

Consciência e autoconsciência em Leibniz

Edgar Marques

Departamento de Filosofia – UERJ

A teoria leibniziana da mente pode ser mais bem apreciada em sua originalidade e mais rigorosamente avaliada no que respeita a seus pontos problemáticos se a contrapusermos à concepção da mente defendida por René Descartes, que inaugura a modernidade e que é, sob diversos aspectos, o modelo a partir do qual – e, às vezes, contra o qual – os filósofos modernos compreendem o fenômeno do mental.

Descartes lança mão do termo “pensamento” para se referir a todos os modos próprios daquele sujeito que o cogito descobre ser, a saber, uma substância pensante ou mente. Na primeira definição da exposição sintética de sua metafísica, que finaliza suas *Segundas Respostas*, Descartes diz que pensamento é tudo aquilo que se encontra em nós de tal modo que nós somos imediatamente dele conscientes, cobrindo esse termo todas as representações do entendimento, da sensibilidade, da imaginação e da vontade¹. Essa concepção é retomada por ele parágrafo 9 do primeiro livro dos *Princípios de Filosofia*, onde ele explica da seguinte maneira o conceito de pensamento: “pelo termo pensamento entendo todas aquelas coisas que, estando nós conscientes, ocorrem em nós, na medida em que há em nós uma consciência delas.”²

1 “Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l’entendement, de l’imagination et des sens, sont des pensées. ”, Descartes, R., *Méditations Métaphysiques*, Flammarion, Paris, 1992, p. 285. Texto em latim: “Cogitationis nomino complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate consciisimus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis & sensum operationes sunt cogitationes.”, Descartes, R., *Oeuvres de Descartes*, Ed. C. Adam and P. Tannery, vol. VIII, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1964, pág. 160. (As próximas referências à edição de Adam & Tannery serão feitas usando a sigla AT seguida de algarismos romanos indicando o número do volume e de algarismos arábicos indicando os números das páginas)

2 Descartes, R., *Princípios da Filosofia*, tradução de Guido Antônio de Almeida (organizador) et al, Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2002, pág. 27. Texto em latim: “Cogitationes nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis siunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.”, AT, VIII, 7.

O que há de mais peculiar nessa concepção de Descartes consiste, a meu ver, no estabelecimento de um vínculo intrínseco entre as noções de pensamento e de consciência, uma vez que, de acordo com a caracterização por ele proposta, pensamentos consistem em estados internos dos quais o sujeito que os possui é imediatamente consciente. Essa consciência imediata implica não apenas que esteja disponível para o sujeito o conteúdo informacional ou representacional veiculado por cada um desses seus estados, mas também que o sujeito esteja consciente desses estados como sendo seus estados internos. Isso significa que o sujeito cartesiano é consciente tanto do conteúdo de seus pensamentos – no sentido amplo do termo proposto por Descartes, incluindo aqui, além das cognições, também sensações, imaginações e volições – quanto do fato de que esses pensamentos são por ele pensados. Dessa maneira, ao ter um pensamento qualquer o cogito não apenas possui um acesso direto e imediato ao conteúdo representacional ou informacional desse seu pensamento, senão que igualmente sabe de maneira imediata que ele está tendo um pensamento com esse conteúdo.³

De acordo com a filosofia de Descartes, ter um pensamento envolve, portanto, segundo a minha interpretação, que se seja consciente desse pensamento em dois sentidos distintos: em um primeiro sentido, que o cogito aceda de maneira imediata ao conteúdo representacional que constitui esse pensamento; em um segundo sentido, que o cogito saiba que ele está tendo um estado interno com esse conteúdo específico. O sujeito cartesiano, então, apenas tem pensamentos na medida em que ele é consciente do conteúdo que eles carregam e é consciente de si como sendo o sujeito que tem um pensamento com esse conteúdo. A consciência de si está implicada na consciência de um pensamento como pensamento, pois, nos quadros da metafísica cartesiana, sendo um pensamento um modo, não se pode ter consciência dele como modo senão tendo simultaneamente consciência da substância da qual ele é um modo, vale dizer, senão que tendo consciência de si.

Ao vincular a posse de estados mentais à consciência do conteúdo desses estados e à consciência de si, Descartes acaba por impor condições extremamente severas para a atribuição de vida mental aos entes. Por um lado, todos os estados mentais devem ser conscientes, não podendo haver, por uma questão de princípio, nenhum estado mental do qual o sujeito não

³ Em *Entretien avec Burman*, Descartes afirma o seguinte: “Sans doute avoir conscience, c’est penser et réfléchir sur la pensée qu’on a.”, Descartes, R., *Entretien avec Burman*, Vrin, Paris, 1975, p. 12.

tenha consciência. Por outro lado, uma vez que a consciência de si é condição da atribuição de estados mentais a um ente, então a vida mental pode ser atribuída apenas a seres racionais, de tal modo que os animais não-humanos não podem possuir sensações, volições nem cognições, devendo ser compreendidos como meros autômatos cujo comportamento se deixa explicar seguindo um modelo explicativo exclusivamente mecânico.

Em função do seu dualismo ontológico e do colapso entre pensamento, consciência e autoconsciência, Descartes não tematiza a questão da emergência e da natureza da consciência e da autoconsciência, pois sendo, por princípio, todos os pensamentos – vale dizer, todos os modos da substância pensante – conscientes, simplesmente não faz sentido perguntar pelo processo por meio do qual a consciência se constituiria. A criação da substância pensante já é por si mesma a criação da consciência do mundo e de si⁴. Apenas se considerando que pensamentos inconscientes é que se deixa formular uma questão acerca da passagem da inconsciência para a consciência autoconsciência e acerca dos traços que permitem diferenciar umas das outras. É exatamente o solo adequado para esse questionamento que encontraremos em Leibniz.

Leibniz discorda frontalmente da ideia cartesiana de que a consciência seja a marca característica do mental e que, portanto, todos os estados mentais – no vocabulário de Descartes: todos os pensamentos – sejam conscientes. De acordo com a metafísica leibniziana, as almas possuem uma natureza essencialmente representativa⁵, constituindo-se, portanto, seus estados internos em representações ou expressões. O ponto central aqui é que, para Leibniz, para que algum estado interno seja uma representação ele não precisa de maneira alguma ser consciente, bastando que ele expresse algo.

4 Basta lembrar que Descartes, questionado por Arnauld atribui mesmo aos fetos a capacidade de pensar e a consciência: *C'est pourquoy je ne doute point que l'esprit, aussitôt qu'il est infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penser, et que dès lors il ne sache qu'il pense, encore qu'il ne se ressouvienne pas après de ce qu'il a pensé, parce que les espèces de ses pensées ne demeurent pas empreintes en sa mémoire.* ", AT, IX, 190.

5 Em um texto de esclarecimento de seu sistema novo em resposta a críticas levantadas por Bayle na nota H do verbete Rorarius, Leibniz, fazendo referência à infinita multiplicidade na alma de pequenas sensações indistinguíveis, escreve o seguinte: "Tudo isso é apenas consequência da natureza representativa da alma, que deve representar o que ocorre e o que ocorrerá no seu corpo, e, de alguma maneira, por causa da conexão ou correspondência de todas as partes do mundo, o que acontece com todos os outros corpos." Leibniz, G.W., *Sistema Novo da Natureza da Comunicação das Substâncias*, tradução de Edgar Marques, Editora da UFMG, Belo Horizonte, 2002, p. 70.

Ao tomar a representacionalidade - e não a consciência - como marca do anímico, Leibniz amplia o campo do mental, em comparação ao cartesianismo, em duas direções distintas. Em primeiro lugar, ele considera que mesmo os seres conscientes de si - vale dizer, os espíritos - possuem estados mentais dos quais eles nunca poderão ganhar consciência. Trata-se, assim, de reconhecer a presença em seres dotados de razão e reflexão de percepções essencialmente inconscientes. A segunda direção de ampliação do mental consiste simplesmente na inclusão no campo por ele abrangido de seres incapazes de representações reflexivas, isto é de representações que envolvem ou pressupõem a consciência de si, mas que sejam dotados de estados internos representacionais.

Um ponto que eu gostaria de ressaltar neste momento é o fato de que Leibniz não contrapõe simplesmente dois grupos de representações ou percepções⁶: as conscientes e as inconscientes. Na verdade, Leibniz distingue **três** tipos de estados mentais ou representações: (a) as meras **percepções**, que são, ecoando aqui o parágrafo 14 da *Monadologia*, estados passageiros que envolvem e representam uma multiplicidade na unidade ou substância simples; (b) as **sensações**, que se formam quando certas impressões são mais distintas e ganham relevo, destacando-se das demais impressões e passando, em função disso, a ser acompanhadas pela memória ; (c) as **apercepções**, que envolvem um ato reflexivo por meio do qual o sujeito se volta sobre si mesmo e ganha consciência de seus próprios estados internos.

Como exemplo de meras percepções Leibniz apresenta os estados internos que ocorrem em nós quando sofremos um desmaio ou nos encontramos em um estado de torpor, como o de um sono profundo sem sonhos. Nesses estados de atordoamento, esclarece Leibniz nos parágrafos de 20 a 24 da *Monadologia*, não nos diferenciamos fundamentalmente das “mônadas simplesmente nuas”, ou meras enteléquias, não nos confundindo, contudo, com estas em função de nos encontrarmos apenas provisoriamente nessa condição. Já as sensações consistem em percepções de cujo conteúdo nos damos conta pelo fato de elas se destacarem das demais

6 Leibniz emprega, ao longo de seus textos de maturidade, o termo “percepção” de duas formas diversas. Ele se utiliza dele, em um primeiro sentido, para designar, de maneira genérica, estados mentais de quaisquer tipos. Empregado desse modo, o termo “percepção” desempenha, na filosofia de Leibniz, o mesmo papel que o termo “pensamento” desempenha na filosofia cartesiana. Em um segundo sentido, esse termo é empregado para fazer referência a um tipo específico de estado interno, em contraposição a dois outros, as sensações e as apercepções.

impressões e ganharem relevo, o que possibilita que elas com o auxílio da memória perdurem um pouco mais em nossa mente. A complexidade estrutural dos corpos dos animais é que possibilitam a formação desse tipo de representação⁷, uma vez que as mônadas expressam os estados assumidos pelos corpos aos quais elas se encontram ligadas. As apercepções têm por conteúdo os próprios estados mentais das mônadas, possuindo nesse sentido uma natureza essencialmente reflexiva, pois seu objeto intencional é, em última instância, a própria mônada.

Uma divisão das mônadas em tipos repousa sobre uma diferenciação das sortes de estados internos próprios a cada um desses tipos. A esses três tipos de representação corresponderão, assim, três tipos de mônadas: as **enteléquias**, que possuem unicamente meras percepções e apetites; as **almas**, que, além de percepções e apetites, possuem também sensações; e, finalmente, as **mentes** ou **espíritos**, que, além de percepções, apetites e sensações, possuem também apercepções, isto é, possuem uma consciência reflexiva acerca das próprias percepções, apetites e sensações. A reflexividade – ou conhecimento de si - característica dos espíritos é que possibilita que esses realizem a operação cognitiva da abstração e que conheçam as verdades necessárias. A diferença fundamental entre os seres humanos e os demais animais, reside, dessa maneira, de acordo com Leibniz, exatamente no fato de os seres humanos serem dotados da capacidade de produzir representações abstratas e de reconhecer verdades necessárias.

Recentemente diversos intérpretes da filosofia de Leibniz⁸ problematizaram a concepção leibniziana da mente em função de dificuldades associadas à compatibilização das teses assumidas por Leibniz nesse domínio com o princípio de continuidade por ele formulado e proposto. Vejamos em traços ligeiros como a questão da compatibilidade entre essas doutrinas pode se colocar.

Leibniz introduz inicialmente o Princípio da Continuidade em sua teoria física. De acordo com essa formulação mais restrita do princípio, a passagem de um determinado estado físico a outro ocorre sempre através de estados intermediários, os quais se caracterizam por apresentar um incremento ou uma diminuição de algum dos parâmetros físicos dos eventos em questão. Dessa maneira, por exemplo, em termos estritos, o estado de repouso completo de um corpo

7 Ver Gerhard VI, 599 e 611.

8 Eu gostaria de destacar Goad & Goodin (1997), Carlin (2000), Simmons (2001, 2011), Barth (2011, 2014), Thiel (2011), Jorgensen (2009, 2011).

não se segue de maneira imediata de um estado de movimento do mesmo, seguindo-se, ao contrário, sempre um movimento ligeiramente mais lento, e assim por diante, não havendo nunca, a bem da verdade, jamais um estado de repouso absoluto, senão que tão somente movimentos cada vez mais lentos que tendem infinitamente ao repouso⁹.

Leibniz não restringe, contudo, a aplicação desse princípio aos sucessivos estados físicos. De acordo com ele, também os estados mentais das mônadas consistem em séries temporais contínuas, quer dizer, em séries nas quais sempre há um estado intermediário entre dois estados mentais quaisquer que se sucedem. Eu gostaria apenas de sublinhar que para que possamos falar aqui de continuidade entre os estados mentais é preciso também, tal como no caso da continuidade entre estados físicos, que se determine sob qual parâmetro essa continuidade se realiza, quer dizer, é preciso que determine qual aspecto é **infinitesimalmente incrementado ou decrescido entre dois estados mentais sucessivos** de uma mônada para que eles possam ser compreendidos como elementos de uma série contínua. Voltarei a esse ponto um pouco mais abaixo.

Leibniz sustenta haver, entretanto, não apenas uma continuidade diacrônica entre os estados físicos ou mentais dos diversos indivíduos, senão que também uma espécie de continuidade sincrônica que diz respeito não a indivíduos e a seus estados, mas aos tipos de entes que constituem o mundo em seu nível ontologicamente mais fundamental, vale dizer, o dos seres vivos. As diferentes espécies formam, para Leibniz, uma cadeia ou série contínua, tendo de haver sempre, dessa maneira, um tipo intermediário entre dois tipos quaisquer. A ausência de quaisquer um desses tipos intermediários equivaleria a um vácuo de formas, tão inaceitável para ele quanto o vácuo físico.¹⁰

9 No prefácio aos *Novos Ensaio*s escreve Leibniz: “Nada se faz de uma só vez e uma das minhas grandes máximas e das mais verificadas é que a natureza não dá nunca saltos: o que eu chamava a Lei da Continuidade (...) O uso dessa lei é muito considerável na física. Ela implica que se passa sempre do pequeno ao grande, e vice-versa, através do intermédio, tanto nos graus como nas partes, e que nunca um movimento nasce imediatamente do repouso nem se reduz a ele a não ser mediante um movimento menor.”, Leibniz, *Novos Ensaio*s sobre o *Entendimento Humano*, tradução de Adelino Cardoso, Edições Colibri, Lisboa, 2004, p. 31.

10 Em carta de 1702 a Varignon, Leibniz se expressa de maneira clara acerca desse ponto: “Penso, portanto, ter boas razões para crer que todas as diferentes classes de seres cuja reunião forma o universo são, nas ideias de Deus, que conhece de maneira distinta suas gradações essenciais, apenas como as muitas ordenadas de uma mesma curva, cuja unidade não nos permite colocar outras ordenadas entre duas delas porque isso seria uma marca de desordem e imperfeição. Seres humanos estão, então, ligados a animais, esses às plantas, e essas

Não creio haver qualquer problema de princípio, nos quadros da metafísica leibniziana, nem com a ideia de que há continuidade entre os estados físicos assumidos pelos corpos ao longo do tempo nem com a tese de que as diferentes espécies biológicas formam uma série contínua, mas não apresentarei nenhum argumento nesse sentido, pois isso me afastaria dos objetivos que persigo no presente trabalho. Considero, entretanto, que o mesmo não pode ser dito sem mais da concepção segundo a qual as representações presentes nas diversas mônadas constituem séries contínuas.

Segundo Leibniz, há, como vimos, três tipos de representações mentais: percepções, sensações e apercepções. Dizer que elas formam uma série contínua é dizer que há continuidade na passagem das percepções para as sensações e das sensações para as apercepções, consistindo as diferenças tanto no primeiro quanto no segundo caso em diferenças de grau, e não em diferenças de natureza.

É exatamente em relação a esse ponto que a discussão na literatura secundária mostra-se, a meu ver, algo confusa e equívoca. Muitos intérpretes¹¹ compreendem o problema da compatibilização entre a teoria leibniziana da mente, por um lado, e o princípio da continuidade, por outro, como dizendo respeito simplesmente a como se dá, no interior do sistema, a passagem dos estados inconscientes para os conscientes, fazendo colapsar nessa abordagem tácita ou explicitamente as noções de consciência, apercepção e reflexão. Dessa maneira, a caracterização de uma percepção - no sentido amplo do termo - como sendo consciente equivaleria à sua caracterização como sendo apercepcional ou reflexiva, de tal modo que, por exemplo, a recusa da atribuição a animais não-humanos da capacidade de reflexão ou de apercepção implicaria igualmente a recusa de atribuição a eles de qualquer nível de consciência. Teríamos, assim, em

últimas aos fósseis, os quais, por seu turno, estão ligados a corpos que os sentidos e a imaginação representam para nós como inanimados e desprovidos de forma. Agora, uma vez que a lei de continuidade exige que, quando as determinações essenciais de um ente se aproximam daquelas de um outro, as propriedades do primeiro devem se aproximar gradualmente das propriedades do segundo, é necessário que todas as ordens de seres naturais formem uma corrente única na qual diferentes tipos tal como elos estejam tão intimamente ligados uns aos outros que é impossível para os sentidos determinar o ponto exato em que um começa ou termina." Em: Leibniz, G. W., *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Band II, Felix Meiner, Hamburg, 1966, pág. 558.

11 Dentre os quais eu gostaria de destacar Gennaro, Kulstad e McRae. Ver bibliografia.

Leibniz, de acordo com essa concepção, em última instância, uma divisão dos estados mentais em dois grupos: um de estados reflexivos e outro de estados inconscientes, que abrangeria as meras impressões e as sensações.

Considero que esse enfoque é inadequado por várias razões. Em primeiro lugar porque Leibniz expressamente divide as percepções em três tipos, devendo, portanto, qualquer abordagem consistente da teoria leibniziana dos estados anímicos dar conta do caráter da passagem - contínua ou envolve alguma ruptura? - tanto das meras percepções às sensações quanto das sensações às apercepções. Nada nos garante de saída que as duas passagens sejam de mesma natureza, quer dizer, que possamos elucidar como elas se dão lançando mão de um mesmo e único mecanismo explicativo. O segundo ponto é que não me parece fazer sentido diferenciar as sensações das meras percepções através do apelo às noções de distinção e de memória sem recorrer à noção mesma de consciência. Como poderiam determinadas percepções serem distintas e assumirem uma posição de relevo em relação a outras, podendo ser, assim, armazenadas na memória, sem que isso envolva uma consciência para a qual elas aparecem como distintas e que as mantém, através da memória, disponíveis para si? O que quero sublinhar aqui é que qualquer intérprete que sustente que a consciência depende da apercepção em Leibniz deverá explicar a emergência das sensações sem envolver a noção de consciência, o que exigirá esclarecer as noções de distinção, de atenção e de memória sem o apelo a ela.

Uma abordagem mais promissora para mim envolve a afirmação da tese de que há dois tipos de consciência em Leibniz, considerando a primeira delas como própria às sensações e a segunda como característica das apercepções. Utilizando a nomenclatura proposta por Alison Simmons¹², chamarei a primeira de **consciência do mundo externo** e a segunda de **autoconsciência reflexiva**, tratando delas em traços largos, no que se segue, nessa ordem.

No capítulo XIX do livro II dos *Novos Ensaios*, Leibniz caracteriza da seguinte maneira a noção de sensação: “Direi, portanto, que se trata de sensação quando nos apercebemos de um objeto externo.”¹³ Algumas páginas adiante, já no capítulo XXI, ele estabelece a seguinte

12 Na página 197 de seu artigo “Leibnizian Consciousness Reconsidered”. Ver bibliografia.

13 Leibniz, G.W., *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, Edições Colibri, Lisboa, 2004, p. 108.

contraposição entre os seres humanos e os demais animais: “Nós apercebemo-nos de muitas coisas em nós e fora de nós que não entendemos, e entendemo-las quando temos ideias distintas a seu respeito, com o poder de refletir e de extrair verdades necessárias. É por isso que os animais não têm qualquer entendimento, pelo menos nesse sentido, embora eles tenham a faculdade de se aperceber das impressões mais notáveis e mais distinguidas, como o javali se apercebe de uma pessoa que lhe grita e vai direto a essa pessoa, de quem antes tivera apenas uma percepção nua, mas confusa, como de todos outros objetos que caíam sob os seus olhos e cujos raios feriam o seu cristalino.”¹⁴

O primeiro ponto para o qual eu gostaria de chamar atenção é para o uso do verbo “aperceber-se” nessas passagens. Ele não possui nelas o sentido de ato reflexivo que ele ganha na *Monadologia* e em textos correlatos, significando aqui mais propriamente o simples ato de dar-se conta de algo sem que a reflexão ou autoconsciência esteja envolvida, uma vez que Leibniz se recusa expressamente a atribuir reflexão aos animais não-humanos, como o javali do exemplo.

A sensação envolve, então, um dar-se conta ou uma consciência do modo como o mundo exterior se apresenta para um sujeito. Parece perfeitamente adequado dizer que o javali do exemplo de Leibniz possui, por meio de suas sensações, consciência de como está configurado seu mundo circundante em um dado momento, o que possibilita que ele se comporte de maneira adequada a esse mundo. Trata-se, assim, de uma consciência do mundo exterior que não envolve nem pressupõe que o animal em questão possua uma consciência de si ou consciência reflexiva. O animal se dá conta ou ganha consciência de determinadas percepções em detrimento de certas outras em função de serem aquelas mais distinguidas e notáveis, destacando-se assim do pano de fundo formado pelas meras percepções.

Sendo correta essa compreensão da natureza e estrutura da consciência do mundo externo, parece claro que não é de maneira alguma necessário que ela envolva, em Leibniz, um tipo de consciência de segunda ordem, isto é, que uma percepção se torne consciente – vale dizer, se torne uma sensação – por passar a ser o objeto de uma consciência que se volta sobre ela. O exemplo do javali torna suficientemente claro, creio, que esse dar-se conta não pressupõe reflexão e autoconsciência.

14 Idem, *ibidem*, p. 117.

Estamos, então, agora em condições de colocar de maneira um pouco mais apropriada a questão relativa à emergência dessa consciência do mundo exterior ínsita às sensações. O ponto nevrálgico aqui diz respeito a se uma série que contenha meras percepções e sensações deve ser tomada como uma série contínua ou se devemos considerar que há um tipo qualquer de ruptura ou descontinuidade na passagem dos estados inconscientes - as meras percepções - aos estados conscientes, mas não reflexivos - as sensações.

A determinação de se essa série é contínua ou descontínua depende fundamentalmente da fixação de um parâmetro ou característica cujo incremento gradual e progressivo possa ser o responsável pela passagem de estados internos inconscientes para estados internos conscientes. É necessário que se encontre, portanto, uma propriedade ou predicado presente em graus diversos em todos os membros da série e cujo acréscimo constitua, em última instância, essa passagem da inconsciência para a consciência do mundo externo.

A noção de distinção é, por assim dizer, a candidata natural para esse papel. Seguindo aqui a senda aberta por diversos intérpretes, considero que é, para Leibniz, em função de um aumento crescente no grau de distinção de uma percepção que ela vem a ser uma sensação. Esse me parece ser o sentido da sua afirmação de que “se uma percepção é mais distinta, ela constitui uma sensação.”¹⁵ Ao, em função de seu comparativamente alto grau de distinção, destacar-se das demais percepções e ganhar relevo, uma sensação passa a ser registrada pelo sujeito que a porta. Isso significa que, a partir de um certo grau de distinção, uma percepção começa a ser notada pelo sujeito, consistindo simplesmente nisso a passagem de um estado inconsciente – percepção - para um estado consciente - sensação. A emergência dessa consciência do mundo externo é, assim, um produto do incremento do grau de distinção das percepções. O que separa a alma animal da entelúquia simples é, então, o fato de a primeira possuir percepções com um grau tal de distinção que ela passa a se dar conta do conteúdo dessas. Dessa maneira, aquilo que possibilita diferenciar as meras percepções das sensações – a saber, o grau de distinção – consiste precisamente naquilo que possibilita diferenciar a inconsciência da consciência do mundo exterior.

Uma vez que a distinção consiste em uma propriedade que comporta graus, não há nenhum problema em considerar que há percepções com um grau mínimo de distinção, enquanto

15 Em latim: “Quodsi perceptio sit distinctior, sensum facit.”, Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe VI, Band IV, p. 1625

outras possuem um grau bem maior, sendo a partir de um certo grau de distinção que elas se tornam sensações, vale dizer, que elas constituem o que chamei, seguindo Simmons, de consciência do mundo externo.

Compreendida dessa forma, a consciência do mundo externo não me parece ser incompatível com o princípio de continuidade, pois, ao tomarmos o grau de distinção como parâmetro para constituição de uma série de percepções, podemos, de acordo com a metafísica leibniziana, dispor todas as percepções de uma mônada em uma cadeia contínua que irá da menos distinta à mais distinta delas, havendo sempre, entre duas percepções dotadas de diferentes graus de distinção uma outra percepção dotada de um grau intermediário.

Não creio, contudo, que o mesmo possa ser dito da segunda forma de consciência que introduzi acima, a autoconsciência reflexiva. Senão vejamos.

Apesar de sustentar uma posição pananimista segundo a qual há almas – mônadas – em tudo, Leibniz é extremamente parcimonioso no que respeita à atribuição de consciência de si, uma vez que ele vincula esse tipo de consciência à realização de atos de reflexão, o que é possível apenas para os espíritos, e não para os demais tipos de mônadas.¹⁶ Além do mais, enquanto as demais mônadas são apenas um espelho da totalidade do mundo, os espíritos são também uma imagem do próprio Deus.¹⁷ Em função disso, apenas os espíritos são cidadãos da

16 Leibniz escreve de maneira clara em carta a des Bosses de 16 de outubro de 1706: “Não me recordo de haver dito que toda entelêquia é espírito e preferiria reservar esse apelativo para as entelêquias racionais. Em realidade eu já disse há tempos que nem toda entelêquia é capaz de razão, porque nem toda entelêquia é consciente de si ou está dotada de ato reflexivo.” Em sentido semelhante escreve ele no parágrafo 5 dos *Princípios da Natureza e da Graça*: “O raciocínio verdadeiro depende das verdades necessárias ou eternas, como são as da Lógica, as dos Números e as da Geometria, que estabelecem uma indubitável conexão entre as ideias e consequências infalíveis. Os animais que não se dão conta dessas consequências são chamados bestas, mas os que conhecem essas verdades necessárias são aqueles se chamam, em sentido próprio, de animais racionais e cujas almas se conhecem pelo nome de *espíritos*. Essas almas são capazes de realizar atos reflexivos e de considerar o que chamamos eu, substância, alma, espírito, em uma palavra, as coisas e as verdades imateriais; e é isso que nos torna capazes de ciências ou conhecimentos demonstrativos.”

17 Leibniz escreve no parágrafo 83 da *Monadologia*: “Entre outras diferenças entre as almas ordinárias e os espíritos, algumas das quais já assinalai, há ainda esta: as almas em geral são espelhos vivos ou imagens do universo das criaturas, enquanto os espíritos são ainda imagens da própria divindade, ou do próprio autor da natureza, capazes de conhecer o sistema do universo e de imitar algo dele mediante amostras arquitetônicas,

Cidade de Deus, sociedade que tem em Deus seu monarca e nos espíritos seus súditos livres. É nessa sociedade que Deus exerce sua bondade, enquanto sua sabedoria e sua potência são exercidas no todo da criação.¹⁸

A autoconsciência é reflexiva por envolver um voltar-se sobre si mesma, implicando esse movimento um reconhecimento dos próprios estados internos como estados a ela pertencentes. Trata-se, assim, de uma atividade por meio da qual as mônadas se voltam não para os objetos externos representados, mas sim para seus estados internos representacionais eles mesmos, ganhando, através desse processo, uma consciência reflexiva desses seus estados. A contraposição entre as duas modalidades de consciência é claramente formulada por Leibniz no parágrafo 4 dos *Princípios da Natureza e da Graça*: “Assim, é bom distinguir entre a percepção, que é o estado interior da mônada representando as coisas externas, e a apercepção, que é a consciência ou conhecimento reflexivo desse estado interior, a qual não é dada a todas as almas e nem sempre à mesma alma.”¹⁹

Ao voltar-se reflexivamente sobre si mesmo o sujeito pode ou se fixar no conteúdo das suas sensações e produzir conceitos empíricos ou, então, voltar-se sobre a estrutura mesma da consciência, quer dizer, sobre as propriedades que lhe constituem, e que são, portanto, permanentes, ainda que nem sempre conscientes. Ao focar exclusivamente na estrutura mesma de sua própria consciência, o sujeito atualiza as ideias intelectuais que estão presentes em seu entendimento como disposições ou virtualidades naturais, quer dizer, o sujeito se torna delas consciente. É nesse sentido que Leibniz afirma que nós somos inatos a nós mesmos e que noções como as de ser, unidade, substância, duração, mudança, ação, percepção e prazer não possuem outra origem que a própria razão.²⁰ A reflexividade – ou conhecimento de si – característica das

pois cada espírito é como uma pequena divindade em seu âmbito.”

18 Leibniz se expressa de forma suficientemente clara a esse respeito no parágrafo 86 da *Monadologia*: “Esta Cidade de Deus, esta harmonia verdadeiramente universal é um mundo moral no mundo natural e o que há de mais elevado e divino na obra de Deus. Nisto consiste verdadeiramente a glória de Deus, posto que não teria nenhuma se sua grandeza e sua bondade não fossem conhecidas e admiradas pelos espíritos. É também relativamente a esta cidade divina que Ele tem propriamente bondade, enquanto sua sabedoria e sua potência manifestam-se em tudo.”

19 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discurso de Metafísica e outros textos* (São Paulo: Martins, Fontes, 2004), 155.

20 “Ora, a reflexão não é outra coisa senão uma atenção àquilo que está em nós e os sentidos não nos dão

mentes é que permite que essas realizem a operação cognitiva da abstração e que conheçam as verdades necessárias.

O nosso problema aqui é determinar se a passagem dos estados de consciência do mundo externo – isto é, sensações – para os estados de autoconsciência reflexiva – isto é, apercepções – pode ser compreendida do mesmo modo como compreendemos mais acima a passagem das percepções para as sensações, vale dizer, através do recurso à ideia de um aumento contínuo do grau de distinção.

Nada parece, contudo, indicar que essa seja uma solução viável. Enquanto meras percepções e sensações versam, por assim dizer, sobre o mesmo objeto intencional, de tal maneira que uma intensificação da distinção pode explicar a passagem de uma para a outra, há, no caso da passagem das sensações para as apercepções, uma mudança de objeto intencional. Meras percepções e sensações são representações acerca de algo externo ao sujeito; já as apercepções são acerca dos estados internos do próprio sujeito. Elas consistem, assim, não em uma consciência do objeto representacional das sensações, mas sim em uma consciência dessas sensações mesmas como estados internos do sujeito que se é. Uma percepção é tão mais distinta quanto mais ela se sobressai do pano de fundo das demais percepções, apresentando seu objeto de uma maneira mais destacada, mas não parece razoável esperar que de uma intensificação crescente da distinção possa resultar uma mudança de objeto intencional, isto é, que a representação passe a ser não acerca do objeto, mas acerca do próprio estado interno.

O problema é que as apercepções são percepções de segunda ordem, quer dizer, percepções que têm como objetos outras percepções, de tal modo que a intensificação dos traços próprios às percepções de primeira ordem – o grau de distinção, por exemplo – não podem ser responsáveis pela constituição desses estados internos reflexivos, pois o que os caracteriza não é uma apresentação cada vez mais intensa, distinta e viva dos objetos exteriores, mas sim uma

o que já trazemos conosco. Sendo assim, pode negar-se que há muito de inato ao nosso espírito, uma vez que nós somos inatos, por assim dizer, a nós próprios e que há em nós próprios: Ser, Unidade, Substância, Duração, Mudança, Ação, Percepção, Prazer e mil outros objetos de nossas ideias intelectuais? (...) E é assim que as ideias e as verdades nos são inatas, como inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais, e não como ações.” Gottfried Wilhelm Leibniz, *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano* (Lisboa: Edições Colibri, 2004), 28.

mudança de visada do mundo externo para os estados internos eles mesmos, e isso nenhum traço da representação do que é externo pode fornecer.

Concluindo, considero, então que não há problemas de princípio para compreendermos a transição, em Leibniz, das meras percepções para as sensações como constituindo uma série contínua, mas julgo que a questão é extremamente mais complexa no que diz respeito à passagem das sensações para as apercepções, pois, por serem essas últimas estados representacionais de segunda ordem, simplesmente não vejo como tomarmos o grau de distinção ou qualquer outra característica presente nas representações de primeira ordem como parâmetro cujo aumento possibilitaria a mudança de um tipo de representação para o outro. Isso significa que sou pessimista em relação à possibilidade de compatibilização plena entre a concepção leibniziana da mente e o princípio de continuidade.

RESUMO

Discuto, no presente artigo, a concepção leibniziana da mente, mostrando que as percepções e as sensações podem ser compreendidas como constituindo uma série contínua, mas que as apercepções forçosamente introduzem uma descontinuidade no sistema, o que torna essa concepção incompatível com o princípio da continuidade, igualmente assumido por Leibniz.

Palavras-chave *Leibniz; mente; consciência; consciência de si; apercepção; continuidade*

ABSTRACT

I discuss in this article the Leibnizian conception of the mind, showing that perceptions and sensations can be understood as constituting a continuous series, but that apperceptions forcibly introduce a discontinuity into the system, which renders this conception incompatible with the principle of continuity, also assumed by Leibniz.

Keyword *Leibniz; mind; consciousness; self-awareness; apperception; continuity*

Bibliografia

- Barth, C., "Leibnizian *Conscientia* and its Cartesian Roots", *Studia Leibnitiana*, 43, 2011, 216-236.
- Barth, C., "Leibniz on Phenomenal Consciousness", *Vivarium*, 25, 2014, 333-357.
- Barth, C., "The Great Chain of Souls: Leibniz on Soul Unitarism and Soul Kinds", in: Perler, D. & Corcilius, K. (eds.), *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*. De Gruyter, 2014, 271-298.
- Brandom, R., "Leibniz and Degrees of Perception", in: Woolhouse, R.S., (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments*, Volume IV, London and New York, Routledge, 117-149.
- Carlin, L., "Leibniz's Great Chain of Being", *Studia Leibnitiana*, 32, 2000, 131-150.
- Cramer, K., "Einfachheit, Perzeption und Apperzeption. Überlegungen zu Leibniz' Theorie der Substanz als Subjekt", in: Cristin, R. (Hrsg.), *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1994, 19-45.
- Descartes, R., *Entretien avec Burman*, Vrin, Paris, 1975.
- Descartes, R., *Méditations Métaphysiques*, Flammarion, Paris, 1992.
- Descartes, R., *Oeuvres de Descartes*, Ed. C. Adam and P. Tannery, 12 vol., Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1964.
- Descartes, R., *Princípios da Filosofia*, tradução de Guido Antonio de Almeida (organizador) et al, Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.
- Descartes, R., *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Furth, M., "Monadology", in: Frankfurt, H. (ed.), *Leibniz: a Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1972, 99-136.
- Gennaro, R. "Leibniz on Consciousness and Self-consciousness", in: Gennaro, R. & Huenemann, C. (ed.), *New Essays on the Rationalists*, New York, 1999, 353-372.
- Goad, C. & Goodin, S., "Monadic Hierarchies and the Great Chain of Being", *Studia Leibnitiana*, 29, 1997, 129-145.
- Jorgensen, L., "Leibniz on Memory and Consciousness", *British Journal for the History of Philosophy*, 19, 2011, 887-916.

- Jorgensen, L., "Mind the Gap: Reflection and Consciousness in Leibniz", *Studia Leibnitiana*, 43, 2011, 179-195.
- Jorgensen, L., "The Principle of Continuity and Leibniz's Theory of Consciousness", *Journal of the History of Philosophy*, 47, 2009, 223-248.
- Jorgensen, L., "Leibniz on Perceptual Distinctness, Activity and Sensation", *Journal of the History of Philosophy*, 53, 2015, 49-77.
- Kulstad, M., "Leibniz on Consciousness and Reflection", in: Woolhouse, R.S., (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments*, Volume IV, London and New York, Routledge, 28-59.
- Leibniz, G. W., *Discurso de Metafísica e outros textos*, apresentação de Tessa Moura Lacerda, Martins, Fontes, São Paulo, 2004.
- Leibniz, G.W., *Die philosophischen Schriften*, 7 Bände, hrsg. von C. I. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1962.
- Leibniz, G.W., *Ensaio de Teodiceia*, tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva, Estação Liberdade, São Paulo, 2013.
- Leibniz, G.W., *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 2 Bände, herausgegeben von Ernst Cassirer, übersetzt von A. Buchenau, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1966.
- Leibniz, G.W., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, herausgegeben und übersetzt von Hans Heinz Holz, Suhrkamp, Frankfurt, 1996.
- Leibniz, G.W., *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*, tradução de Adelino Cardoso, Edições Colibri, Lisboa, 2004.
- Leibniz, G.W., *Philosophical Essays*, translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1989.
- Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preubischen bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1923 ss., Leipzig, 1938, Berlin, 1950 ss.
- Leibniz, G.W., *Sistema Novo da Natureza da Comunicação das Substâncias*, tradução de Edgar Marques, Editora da UFMG, Belo Horizonte, 2002
- Leibniz, G.W., *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, translated and edited by Brandon Look and Donald Rutherford, Yale University Press, New Haven and London, 2007
- Leinkauf, T., "Überlegungen zum Begriff des "Geistes" bei Leibniz", in: G. Abel/H.-J. Engfer/Chr. Hubig (Hg), *Neuzeitliches Denken. Festschrift für Hans Poser zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York 2002, S. 125-14

Lyssy, A., „Monaden als lebendige Spiegel des Universums“, in: Busche, H. (hrsg.), *Monadologie*, Berlin, Akademie Verlag, 2009, 145-160.

Marques, E., „Percepção, autoconsciência e continuidade em Leibniz“, *Cadernos Espinosanos*, 34, 2016, 15-38.

Poser, H., „Innere Prinzipien und Hierarchie der Monaden“, in: Busche, H. (hrsg.), *Monadologie*, Berlin, Akademie Verlag, 2009, 81-94.

Rosenthal, D., „Two Concepts of Consciousness“, *Philosophical Studies*, 49, 1986, 329-359.

Schüssler, W., „Leibniz' Begriff der Apperzeption im Rahmen der Standpunktproblematik“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76, 210-219.

Simmons, A., „Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness“, *The Philosophical Review*, 110, 2001, 31-75.

Simmons, A., „Leibnizian Consciousness Reconsidered“, *Studia Leibnitiana*, 43, 2011, 196-215.

Thiel, U., „Leibniz on the Concept of Apperception“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76, 1994, 195-209.

Thiel, U., *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Thomas, J., *The Mind of the Moderns*, Routledge, London & New York, 2009.

Wilson, M., „Confused Ideas“, in: Wilson, M. *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1999, 322-335.

Wilson, M., „Confused vs. Distinct Perception in Leibniz: Consciousness, Representation, and God's Mind“, in: Wilson, M., *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1999, 336-352.

Recebido em novembro de 2017
Aprovado em fevereiro de 2018