixão da alma seria uma ideia confusa.

O fato de a mente ter um conhecimento imaginativo de seu corpo não significa que não possa ter um conhecimento verdadeiro dele; também não significa que precise afastar-se do corpo para chegar à verdade. Como a mente é ideia do corpo, quanto mais o corpo é ativo, mais a mente será ativa e apta para conhecer de maneira distinta. Tudo que aumenta a potência de agir do corpo aumenta a potência de pensar da mente.

Nossa essência é a força para continuar existindo, aquilo que Espinosa (2008) designava pelo termo latino *conatus*. Mas estamos imersos na Natureza e rodeados por outros corpos. Quando somos causa do que nos acontece, nosso *conatus* é ativo; quando não somos a única causa

do que nos acontece, mas a causa se explica por nossa relação com outros corpos, nosso *conatus* é passivo; em outras palavras, nesse caso temos uma paixão. O aumento ou diminuição do *conatus* é o aumento ou diminuição simultaneamente da ação no corpo e na mente. A paixão nasce pela nossa relação com tudo que nos rodeia e, por isso, a paixão não é uma doença, nem um pecado, mas algo natural. Na paixão não somos inteiramente causa de nosso desejo; a imagem das coisas que nos rodeiam e a imagem que temos de nós mesmos são causas mais fortes.

Para sermos causa adequada de nosso desejo não podemos recorrer ao conhecimento verdadeiro puro. O conhecimento do verdadeiro seria, ele mesmo, também um afeto e, como afeto, pode refrear outros afetos. Nesse processo de fortalecimento do corpo e da mente que é a construção de nossa liberdade, a ferramenta que o homem usa são as próprias paixões; a libertação não se dá em oposição aos afetos, mas por meio das paixões alegres. Passamos das paixões tristes, às alegres e, destas, à ação.

A ética, assim, seria a reflexão que permite à mente interpretar seus afetos e as afecções de seu corpo com base nas causas reais deles e não mais em causas imaginárias externas. A liberdade seria, numa palavra, a ação cuja causa é nosso ser.

#### 4 LEIBNIZ

Dentro desse quadro conceitual, qual seria a posição de Leibniz a respeito das paixões? É possível reprimir as paixões ou elas devem ser integradas a nossa vida? Somos inevitavelmente seres apaixonados?

Leibniz não se põe propriamente essas questões, nem faz um estudo das paixões como o que Descartes realiza nas *Paixões da Alma* e Espinosa em sua *Ética*. Mas não se pode negar que as paixões definem profundamente os indivíduos na perspectiva Leibniziana, definem sua singularidade: pensadas como percepções inapercebidas, insensíveis, as paixões nos inclinam em nossas supostas escolhas, definem essas escolhas, são como as infinitas gotas que juntas fazem a onda de nossos desejos. Não, não somos capazes de nos dar conta de cada uma dessas gotas, mas sentimos com força o efeito desse conjunto de paixões. Pensadas como aquilo que nos põe em relação com a totalidade de que fazemos parte, porque o que é paixão em



mim, é ação em outro, as paixões nos dão nosso lugar no mundo e nos conectam a todos os outros de maneira inegável. Pensadas do ponto de vista do conhecimento, as paixões são percepções confusas: quando a razão de alguma mudança que me afeta não está em mim, mas em outro, tenho uma percepção confusa, uma paixão.

Para entendermos o lugar ambíguo que as paixões assumem na filosofia de Leibniz, precisamos pensar o que é o corpo para este filósofo e, antes disso, o que define o indivíduo ou a substância criada. Veremos, então, que, embora Leibniz conserve a relação clássica de oposição entre ação e paixão – uma paixão em mim, é uma ação em outro, e vice versa –, nem sempre é possível identificar esse outro que atua “causando” em mim uma paixão com o corpo. Em certo sentido, pode-se mesmo dizer que, como em Espinosa, embora não exatamente no mesmo sentido, em Leibniz corpo e alma podem ser ativos juntos e passivos juntos. Isso tem relação com o estatuto peculiar do corpo na filosofia leibniziana.

## 5 LEIBNIZ E A SUBSTÂNCIA INDIVIDUAL

A substância criada em Leibniz se define como uma noção completa, um sujeito de uma totalidade infinita de predicados. Esse conjunto de predicados inerem no sujeito por uma denominação intrínseca, o que significa que, uma vez posto na existência, esse sujeito irá desenvolver sua noção de maneira totalmente autônoma em relação ao restante do mundo – só tem uma relação de dependência com Deus que o criou e o mantém continuamente na existência. Isso, por sua vez, significa que tudo o que acontece a uma pessoa deve estar contido expressa ou virtualmente em sua noção individual desde toda a eternidade, desde antes da criação do mundo, quando essa noção individual era meramente uma noção possível no entendimento de Deus, que pensa infinitos de maneira também infinita.

O que a existência acrescenta a essas noções possíveis que são completas antes mesmo de ser criadas ou escolhidas para se realizar? O que o corpo acrescenta a essa substância? Para ser substância, para desenvolver sua essência na existência, uma noção possível depende do corpo ou devemos dizer que, em sentido inverso, a existência como corpo decorre da passagem da essência para a existência mas não acrescenta propriamente nada àquela essência?

Leibniz explica a relação entre o corpo e alma por meio da sua hipótese da harmonia preestabelecida. Harmonia preestabelecida que pode ser pensada como um caso particular da harmonia universal. Esta, a harmonia universal, explica-se pela expressão, em cada ser singular, da totalidade do universo criado. Cada indivíduo é um ponto de vista do mundo e, como se estivesse olhando uma cidade desse seu ponto de vista, que é o corpo, há coisas que não pode ver bem, outras que permanecem na sombra das que estão na frente etc. O que há de obscuro e confuso na percepção do todo pode ser dito uma paixão.

A expressão, pela substância individual, do conjunto de que faz parte só pode ser entendida por meio da noção completa que define cada indivíduo. Não há causalidade eficiente entre os seres criados, há apenas causalidade ideal: cada um exprime todos os demais de um ponto de vista particular, cada um é uma “parte-total”. Cabe a Deus harmonizar esses diferentes pontos de vista para que cada evento tenha seu lugar na ordem do mundo:

[...] quando se dá uma mudança afetando várias substâncias (como efetivamente qualquer mudança toca a todas), creio poder dizer-se, devido a isso, que aquela substância que passa imediatamente a um grau mais alto de perfeição ou a uma expressão mais perfeita exerce sua potência e *age*, e que passa a um menor grau revela sua fraqueza e *padece* (LEIBNIZ, 2004a, p. 32, grifo nosso).

A expressão da totalidade do mundo criado de um ponto de vista particular define cada substância individual. Leibniz (2004a) define a relação de expressão como uma relação entre dois termos ou conjuntos que é uma relação biunívoca, isto é, se A exprime B, B exprime A: tanto o termo A se exprime no termo B, quanto o termo B se exprime no termo A. Se transpusermos isso para a relação entre alma e corpo, então devemos dizer que tanto a alma se exprime no corpo, quanto o corpo se exprime na alma. Não há, então, relação de anterioridade entre corpo e alma? Errado. A alma é anterior ao corpo, não apenas porque a substância enquanto meramente possível já é pensada como alma e é uma essência que só quando posta na existência terá um corpo próprio, mas, além disso, a alma é anterior ao corpo porque, se o corpo se exprime na alma, essa expressão deve já estar contida na alma (mesmo antes dela ter um corpo próprio na existência física).

## 6 CORPO

O que é o corpo? Leibniz jamais fará do corpo parte de uma substância diferente da substância que define a alma. Leibniz jamais deixará que uma questão de fato (a união entre alma e corpo) ponha em cheque a separação radical das substâncias finitas – sob o risco de ameaçar a autonomia que caracteriza a substância segundo a definição mesma de Descartes (1973) e transformar as substâncias finitas em modos da substância única infinita, como fez Espinosa. A substância é sempre uma substância espiritual, pensada em analogia com a alma e, por isso deve ser una e ativa. Não há causalidade eficiente entre as substâncias, apenas causalidade ideal, garantida pela teoria da expressão e pela hipótese da harmonia universal.

A extensão não constitui uma substância, pois não possui nem unidade nem capacidade de ação, os caracteres definidores da substancialidade de um ser. A extensão é mero fenômeno e deriva sua existência da percepção do sujeito.

Mas Leibniz não identifica propriamente extensão ou matéria extensa e corpo. A extensão é fenômeno, o corpo, embora material, não é mero fenômeno. O corpo, para Leibniz, jamais é mero fenômeno, em nenhum momento de sua obra. Leibniz inventa a noção de organismo: o corpo orgânico não é meramente uma máquina, é máquina em suas menores partes ao infinito e todo corpo orgânico é dotado de uma alma do todo que domina as demais. O corpo orgânico que é material e, por isso, da ordem do contínuo, é dividido atualmente ao infinito. Suas partes são materiais, mas seus requisitos são substâncias unas e ativas.

Na juventude, no *Confessio philosophi*, Leibniz (1993) individuava as substâncias por seu lugar no tempo e no espaço (esse lugar, mais tarde, será exatamente o corpo, dado que tempo e espaço serão meras ordens de existência, isto é, não terão realidade em si mesmos: não há um tempo absoluto, apenas a ordem de sucessão das coisas, não há espaço absoluto, apenas ordem de coexistência das coisas). No *Discurso de metafísica* (de 1686), Leibniz (2004a, p. 72) usa a expressão forma substancial para pensar a unidade do corpo, criticando a extensão cartesiana, e chega a supor que os corpos que são unos por si, como o homem, “[...] são substâncias, e têm formas substanciais [...]”, mesmo depois de ter afirma-

do que “[...] o nosso corpo nos pertence sem estar contudo preso à nossa essência” (LEIBNIZ, 2004a, p. 70). No *Sistema novo da natureza*, além de usar a expressão “substância corpórea” (§9, por exemplo), Leibniz (2002, p. 19) fala novamente de formas substanciais que estariam “[...] entranhadas na matéria e que se encontram, na minha opinião, em toda parte”; essas formas substanciais conferem aos corpos uma unidade que não poderia ocorrer na “massa simples da matéria”, conforme Leibniz (2002, p. 23). Nesse texto, o *Sistema novo* (de 1695), o filósofo em questão desenvolve a noção de organismo que será retomada mais tarde, na *Monadologia* (em 1714), por exemplo. A *Monadologia* define a substância com um ser simples (que entra nos compostos); no mesmo ano, 1714, o pensador escreve os *Princípios da natureza e da graça fundados em razão*. Nesta obra, na primeira linha, afirma Leibniz (2004c, p. 153) que “[...] a substância é um ser capaz de ação. Ela é simples ou composta.”

Ora, qual o papel desse corpo na percepção da totalidade e na determinação do ponto de vista que define cada indivíduo? Vejamos.

[...] as ações e paixões entre as criaturas são mútuas. Pois Deus, ao comparar duas substâncias simples, encontra em cada uma delas razões que o obrigam a acomodá-la à outra; e, por conseguinte, o que é ativo em certos aspectos é passivo de outro ponto de vista. (LEIBNIZ, 2004b, p. 140).

A relação recíproca de ação e paixão entre as criaturas explica a entre expressão das coisas criadas (LEIBNIZ, 2004b, p. 141). Os compostos simbolizam os simples, diz Leibniz na *Monadologia*. A matéria simboliza o que se passa entre as substâncias simples, as mônadas. Para Leibniz, no mundo material não há vazio. Tudo é pleno e, por isso, qualquer movimento em qualquer parte da matéria é sentido a qualquer distância com maior ou menor intensidade. Diz Leibniz (2004b, p. 142): “[...] todo corpo resente-se de tudo o que se faz no universo, de tal modo que aquele que tudo visse poderia ler em cada um o que se faz em toda parte, e mesmo o que ocorreu e o que ocorrerá.

Mas os compostos fazem mais do que apenas simbolizar o simples e servir de analogia para explicar o que se passa com substâncias simples.

[...] ainda que cada Mônada criada represente todo o universo, ela representa com maior distinção o corpo que lhe é particularmente afetado e cuja enteléquia constitui; e como esse corpo expressa todo o universo pela conexão de toda a matéria no pleno, a Alma representa também todo o universo ao representar este corpo que lhe pertence de maneira particular. (LEIBNIZ, 2004b, p. 143).

O corpo é o ponto de vista da alma a partir do qual ela exprime o universo inteiro. É pela conexão da matéria no pleno que tudo o que acontece no universo é sentido pelo corpo e exprimido pela alma que está ligada a esse corpo. Trata-se de duas ordens distintas, uma ordem metafísica de substâncias e uma ordem física de corpos<sup>2</sup>. Mas os compostos simbolizam o simples, a ordem física da matéria exprime a ordem metafísica das substâncias. Com a aparição do corpo, a harmonia universal entre as substâncias passa a ser explicada pela harmonia preestabelecida entre a alma e o corpo.

A unidade de um corpo orgânico é dada pela relação entre as mônadas que constituem esse corpo e pela relação destas com a mônada dominante, que dá a esse composto propriamente o caráter substancial. A mônada dominante organiza as mônadas que fazem o corpo, mas a alma não está nas partes do corpo (senão um inseto que perdesse uma perna perderia parte da alma); a alma é de outra ordem, o corpo é fenômeno – o corpo enquanto massa, sem a mônada dominante, é fenômeno.

A introdução do corpo na explicação da harmonia mostra como a relação de expressão pode ser pensada como um paralelismo entre séries distintas com leis próprias. A harmonia universal entre as substâncias é pensada também como o paralelismo entre a série de fenômenos que define uma substância individual e a série de fenômenos do universo. Tudo o que acontece em qualquer tempo e lugar do mundo está exprimido na noção completa de uma substância individual, já dizia o *Discurso de metafísica* em 1686, mas agora sabemos que é o corpo próprio a cada substância que estabelece sua relação com todas as demais.

---

<sup>2</sup> Michel Fichant introduz uma diferença entre matéria e corpo, com a qual tendemos a concordar. Basicamente, segundo o intérprete, podemos dizer que a matéria é puro fenômeno, mas o corpo não necessariamente, porque é um corpo orgânico e faz parte de uma substância corporal (FICHANT, 2006, p. 9-40).

Isso torna a relação ação-paixão bem mais complexa do que podemos imaginar à primeira vista. Porque, por um lado, é verdade que a razão de uma dor na alma pode ser uma ferida no corpo e a razão de uma doença no corpo pode ser uma tristeza da alma, isto é, mantém-se o esquema tradicional que afirma que uma ação da alma é paixão no corpo e uma paixão na alma, ação no corpo. Mas, por outro lado, como o corpo é o ponto de vista da alma sobre a totalidade dos fenômenos, isto é, como o corpo próprio exprime a alma e se exprime na alma, as “paixões” que os outros corpos causam no corpo próprio são também paixões na alma (e não ações)!

## 7 O CONHECIMENTO

Qual a relação entre essas paixões e o conhecimento que podemos ter do mundo?

Há uma infinidade de impressões em cada percepção. Leibniz afirma que conhecemos tudo, conhecemos o infinito, mas confusamente. Somos incapazes de compreender essa infinidade, nós dirigimos nossa atenção e, ao fazer isso, pensamos em ideias que nos são inatas. Pensar em uma ideia é desprender algo que se exprime de uma multiplicidade de impressões, e analisar, na medida de nossa possibilidade, essa expressão, dar uma forma à percepção.

Quando Leibniz (2004c) afirma haver uma mistura de pensamentos confusos em nossos pensamentos distintos, quer dizer que não podemos analisar nossas percepções até o fim. Isso porque se trata de uma análise infinita e, por isso, todo pensamento distinto traz consigo a confusão como companheira, pois exprime a totalidade do universo. Diz Leibniz (2004c, p. 160) “[...] cada percepção distinta da alma compreende uma infinidade de percepções confusas que envolvem todo o universo [...]. Cada alma conhece o infinito, conhece tudo, mas confusamente”. Na verdade, deveríamos dizer que, na medida em que a alma conhece o infinito confusamente, não conhece propriamente, mas percebe, pensa de maneira infinita, pois, conforme Leibniz (2004c, p. 160) “[...] a própria alma só conhece as coisas que pode perceber na medida em que possui percepções distintas e acuradas destas coisas.”

A imagem de alguém que, caminhando à beira do mar, ouve o forte ruído das ondas, sem ser capaz de se aperceber do barulho de cada onda que compõe com as demais o barulho escutado, é a imagem das percepções confusas. Esse caminhante percebe cada onda, mas só se apercebe do resultado que elas produzem juntas. Em outras palavras, a alma não tem uma percepção distinta e acurada desse som das ondas, assim como não tem uma percepção acurada e distinta de todas e cada uma das impressões que o universo produz nela. É por isso que Leibniz (1990, p. 87) afirma que “[...] a alma é um pequeno mundo, no qual as ideias distintas são uma representação de Deus e as confusas são uma representação do universo.”

As impressões produzidas pelo mundo em nós são percepções confusas e dão origem a ideias confusas e a paixões. Na medida em que temos alguma percepção distinta e acurada, essa percepção pode ser a ocasião para o conhecimento de uma ideia, mas ela só será uma ideia distinta se exprimir uma ideia de Deus, se passarmos da impressão à expressão, se conseguirmos chegar ao que se exprime na multiplicidade perceptiva. Se conhecer é conhecer pela causa, para termos uma ideia distinta, ela deve exprimir Deus como causa, causa da ideia e do mundo que percebemos confusamente. Assim como não encontramos a razão da contingência nela mesma e, remontando de um ente contingente a outro, somos lançados em uma regressão ao infinito, da qual só saímos ao admitir uma razão suficiente e última fora da série de contingências, assim também, no conhecimento, só conseguimos sair de uma análise infinita exigida por cada impressão perceptiva se encontrarmos a razão suficiente do mundo. É por isso que nossas ideias distintas são representações de Deus, elas são distintas quando exprimem ideias divinas, quando exprimem, por suas relações, relações presentes nas ideias de Deus. Porque assim representam a razão da multiplicidade presente em cada percepção. As ideias que representam o universo, na medida em que o conhecimento de verdades de fato envolve uma análise infinita e nós não compreendemos esse infinito, são sempre confusas.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A confusão nos define como criaturas, mas não constringe nosso conhecimento, nem nos priva de conhecimentos que apresentam consequências infalíveis e uma conexão indubitável entre ideias. A confusão que

nos define como criaturas, as percepções obscuras que temos da totalidade de que fazemos parte e que nos define, podem ser ditas paixões. Essas percepções obscuras dependem de nosso corpo e da relação dele com a matéria que constitui a ordem física do universo.

O conhecimento, em Leibniz, é uma tarefa ética, porque visa o esclarecimento progressivo (e infinito) de nosso ponto de vista singular determinado por nosso corpo. Só esse esclarecimento pode nos levar a compreender nosso lugar no mundo e como podemos ser colaboradores de Deus, imitando, em nosso pequeno mundo, o que observamos no grande.

## REFERÊNCIAS

- BACON. *Novum organum: the works of Francis Bacon*. Stuttgart: Gunther Holzboog, 1963.
- CHAUI, M. Sobre o medo. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia de Bolso, 2009. p.33-82.
- DESCARTES, R. *As paixões da alma*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- ESPINOSA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- FICHANT, M. A última metafísica de Leibniz e a questão do idealismo. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 15, p. 09-40, dez. 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2006.88968>. Acesso em: 22 e maio de 2015.
- LEBRUN, G. O conceito de paixão. In: NOVAES, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia de Bolso, 2009.
- LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: GF-Flammarion, 1990.
- LEIBNIZ, G. W. *Confessio philosophi* (La profession de foi du philosophe). Texte, traduction et notes par Yvon Belaval. Paris: Vrin, 1993.
- LEIBNIZ, G. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*. Seleção e tradução: Edgar Marques. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- LEIBNIZ, G. Discurso de metafísica. In: LEIBNIZ, G. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a. p. 1-128.



LEIBNIZ, G. Monadologia. In: LEIBNIZ, G. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004b. p. 129-150.

LEIBNIZ, G. Princípios da natureza e da graça. In: LEIBNIZ, G. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004c. p. 151-163.

LOCKE, J. *An Essay Concernig Human Understanding*. Nova York: Dutton, 1974.

SHAKESPEARE. *Romeu e Julieta*. Porto Alegre: L and PM, 1998.

TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.