

## DISTINÇÃO E CONTINUIDADE: UMA RESPOSTA AO PROBLEMA LEIBNIZIANO DA CONSCIÊNCIA

## DISTINCTION AND CONTINUITY: AN ANSWER TO LEIBNIZ'S PROBLEM OF CONSCIOUSNESS\*

RENATA RAMOS DA SILVA\*\*

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, BRASIL

**Resumo:** O conceito de apercepção reflete o traço fundamental da teoria leibniziana da percepção, que desassocia o ato de perceber da consciência. Entretanto, a série de percepções das mônadas é, segundo o filósofo, regida pelo princípio do contínuo, o que gera uma dificuldade quando se tenta entender a apercepção como uma percepção de segunda ordem e descontínua em relação às percepções. Por motivo, sustentaremos que a melhor interpretação do conceito leibniziano de apercepção é aquela segundo a qual a consciência é fruto do aumento no grau de distinção das percepções de primeira ordem, sendo desnecessário o recurso a percepções de segunda ordem.

**Palavras-chave:** Leibniz; Apercepção; Consciência; Continuidade; Percepção.

**Abstract:** The concept of apperception reflects the fundamental feature of Leibniz's theory of perception, a theory which dissociates the act of perceiving from consciousness. However, the monads' series of perceptions is, according to the philosopher, governed by the principle of continuity, and this entails some difficulties when one tries to understand apperception as a perception of second-order and discontinuous in relation to the other perceptions. For that reason, we will defend that the best interpretation of Leibniz's concept of apperception is that consciousness results from an increase in the degree of distinction of first-order perceptions, which renders unnecessary the resort to second-level perceptions.

\* Artigo recebido em 30/10/2012 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 15/12/2012.

\*\* Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3307123174863934>. E-mail: [renataramos104@hotmail.com](mailto:renataramos104@hotmail.com).

**Keywords:** Leibniz; Apperception; Consciousness; Continuity; Perception.

## Introdução

A filosofia de Leibniz é bastante conhecida por uma característica marcante, a saber, pela adoção de diversos princípios, que fundam, em grande medida, o núcleo do pensamento leibniziano. Um dentre os mais importantes é o Princípio do Contínuo. Este reza que na natureza não há “saltos” e que, portanto, a passagem de um estado a outro é preenchida por infinitos estados intermediários. Em outros termos, uma série é contínua se, e somente se, para duas instâncias quaisquer, há sempre uma instância intermediária; esse requisito é nomeado pelos comentadores de Leibniz como o requisito da densidade<sup>1</sup>.

Desse modo, se considerarmos o princípio do contínuo aplicado à teoria da consciência temos que toda transformação no plano da consciência, assim como na natureza, se dá de maneira contínua, sempre havendo, portanto, graus intermediários que possibilitam essa mesma transformação.

Contudo, apesar da afirmação de que os estágios intermediários são sempre ocupados por certos estados perceptivos, em princípio nada haveria naqueles que implique que sejam também graus de consciência, e, com isso, que a consciência, enquanto tal, devesse por graus. Antes, a ideia de estágios intermediários envolve apenas o princípio do contínuo, que não permite a existência de saltos, de modo que se poderia afirmar que a consciência é um acontecimento do tipo “tudo ou nada”, e que, embora houvesse estágios intermediários (não conscientes) entre um estado não consciente e um estado consciente, este último surgiria por conta de outros fatores. Assim, poder-se-ia concluir que a consciência ocorreria, em certa medida, independentemente de tais estágios intermediários.

Entretanto, a aceitação da consciência como um acontecimento do tipo “tudo ou nada” gera uma contradição dentro da teoria leibniziana do contínuo. A consciência, assim entendida, não cumpre o requisito da densidade, exigido pelo princípio do contínuo. De fato, dados dois estados perceptivos quaisquer, sendo um consciente e outro não, não haveria nenhum estágio intermediário entre eles, o que romperia o requisito da densidade e, portanto,

---

<sup>1</sup> “Thus, we can operate on the following condition: a series is continuous if and only if, for any two instances (or points in the series), there is an intermediate instance (or point in the series). [...] Call this the density requirement.” (JORGENSEN, Larry M.. The Principle of Continuity and Leibniz’s Theory of Consciousness. *Journal of the History of Philosophy*, v. 27, n. 2, 2009. p. 226).

geraria uma descontinuidade. Assim, o problema leibniziano da consciência consiste na possível contradição envolvida em aceitar a consciência como um acontecimento descontínuo, uma vez que o próprio filósofo defende o princípio do contínuo aplicado aos estados perceptivos<sup>2</sup>.

Uma solução para este problema consiste em considerar a apercepção como sinônima da consciência e como uma consequência do grau de distinção envolvido em determinadas percepções. Essa interpretação é chamada de teoria de primeira ordem<sup>3</sup>. De acordo com ela, a consciência é entendida como relativa a graus, o que permite a manutenção do princípio do contínuo, já que se admitem estágios intermediários na passagem de um estado não consciente para um consciente.

Contudo, uma forte objeção é levantada contra a teoria de primeira ordem: se a consciência é, plenamente, fruto de graus, então, deve-se admitir que toda a série de percepções é consciente, defendendo-se, com isto, uma teoria da *Consciousness all the way down*<sup>4</sup>; ou seja, nada poderia explicar a mudança de natureza de um estado não consciente para um consciente, devendo-se, portanto, afirmar que todas as percepções são conscientes em algum grau. Assim, esta teoria, apesar de resguardar o princípio do contínuo, ao rejeitar a consciência como um acontecimento do tipo “tudo ou nada”, cairia no embaraço de propor uma resposta, a saber, tomar a consciência como presente a todo o momento e em todas as substâncias, apesar das passagens explícitas nas quais Leibniz a rejeita<sup>5</sup>.

Posto isto, buscaremos mostrar neste trabalho como a teoria de primeira ordem é uma boa resposta ao problema leibniziano da consciência. Para tanto, explicitaremos, num primeiro momento como esta teoria, baseada nos graus de distinção, se encaixa no pensamento de Leibniz, sendo derivada imediatamente da tese das percepções ínfimas. Em seguida, responderemos à principal objeção levantada, concluindo que a teoria de primeira ordem não somente escapa da ideia da plena consciência das percepções, como também

<sup>2</sup> “To put it briefly, the principle of continuity requires that there be no gaps in the natural order, but consciousness and unconsciousness, understood as all-or-nothing phenomena, introduce just these kind of gaps.” (JORGENSEN, 2009, p. 234).

<sup>3</sup> O nome ‘teoria de primeira ordem’ provém em grande medida da contraposição à teoria de segunda ordem, que sustenta que a consciência é para Leibniz fruto da presença de um tipo de percepção superior (*high-order thought*) ou de segunda ordem. Esta posição, contudo, nos parece problemática, uma vez que não se adequa ao princípio do contínuo. Por uma questão de economia, todavia, não trabalharemos as críticas a esta e a outras interpretações, e nos ateremos à construção de argumentos positivos em favor da teoria de primeira ordem.

<sup>4</sup> Expressão usada entre os comentadores para designar a interpretação para a qual a consciência seria um fenômeno indiscriminadamente abrangente. Cf. JORGENSEN, 2009, p. 224.

<sup>5</sup> Por exemplo: “Não estamos nunca sem percepções, mas é necessário que estejamos muitas vezes sem apercepções. Isso ocorre quando não existem percepções distintas.” (LEIBNIZ, G. W. *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1980, NE, II, 19, p. 114 [sigla: NE]). Ver também: LEIBNIZ, G. W. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Présenté par André Robinet. 4<sup>ème</sup> éd. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 35-37 [sigla: PNG].

soluciona de modo exemplar o problema leibniziano da consciência, isto é, salvaguardando o princípio do contínuo.

### 1. A teoria da percepção e o papel das percepções ínfimas

Percepção é, para Leibniz, aquele elemento que envolve e representa a multiplicidade na unidade. O múltiplo, aqui referido, é identificado com o universo, ou melhor, com o conjunto das mônadas restantes do mundo criado. Com isso, toda mônada tem internamente a representação de todo o universo, de forma que se encontra conectada com este. Ainda mais: esta conexão é entendida pelo filósofo como uma relação de expressão, o que significa, sinteticamente, que há uma ligação ordenada pela harmonia preestabelecida entre o “objeto expresso” e o “sujeito expressor”, de maneira que o conteúdo da expressão é o mesmo, apesar de ocorrer, na forma de percepção, em duas mônadas distintas<sup>6</sup>.

Dessa forma, a percepção, segundo Leibniz, consiste na atividade própria da mônada de representar a multiplicidade na unidade, o que promove a relação de cada uma com todas as demais. Destarte, fica claro que a percepção, nesse sentido basilar, como sinônimo de expressão, diz respeito à totalidade das mônadas, sendo um elemento constitutivo das mesmas, independentemente da espécie destas.

Entretanto, Leibniz afirma que tudo que é criado está sujeito a mudanças e, portanto, a estrutura monádica deve também se caracterizar por um devir, representando, assim, o seu caráter dinâmico. Nesse sentido, o filósofo discrimina outra propriedade fundamental da mônada, a saber, a apetição, que é entendida como a “[...] ação do princípio interno que provoca a mudança ou a passagem de uma percepção a outra”<sup>7</sup>. A ideia do filósofo parece ser a seguinte: como todo ser criado é sujeito à mudança, assim, também será a mônada; mas tudo o que ocorre nesta decorre necessariamente de uma ação interna (já que a mônada é “sem portas nem janelas”<sup>8</sup>); logo deve haver uma ordenação intrínseca à mônada que realize a passagem de um estado a outro; tal ordenação é a apetição, que regula suas mudanças internas. Assim, é importante marcar que, para o filósofo, a apetição funciona como se fosse um vetor

---

<sup>6</sup> Cf. LEIBNIZ, G. W. *Monadologia*. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979, §14 e § 56 [sigla: M]. Ver também: LEIBNIZ, G. W.. *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Ed. C. J. Gerhardt. Berlin, 1875-1890, v. II, p. 112 – Carta a Arnauld, setembro de 1687. [sigla: G].

<sup>7</sup> M, §15.

<sup>8</sup> Cf. LEIBNIZ, G. W. *Discursos de Metafísica*. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979, §26 [sigla: DM] .

na matemática, isto é, um indicador da direção, ou melhor, dos novos estados perceptivos que se desdobrarão.

Contudo, como esclarece Robert McRae, em seu livro *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, percepção e apetição não são dois tipos distintos de modificações das mônadas, mas apenas dois modos de ver a mesma modificação:

To begin with, it must be noted that appetitions and perceptions are not, for Leibniz, two kinds of modifications or passing states of the soul, but are the same modifications viewed differently. From one point of view every passing state is an expression of the many in the one and as such it is a perception. From the other point of view every passing state is a tendency to a succeeding state and as such is an appetition.<sup>9</sup>

Podemos dizer, contudo, que, quanto às percepções, enquanto expressões das outras mônadas do universo criado, não há mudança propriamente dita, já que, de acordo com a máxima leibniziana, é necessário que “tudo esteja ligado”. De fato, se todas as mônadas sempre se expressam, então a relação de expressão entre duas mônadas quaisquer não pode nunca ser alterada enquanto relação, isto é, existir num momento e deixar de existir em outro. Apesar disso, tal relação é constantemente alterada quanto ao seu conteúdo, isto é, naquilo que é propriamente expresso. Com isto, conclui-se que o que é passível de mudança não são, *stricto sensu*, as percepções da mônada, mas, por assim dizer, os estados perceptivos de cada relação de expressão.

Leibniz afirma que a relação de expressão torna as mônadas capazes de se relacionarem com o universo, porém em grande parte apenas confusamente. Ou seja, todas as mônadas têm as “mesmas” percepções, pois todas expressam o todo o universo, contudo, os estados relativos a essas percepções são diferenciados e, portanto, passíveis de alteração devido ao *grau de distinção* nelas envolvido. Nas palavras do filósofo:

[...] Deus, ao regular o todo, atendeu a cada parte e muito em especial a cada Mônada, cuja natureza representativa nada conseguiria limitar à representação de uma só parte das coisas, muito embora, na verdade, esta representação seja confusa apenas nos pormenores de todo o universo, e distinta apenas em pequena parte das coisas, isto é, ou nas mais próximas ou nas maiores, relativamente a cada uma das Mônadas; de outro modo cada Mônada seria uma Divindade. As Mônadas são limitadas não no objeto, mas na *modificação do conhecimento do objeto*. Todas tendem confusamente para o

<sup>9</sup> MCRAE, Robert. *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1976, p.59-60.

infinito, para o todo, mas os graus das percepções distintas as limitam e distinguem.<sup>10</sup>

Assim, pode-se ver que a ideia de graus de distinção das percepções cumpre um papel fundamental no pensamento leibniziano, uma vez que é por conta desses graus que seria possível distinguir não somente as percepções de uma mesma mônada, como também as percepções das diferentes mônadas, conferindo-lhe a característica especial de expressar o universo de uma determinada maneira, específica a esta mônada, tornando-a única. Essa ideia de diferenciação das mônadas a partir dos graus de distinção de suas percepções é entendida por Leibniz como o ponto de vista, ou seja, uma certa “posição” que cada uma dessas mônadas ocupa e a partir da qual ela se relaciona com as outras e expressa o universo<sup>11</sup>.

Posto isto, podemos afirmar que, segundo o filósofo, sendo os estados perceptivos passíveis de mudança, e não, como vimos, a relação de representação enquanto tal, esta mudança deve consistir na alteração do grau distinção com o qual uma mônada percebe outra. Ou seja, num estado perceptivo  $E_1$ , uma mônada exprime outra a partir de um grau de distinção  $d_1$ , e, num momento posterior, essa mesma mônada exprime aquela a partir de um grau de distinção  $d_2$ , configurando um estado perceptivo  $E_2$ ; sendo tal alteração relativa a um aumento ou diminuição da distinção. Deste modo, podemos afirmar que a mudança própria à mônada é a passagem de um estado menos (ou mais) distinto para um estado mais (ou menos) distinto de percepção ou expressão das demais mônadas do universo.

Todavia, Leibniz divide as mônadas em três espécies, de acordo com suas faculdades ou capacidades. No nível mais básico, encontram-se as mônadas simples ou puras enteléquias, que nada mais possuem a não ser percepções e apetições, elementos essenciais de toda e qualquer mônada. Num nível acima, há as almas. Segundo o filósofo, estas, além de terem percepções mais distintas (em relação às puras enteléquias), possuem também sensações e memória<sup>12</sup>. No patamar mais elevado, encontram-se os espíritos, que têm as mesmas capacidades das almas, mas que são dotados da faculdade da razão, tornando-os capazes de refletir e, por isso, ter ideias como as de substância, do Eu, da existência e de Deus<sup>13</sup>.

Com isto, podemos sintetizar o pensamento de Leibniz da seguinte forma: a percepção, em sentido geral, pertence a todas as mônadas. Porém, cada uma exprime o resto do universo

---

<sup>10</sup> M, § 60. Grifo nosso.

<sup>11</sup> Cf. M, § 57.

<sup>12</sup> Cf. Ibid., § 19.

<sup>13</sup> Cf. Ibid., § 29.

a partir de seu ponto de vista, isto é, percebe as partes do universo com um grau de distinção diferente.

Posto isto, o filósofo afirma que, como é patente a diferença entre uma sensação e uma simples percepção, é necessário admitir que apenas algumas mônadas têm a capacidade de ter sensações, a saber, somente as almas e os espíritos. Deste modo, o uso do termo “percepção” pelo filósofo ganha nessa análise uma nuance, ou melhor, um sentido mais específico: não significa apenas a relação de expressão entre as mônadas, mas também um tipo especial de relação, que se manifesta através dos sentidos<sup>14</sup>. Contudo, não se deve extrair daí a conclusão de que a percepção sensível seja de natureza totalmente distinta da percepção em geral. Antes, se a percepção sensível não se confunde com a percepção em geral nas almas e nos espíritos, isto é, se aquela não é o modo como propriamente esta se dá nesses tipos de entes, então, ao menos, deve-se entender que é uma parte ou uma das maneiras pelas quais a própria relação de expressão se manifesta. Assim, podemos dizer que as sensações, que analisaremos a seguir, nada mais seriam, para Leibniz, que um tipo de percepção próprio das almas e dos espíritos.

As sensações, como dissemos, dizem respeito apenas às almas e aos espíritos e são um tipo especial de percepção. Leibniz as define como percepções notáveis, ou, numa linguagem mais técnica, apercebidas: “Direi que temos uma sensação, quando *nos damos conta* de um objeto externo [...]”<sup>15</sup>. Aqui entra em cena um dos conceitos fundamentais do pensamento leibniziano, a saber, o de apercepção. De acordo com o filósofo, a apercepção é o estado no qual nos encontramos quando temos consciência daquilo que percebemos; no caso de uma percepção sensível, quando temos a nossa atenção voltada para a percepção de um objeto externo ou um sentimento, como, por exemplo, a dor<sup>16</sup>. Dessa forma, fica claro que as sensações se caracterizam por serem representações de algo externo material ou de um sentimento interno, distintas o suficiente para atrair nossa atenção e, portanto, serem notadas.

Entretanto, uma distinção deve ser apontada. Leibniz afirma que dentre as nossas percepções sensíveis, apenas algumas são notadas, e, portanto, somente algumas constituem, de fato, uma sensação. De acordo com o filósofo, nós não podemos *aperceber* todas as impressões sensíveis, nem tampouco podemos a todo momento ter percepções distintas o

---

<sup>14</sup> Para a compreensão detalhada deste ponto, cremos que seria necessário adentrar questões excessivamente complexas e distantes do escopo deste trabalho. De fato, caberia mostrar como Leibniz tenta explicar a matéria e sua relação com as mônadas, e, deste modo, em que medida podemos dizer que há percepções sensíveis, mesmo o filósofo afirmando que não há interação real entre as mônadas. Entretanto, por uma questão de prioridade, não trataremos desse tópico.

<sup>15</sup> NE, II, 19, p.113. Grifo nosso.

<sup>16</sup> Cf. NE, II, 20, p. 115 e II, 1, p.64.

suficiente para notá-las. Com isto, Leibniz distinguiria a percepção sensível, que diria respeito a toda impressão proveniente dos sentidos, da sensação, que seriam apenas aquelas percepções que notamos<sup>17</sup>.

Assim, temos que para Leibniz, apesar de não nos *apercebermos* de todas as impressões sensíveis, é necessário que estejamos sempre *percebendo*, isto é, representando uma multiplicidade externa numa unidade. Ou seja, enquanto, por um lado, a percepção é uma atividade perene das almas e dos Espíritos, por outro lado, a apercepção ou consciência diz respeito apenas a algumas daquelas percepções<sup>18</sup>.

Destarte, de acordo com o filósofo, não poderíamos estar conscientes sempre de tudo aquilo que percebemos, pois nesse caso viveríamos num estado de constante estupor, dada a infinidade de percepções que temos, já que exprimimos (a todo tempo) todo o universo. Com isto, como podemos ver a partir da passagem supracitada, Leibniz é levado a aceitar a existência de percepções ínfimas, que dariam conta da multiplicidade com a qual se relaciona toda e cada mônada.

Tais percepções ínfimas ou *petites perceptions* têm a sua existência provada, neste primeiro momento, por um argumento *a priori*, fundamentado nas teses metafísicas de Leibniz. De fato, como dissemos, ao núcleo da metafísica leibniziana pertence a ideia de que todas as mônadas, pela sua própria natureza, se entre-expressam, por meio de suas representações ou percepções. Com isto, deve-se dizer que a mônada nunca cessa de perceber, com o risco de, caso contrário, ser aniquilada. Contudo, apesar da mônada perceber o universo inteiro, apenas de uma parte ela pode ter consciência. Porém, para dar conta de todas as outras percepções não notadas, é preciso dizer que há algo que faz “escapar” tais percepções; o que é explicado, pelo filósofo, por meio de uma analogia com o seu tamanho, isto é, pela “pequenez” da percepção<sup>19</sup>.

Deste modo, para Leibniz, nós temos diversas percepções das quais não nos damos conta devido ao seu caráter ínfimo, o qual nada mais retrata que a falta de atratividade que direcionaria a nossa atenção a elas<sup>20</sup>. Contudo, o filósofo refina ainda mais tal tese, ao explicar em que sentido tais percepções não atraem a nossa atenção. De acordo com Leibniz, são três

---

<sup>17</sup> Cf. NE, II, 1, p. 66.

<sup>18</sup> Cf. Ibid., II, 1, p. 64.

<sup>19</sup> Cf. Ibid., II, 9, p. 84.

<sup>20</sup> Cf. NE, II, 1, p. 63.

as razões que explicam o seu caráter ínfimo, a saber, sua significância, sua quantidade e sua união ou homogeneidade<sup>21</sup>.

Quanto à insignificância, o filósofo afirma que às vezes temos percepções destituídas do atrativo da novidade e que, deste modo, não chamam a nossa atenção e passam desapercibidas. Em geral, a força do hábito nos impede de notar distintamente essas percepções, que, contudo, nem por isso deixam de ser de algum modo percebidas. Um exemplo famoso explorado por Leibniz é o ruído de um moinho d'água, que, por hipótese, se localiza próximo a uma residência, de tal forma que os seus moradores, acostumados com tal som, simplesmente passam, depois de um tempo, a não mais "ouvi-lo", isto é, notá-lo ou apercebê-lo<sup>22</sup>. Deste modo, o caráter de novidade é um elemento crucial, segundo Leibniz, para que uma percepção seja notada, o que, de acordo com o mesmo, nem sempre é o caso.

Relativamente à quantidade, o filósofo a toma como mais um critério relevante para a apercepção, pois, no caso dum número elevado de percepções ínfimas, nós não seríamos capazes de notá-las todas separadamente. E, dado que a percepção, na maior parte das vezes, se apresenta num conjunto grandioso de percepções ínfimas, dificilmente conseguimos perceber essas suas partes; ou seja, apercebemos apenas o agregado ou composto que elas formam, sem que possamos distingui-las e, com isso, atentar para as suas partes. Para exemplificar, Leibniz fala do bramido do mar: para ouvirmos o som das ondas é necessário que ouçamos todos os pequenos ruídos que compõem este todo, ou seja, cada gota que bate contra a areia, embora estes só se façam ouvir, isto é, só sejam apercebidos, através do conjunto confuso das partes. Com efeito, continua o filósofo, é necessário que sejamos afetados pelo movimento de cada minúscula onda, pois, caso contrário, não poderíamos notar a onda como um todo, uma vez que, neste caso, o conjunto de suas partes não formaria nada distinto o suficiente para ser apercebido<sup>23</sup>.

Por último, quanto à homogeneidade, Leibniz afirma que algumas de nossas percepções (sensíveis) ocorrem de forma tão homogênea que nos é difícil, e, ao menos num primeiro momento, improvável que as notemos distintamente. É o caso, de acordo com o filósofo, das cores, por exemplo. Segundo Leibniz, quando apercebemos o verde, o tomamos como um todo simples, isto é, como uma cor única e, portanto, sem partes. Contudo, se o distinguíssemos, veríamos que é composto pela união de outras duas cores, o azul e o amarelo, e que, dessa forma, não é simples, ou seja, sem partes. Assim, quando apercebemos o verde,

---

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, Prefácio, p.11-12.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, Prefácio, p.12.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, Prefácio, p.12.

diria Leibniz, estamos notando um composto homogêneo de percepções ínfimas do azul e do amarelo, de tal forma que não temos consciência destas, mas apenas daquele<sup>24</sup>.

Posto isto, podemos afirmar que Leibniz argumenta em favor da tese de que não apercebemos as percepções ínfimas devido à sua falta de atratividade, que, por sua vez, deve ser entendida como o baixo grau de distinção nos casos em que sua pouca significância, sua grande quantidade ou sua homogeneidade inviabilizam uma maior distinção.

Todavia, a aceitação dos critérios da quantidade e da homogeneidade envolve uma complexidade que merece ser analisada. A partir do que foi dito, Leibniz tomaria as percepções sensíveis por percepções complexas, ou seja, que envolvem partes mais simples. Essas percepções, que chamamos de mais simples, se caracterizariam por serem “pequenas” ou ínfimas, de modo que, por conta disso, não atraem nossa atenção e passam desapercibidas. Porém, como a matéria, elemento essencial da percepção sensível, é infinitamente divisível, assim também essas percepções ínfimas, que representam o objeto externo material, são em número infinito<sup>25</sup>. Isso significa que uma percepção de natureza sensível nunca é, *stricto sensu*, para Leibniz, simples, podendo sempre ser decomposta em partes “menores”. Ou seja, apercebemos um agregado de percepções sensíveis, pois formariam um todo distinto o suficiente para tanto, mas que, por sua vez, é composto de percepções que seriam mais “simples”, que, por sua vez, são compostas de percepções que seriam mais “simples” e assim por diante. E é esse caráter infinito que explica, segundo Leibniz, o fato de nossas percepções sensíveis serem sempre confusas, uma vez que não nos é possível realmente distingui-las até o fim, isto é, levar o processo de distinção a cabo, até as “últimas” percepções simples, já que não haveria tais percepções “últimas”<sup>26</sup>.

A partir da tese das percepções ínfimas, Leibniz extrai diversas consequências, como a confirmação da ideia de que “tudo está ligado” e que, com isto, o futuro está carregado do passado<sup>27</sup>, e de que não há dois seres idênticos no universo, mas há sempre pequenas diferenças que os individualizam<sup>28</sup>. Contudo, a que mais nos interessa diz respeito à passagem de uma percepção da qual não nos damos conta para uma apercebida. Segundo o filósofo:

A percepção da luz ou da cor, por exemplo, da qual nos apercebemos, se compõe de uma série de pequenas percepções, das quais não nos damos

---

<sup>24</sup> Cf. NE, II, 2, p.70.

<sup>25</sup> Cf. M, §65 e §67-69.

<sup>26</sup> Cf. NE, II, 2, p. 70.

<sup>27</sup> Cf. NE, Prefácio, p. 12-13.

<sup>28</sup> Cf. Ibid., Prefácio, p.13.

conta, sendo que um ruído de que temos percepção, mas no qual não prestamos atenção, se torna aperceptível por uma pequena adição ou aumento. Com efeito, se o que precede não tivesse nenhuma influência sobre a alma, também esta pequena adição não teria nenhuma.<sup>29</sup>

Deste modo, para Leibniz, as percepções ínfimas exercem a função fundamental de possibilitar a passagem duma percepção na qual não prestamos atenção a outra da qual nos apercebemos. De acordo com o filósofo, percebemos coisas das quais não nos apercebemos, sendo que essas percepções inapercebidas, na medida em que são acrescentadas e formam um agregado homogêneo de percepções, tornam este mesmo agregado notável. Um exemplo claro dessa ideia do filósofo é o já trabalhado caso do bramido do mar. Notamos o som da onda, que é composto de inúmeras percepções relativas às gotículas daquela, apenas porque seu efeito, como agregado de uma multidão de percepções, torna o som notável. Caso percebêssemos apenas o ruído de uma gota se chocando contra a areia, não a notaríamos. Contudo, na medida em que se somem àquela gotícula outras, notamos o seu efeito cada vez mais distintamente. Com isto, passamos dum estado no qual não temos consciência de certas impressões sensíveis para um no qual a temos, devido a pequenos acréscimos de percepções ínfimas.

Nesse sentido, para Leibniz, uma dada percepção que notamos é sempre fruto, por assim dizer, de uma mudança *contínua*, isto é, por graus a partir de percepções inapercebidas. De fato, de acordo com o que vimos, para o filósofo, é apenas na medida em que se acrescenta um “pequeno” elemento ao conteúdo prévio, isto é, que são acrescentadas as percepções ínfimas, que se pode obter uma percepção notável. A partir disso, poder-se-ia dizer que há estágios intermediários entre uma percepção não notada e outra apercebida, que indicam a passagem realizada, sendo eles mesmos responsáveis pelo aumento de distinção até que a percepção seja notável. Deste modo, temos que, para o filósofo, a relação entre percepção e apercepção envolve necessariamente a noção de continuidade, marcada pela presença de percepções ínfimas que agregam aos poucos, isto é, em graus, um sentido a uma percepção notável.

---

<sup>29</sup> NE, II, 9, p. 84.

## 2. Análise da Consciência

A partir da análise da percepção empreendida acima se segue, como já dissemos, que a consciência é para Leibniz um fenômeno regido pelo princípio do contínuo. Contudo, torna-se necessário explicar de que modo este ocorre, ou seja, em que condições temos percepções conscientes.

A teoria de primeira ordem, como foi esboçada na introdução, defende que as percepções mais basilares são suficientes para acarretar um estado consciente, sendo, portanto, dispensável o recurso à outra ordem de percepções. Assim, como já fica claro, a principal tese desta teoria é que as percepções básicas ou de primeira ordem explicam, por elas mesmas, o fenômeno da consciência.

De acordo com a teoria de primeira ordem, a consciência tem relação direta com o grau de distinção das percepções ordinárias envolvidas. Em decorrência disso, um estado consciente surgiria em graus, de acordo com o aumento ou redução da distinção<sup>30</sup>. Deste modo, a característica determinante para que se possa afirmar a existência de um estado de consciência é o grau de distinção da percepção em apreço: as percepções, na medida em que se tornam mais distintas, ou seja, se destacam das demais, tornam-se também cada vez mais capazes de atrair a nossa atenção<sup>31</sup>.

Poder-se-ia, contudo, objetar que a teoria de primeira ordem cometeria o equívoco de identificar os conceitos de distinção e de consciência, já que afirma que uma percepção distinta é também consciente. Defender tal identidade seria problemático, uma vez que, para Leibniz, nem toda percepção minimamente distinta é consciente; além do mais, a consciência parece devir como consequência da distinção e, portanto, estes não podem ser o mesmo. Todavia, este equívoco é apenas aparente. Segundo a teoria de primeira ordem, consciência e distinção não seriam o mesmo, mas seriam diretamente relacionadas: do aumento da distinção emana a consciência, mas nem todo grau de distinção a implica.

<sup>30</sup>Jorgensen, defensor dessa teoria, é claro: “[...] a third alternative interpretation is that the lower-order perceptions themselves account for consciousness. Considerations of continuity have led us to consider whether Leibniz had (or could have had) a first-order theory of consciousness. On such a view, consciousness would **come in degrees** and would reduce to some degree of **perceptual distinctness**. This fits very nicely with Leibniz’s claim that “noticeable perceptions arise by degrees from ones which are too minute to be noticed,” allowing for continuity between conscious and unconscious mental states” (JORGENSEN, 2009, p. 241. Grifo nosso). Robert Brandom também parece defender essa posição, como podemos deduzir da seguinte passagem: “We can certainly conclude that distinctness of perception is a necessary condition for apperception. Nowhere does Leibniz identify apperception with the occurrence of distinct perceptions, but the burden of proof should rest with those who would deny the sufficiency of distinctness, to say what else is required for awareness.” (BRANDOM, Robert B. Leibniz and Degrees of Perception. *Journal of the History of Philosophy*, v.19, n. 4, 1981, p. 451).

<sup>31</sup> “A apercepção do que está dentro de nós depende de uma atenção e de uma ordem.” (NE, I, 1, p. 41).

A fim de explicar esta relação entre consciência e distinção, Jorgensen, comentador que defende a teoria de primeira ordem, se baseia na ideia de força para explicar como as percepções distintas têm tal capacidade de atrair a atenção. Leibniz, segundo o autor, em diversas passagens afirma que a atenção é fruto da força das nossas percepções, de maneira que é a ligação íntima com esta força capaz de atrair a atenção que habilita a distinção das percepções gerar um estado consciente<sup>32</sup>. O autor entende, contudo, que é preciso um terceiro elemento, a saber, a ideia de atividade, para que tal ligação entre distinção e força seja estabelecida. Mas não parece claro por que seria necessário esse terceiro elemento. O que sugerimos, assim, é compreender a ligação entre força e distinção diretamente, sem intermediários.

O conceito de distinção em jogo diz respeito à característica de destaque de algumas percepções em relação às demais. Contudo, a melhor forma de compreender esse destacamento é presumir que ele é fruto da combinação de uma força de atração das percepções envolvidas e da concomitante atenção voltada para elas. Deste modo, a própria noção de distinção é suficiente para explicar a consciência: basta que uma percepção se destaque das demais, para que voltemos nossa atenção para ela, o que acarretaria um estado consciente, uma vez que passaríamos a notá-la. Portanto, uma vez aceito que a distinção é o fator principal que gera a consciência, não seria preciso<sup>33</sup>, já que englobaria, sem mais, a ideia de força necessária para tanto.

Podemos ver que a nossa interpretação tem respaldo na seguinte passagem:

Assim é que, em força do hábito, não notamos mais o movimento de um moinho ou de uma queda-d'água, depois que tivermos morado por algum tempo perto dele. Não é que tais movimentos deixem de afetar sempre os

---

<sup>32</sup> Cf. NE, II, 1, p.66 e II, 21, p. 154

<sup>33</sup> Poder-se-ia objetar que a interpretação que propomos transfere o problema da consciência para a atenção. Contudo, essa objeção somente é factível se se entende a noção de atenção como envolvendo a ideia de um sujeito capaz de atender às suas percepções de primeira ordem, de maneira que a atenção compreenderia uma espécie de percepção das percepções. Portanto, nesse caso, deveria ser explicado como a distinção das percepções atrai a nossa atenção, já que a explicação da consciência desta dependeria. Ou seja, explicar a consciência pela noção de atenção apenas nos levaria a ter que explicar também esta última, sem nenhuma solução definitiva para o primeiro problema relativo a mesma noção de consciência. Porém, cremos que o sentido próprio da noção de atenção para Leibniz não envolve um “direcionamento” mental ou, em sentido analógico, um foco de luz voltado para as percepções, como parece estar envolvido na ideia de percepção de percepções. Antes, a atenção para o filósofo parece ser muito mais um sinônimo da consciência: “[...] a nossa atenção está voltada a outros objetos, isto até ao momento em que o objeto se torne suficientemente forte para a atrair para si [...] era como um sonho particular em relação àquele objeto [...]” (NE, II, 1, p.66). Ou seja, ter a atenção voltada para um objeto nada mais significaria do que percebê-lo conscientemente, de maneira que antes apenas o percebíamos de forma confusa, tal como num sonho. Dessa forma, utilizar a noção de atenção para explicar a consciência seria apenas uma troca de vocabulário que descreve o mesmo evento, o que não engendraria mais ou prolongaria as dificuldades acerca da primeira.

nossos órgãos, e que não despertem, na alma, nada que corresponde a tais órgãos, devido à harmonia reinante entre a alma e o corpo; o que acontece é que tais impressões despertadas na alma e no corpo, por serem destituídas dos atrativos da novidade, não são suficientemente *fortes para atrair nossa atenção* e a nossa memória, ocupada com objetos que chamam mais a atenção.<sup>34</sup>

Com isto, fica claro que, para Leibniz a ideia de força das percepções tem uma relação direta com a de atenção. Por estarmos habituados a determinadas impressões, estas não mais se destacam entre as demais, o que as torna desinteressantes. Assim, na medida em que tais percepções atingem um determinado grau de distinção, isto é, quando se tornam grandes e fortes o bastante para chamar a nossa atenção, atinge-se também o estado de consciência das mesmas.

Posto isto, devemos agora analisar como a teoria de primeira ordem responde às demandas do princípio do contínuo. Tal princípio, como vimos, exige que haja estágios intermediários entre dois estados quaisquer, conforme prescreve o requisito da densidade. Ao contrário, a teoria de primeira ordem sustenta que a consciência se dá em graus, de acordo com o nível de distinção. Segundo tal interpretação, um estado é dito consciente quando atinge um grau suficiente de distinção de suas percepções. Contudo, para tanto, deve haver sempre pequenas diferenças entre um e outro grau, uma vez que a ideia de graus de distinção, para Leibniz, necessariamente implica tais diferenças. Com isso, a passagem de um estado não consciente a outro, consciente, deve ser intermediada por esses graus estreitamente próximos e minimamente diferentes. Assim, por defender que a consciência depende apenas de uma única série de percepções, isto é, daquelas de primeira ordem, e de seus graus de distinção, a teoria de primeira ordem garante a compatibilidade de sua interpretação com o princípio do contínuo, o que a torna uma leitura harmônica acerca da filosofia de Leibniz.

Porém, ainda resta-nos analisar se a visão proposta pelo defensor da teoria de primeira ordem melhor se coaduna com outro ponto do pensamento leibniziano. Como vimos, essa interpretação se encaixa de maneira bastante satisfatória com o requisito da densidade, e, portanto, com o princípio do contínuo. Todavia, para Leibniz a discussão acerca da consciência envolve também as ideias de percepções ínfimas e, relacionada a esta, de pequenos acréscimos, como podemos ver nas seguintes passagens:

Jamais dormimos tão profundamente, que não tenhamos algum sentimento fraco e confuso; e jamais seríamos despertados pelo maior ruído do mundo,

---

<sup>34</sup> NE, Prefácio, p.12. Grifo nosso.

se não tivéssemos alguma percepção do seu início, que é pequeno, da mesma forma como jamais romperíamos uma corda com a maior força do mundo, se ela não começasse a ser esticada um pouco por *esforços iniciais menores*, ainda que esta primeira pequena distensão da corda não apareça.<sup>35</sup>

Gostaria de distinguir melhor entre percepção e perceber. A percepção da luz ou da cor, por exemplo, da qual nos damos conta [*aperceivons*] se compõe de uma série de pequenas percepções, das quais não nos damos conta [*aperceivons*], sendo que um ruído de que temos percepção [*perception*], mas no qual não prestamos atenção, se torna perceptível [*aperceptible*] por uma *pequena adição ou aumento*. Com efeito, se o que precede não tivesse nenhuma influência sobre a alma, também esta pequena adição não teria nenhuma.<sup>36</sup>

A teoria de primeira ordem, ao assumir que a consciência ou apercepção tem ligação direta com a distinção das percepções, consegue explicar a ideia de pequenos acréscimos, concebendo-a como relativa ao aumento de distinção. Da mesma forma, ela se coaduna melhor com a ideia de percepções ínfimas no que tange ao seu papel relativo à tomada de consciência, já que “[...] as percepções grandes e notáveis provêm por graus daquelas que são excessivamente insignificantes para serem notadas.”<sup>37</sup> Ou seja, as percepções conscientes, para Leibniz, decorrem de uma mudança gradual relacionada às percepções ínfimas, que não são notadas - o que é exatamente o que a teoria de primeira ordem defende, através da ideia de que um estado consciente é fruto do aumento gradual e contínuo da distinção das percepções. Portanto, em virtude de seu não rompimento com o princípio do contínuo e de responder às exigências da ideia de pequenos acréscimos, a teoria de primeira ordem parece melhor exprimir o âmago da visão leibniziana da consciência e da apercepção.

Apesar de apresentar, assim, a vantagem de ir de acordo com o pensamento leibniziano a teoria de primeira ordem não é isenta de algumas dificuldades. A mais forte objeção se levanta contra a teoria de primeira ordem, elaborada por Alison Simmons em seu artigo *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, funda-se na ideia de que admitir que a consciência devesse em graus é o mesmo que admitir que as percepções conscientes decorram de percepções menos conscientes<sup>38</sup>. Com isto, se estaria admitindo a tese de que todas as percepções são mais ou menos conscientes, e que, conseqüentemente,

<sup>35</sup> NE, Prefácio, p.12. Grifo nosso.

<sup>36</sup> Ibid., II, 9, p. 84. Grifo nosso.

<sup>37</sup> Ibid., Prefácio, p.14.

<sup>38</sup> “[...]Leibniz argues, it [a percepção consciente] must arise gradually “by degrees from [perceptions] that are too minute to be noticed” (NE Preface, A/RB 57; see also 2.1.15, A/RB 116 and 2.1.18, A/RB 117). Those unnoticed perceptions are unconscious perceptions. A word of caution is in order here. Leibniz is not arguing that consciousness comes in degrees, that is, that more conscious perceptions come from less conscious ones. If that were the case, then all perceptions would turn out to be conscious to some degree, which is precisely what Leibniz is denying”. (SIMMONS, Alison. *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*. *The Philosophical Review*, v. 110. n. 1, 2001, p. 45).

todas as mônadas seriam mais ou menos conscientes de suas percepções. Ou seja, como consequência da teoria de primeira ordem, se estaria admitindo que a consciência seja um evento que ocorre sempre e por toda parte<sup>39</sup>. Contudo, como vimos, essa tese é explicitamente negada por Leibniz: nem todas as mônadas apercebem, e nem mesmo aquelas dotadas de tal capacidade a exercem em relação à totalidade de suas percepções, mas apenas a algumas, e tampouco a todo o momento.

Ao analisar a objeção de Simmons, Jorgensen a desmembra em quatro afirmações: (1) a transição de um estado não consciente para um consciente se dá de maneira contínua; (2) tal transição é compreendida pela variação do grau de distinção das percepções; (3) todos os estados mentais implicam algum grau de distinção; (4) sendo assim, aceitos os três primeiros pontos, então todas as percepções são conscientes em algum grau<sup>40</sup>. Deste modo, se aceita, estas premissas tais como Simmons as toma, chegar-se-ia, segundo o autor, a uma conclusão antileibniziana, como a autora afirmara<sup>41</sup>. Contudo, Jorgensen entende que a premissa (2) deve ser reformulada. O papel da distinção das percepções para a tomada de consciência, que é o requisito central para que se afirme que todas as percepções são conscientes (o que o torna o ponto mais criticado pelos opositores da teoria de primeira ordem), não é tão simples tal como foi exposto. Como podemos ver nas palavras do autor, a transição ocasionada pela variação de distinção deve ser entendida como uma transição de natureza (*kind*), o que impediria de estender a consciência a todas as percepções:

However, I deny premise (2), that the transition from unconsciousness to consciousness is to be analyzed in terms of perceptual distinctness (full stop). In what follows I will argue that the transition from non-conscious to conscious perceptions is not to be analyzed in terms of perceptual distinctness simpliciter, in a way that would make all perceptions conscious to some degree. Rather, I think there is a threshold at which point there is a **transition in kind**, just as there is a transition in kind in the transformation of an ellipse to a parabola, and this transition occurs by degrees.<sup>42</sup>

O argumento principal de Jorgensen para defender a sua interpretação é o de que o princípio do contínuo não é contrário a mudanças de natureza, mas apenas prescreve que as transições ocorram conforme o requisito da densidade. Ou seja, a ideia de série e continuidade

<sup>39</sup> Isto é, se estaria defendendo a tese da *Consciousness all the way down*.

<sup>40</sup> Cf. JORGENSEN, 2009, p. 244.

<sup>41</sup> “This would clearly be an un-Leibnizian result as we concluded above, since in the context of the texts we are discussing, Leibniz’s main point is that there are an infinite number of perceptions in the mind that go unnoticed. For him to then introduce the continuity thesis, understood in the way I have been suggesting, would be fatal to his argument, and his theory of consciousness would not be as distinct from Descartes’s and Locke’s as he had thought.” (JORGENSEN, 2009, p. 244).

<sup>42</sup> JORGENSEN, 2009, p. 244. Grifo nosso.

no pensamento leibniziano não implicaria uma constância quanto aos tipos de seres e eventos existentes. Ao contrário, dada uma série qualquer, ela pode envolver diferentes espécies de elementos, contanto que a passagem de uma a outra espécie seja contínua. Com isto, qualquer transformação de um estado A num estado B, de diferentes tipos, é contínua, se há estados intermediários entre esses. Deste modo, um estado consciente, apesar de diferente em natureza de um estado não consciente, surgiria continuamente devido aos graus de distinção intermediários<sup>43</sup>.

Para ilustrar o modo como o princípio do contínuo se aplica à consciência, Jorgensen se vale de dois exemplos leibnizianos. Em primeiro lugar, trata do exemplo da formação de figuras geométricas, a saber, círculo, elipse, parábola e hipérbole, a partir das seções cônicas, isto é, de dois cones dispostos de forma oposta, porém partilhando o mesmo vértice<sup>44</sup>. De acordo com o autor, este é um caso claro de como uma mudança contínua pode envolver mudanças de natureza. No exemplo, traça-se um plano horizontal, cortando um dos cones, de modo a formar a figura de um círculo em tal plano; contudo, na medida em que esse plano é inclinado, há uma transformação contínua na figura: torna-se uma elipse; e, caso se continue a aumentar o ângulo da inclinação, em determinado momento surge uma parábola; e se ainda continuarmos a aumentá-lo, o plano fará cortes verticais, de maneira que a figura transformar-se-á numa hipérbole. De forma análoga, ocorreria o mesmo com a consciência: em razão do aumento contínuo de distinção das percepções, chega-se a um ponto em que há uma mudança de estado, isto é, surge um estado consciente, tal como uma elipse surge de um círculo.

Outro exemplo utilizado por Jorgensen é relativo ao movimento<sup>45</sup>. Segundo o autor, a crítica de Leibniz à teoria cartesiana do movimento funda-se sobre o princípio do contínuo, que afirma que a transição de um estado de repouso para o de movimento, o que configuraria uma mudança de natureza, deve ser contínua, já que o movimento se dá em graus. Assim, teríamos mais um exemplo de que, para Leibniz, as mudanças contínuas podem envolver alterações de espécies, sem que, com isso, deva ser afirmada a predominância de uma única espécie em toda a série<sup>46</sup>.

A interpretação de Jorgensen tem, portanto, o mérito de responder à objeção de Simmons, isto é, de mostrar que a consciência pode ser explicada pelas percepções de primeira ordem, sem que seja necessário afirmar que toda a série de percepções seja consciente,

---

<sup>43</sup> Cf. JORGENSEN, 2009, p. 245.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, 2009, p. 224-225. Referência à análise de Leibniz presente em G, III, p. 51-55.

<sup>45</sup> Cf. JORGENSEN, p. 229-232. Referência à análise de Leibniz presente em G, IV, p. 376.

<sup>46</sup> JORGENSEN, 2009, p. 245.

utilizando, como vimos, exemplos do próprio Leibniz. Todavia, o defensor da posição contrária à da teoria de primeira ordem poderia, ainda, levantar um grave problema decorrente da solução de Jorgensen. O principal ponto dessa solução centra-se, na verdade, na analogia entre o fenômeno da consciência e o movimento e as figuras geométricas. Contudo, esses casos parecem oferecer particularidades distintas, o que não permitiria interpretá-los da mesma maneira. A ideia-base daquele comentador é a de que nesses três casos haveria uma mudança contínua de natureza. A questão é, justamente, que a mudança em jogo nesses casos não parece ser a mesma. De fato, a alteração de um círculo para uma elipse parece ser “menor” do que a alteração entre o repouso e o movimento e a da consciência: a elipse seria um caso especial do gênero das figuras geométricas tal como o círculo, o que os torna elementos muito próximos, isto é, de natureza similar. Já as relações movimento-repouso e inconsciente-consciente parecem envolver uma mudança “maior”. Em outros termos, o efeito, nestes casos, ou seja, o movimento e a consciência, parece ser maior que a causa, o repouso e a inconsciência. Deste modo, não parece ser possível entender da mesma maneira o caso do círculo-elipse e os outros mencionados, nem tampouco defender que há uma diferença de natureza entre repouso e movimento e entre um estado inconsciente e outro consciente e, ao mesmo tempo, afirmar que a passagem de um ao outro se dá continuamente, já que isso implicaria uma contradição lógica<sup>47</sup>.

A fim de evitarmos essa conclusão indesejada, sugerimos aqui um modo diverso de compreender a distinção de natureza (*kind*) proposta por Jorgensen. A objeção formulada acima parte de uma concepção literal ou radical de tal diferença, de maneira que se compreende que haja um abismo entre um e outro daqueles estados. Os opositores podem argumentar que, se não for assim, então não há diferença alguma entre os estados inconsciente e consciente, o que levaria a abraçar a crítica inicial de que, deste modo, para Leibniz a consciência se encontraria, ao menos em algum grau, em todas as percepções. Contudo, o que queremos propor aqui é que o filósofo parece ter se dado conta dessa possível objeção, conforme podemos ver na seguinte passagem:

Filaleto – Entretanto, não haverá igual razão para sustentar que o homem sempre tem fome, se dissermos que ele a tem sem dar-se conta disso?

Teófilo – Existem diferenças de um caso a outro: a fome tem razões particulares que nem sempre existem e subsistem. Todavia, é verdade que,

---

<sup>47</sup> A tese que se tem em vista aqui é uma ideia básica do princípio de causalidade de que o efeito não pode ser maior do que a causa, podendo isso ser entendido em termos de realidade (tal como Descartes), essência ou força.

*mesmo quando temos fome, não pensamos nisso a cada momento; quando pensamos nisso, porém, nos damos conta da fome, pois a fome é uma disposição bem notável; existem sempre irritações no estômago, mas é necessário que se tornem suficientemente fortes para produzir fome.*<sup>48</sup>

Filaleto, que personifica Locke nos *Novos Ensaios*, no contexto dessa passagem questiona a existência das percepções ínfimas, das quais não nos apercebemos. Ele afirma que se essa tese fosse correta, então poderíamos dizer que um homem sempre tem fome apesar de não se dar conta disso, ou seja, que a fome, sendo uma sensação e, portanto, um estado consciente, persiste mesmo que não a aperceba, isto é, mesmo que esteja em estado inconsciente. Contudo, Leibniz responde: não é porque são dadas as devidas condições que temos sempre fome, uma percepção grande e distinta a ponto de ser apercebida; a presença de tais condições, é suficiente apenas para termos “fome” ou melhor semifome, ou seja, percepções ínfimas que não notamos e que, com o aumento de distinção, geram aquela sensação propriamente dita<sup>49</sup>. O ponto que queremos sublinhar aqui é o de que parece que, para Leibniz, a mudança de um estado sem Fome para um com Fome é uma transação contínua, de maneira que as condições ou impressões do segundo já se encontravam presentes no primeiro. Em outros termos, só foi possível o surgimento da Fome propriamente dita, porque havia antes um estado de semifome, isto é, já havia pequenas impressões, causadoras da primeira, se aumentadas em quantidade, ou melhor, em distinção, formando um conjunto ou agregado suficientemente grande para atrair a nossa atenção. Com isto, a mudança de natureza que ocorreria neste caso não condiz com uma separação absoluta dos estados, como se a Fome fosse simplesmente criada do nada; antes, depende de uma certa proximidade dos extremos, que um devesse de outro por compartilharem algo em comum, como, no exemplo, as impressões sensíveis. Deste modo, é possível afirmar dois estados distintos, com e sem Fome, e ainda resguardar a mudança contínua de um para o outro.

Apliquemos agora essa ideia especificamente à consciência. Da mesma maneira que no caso da Fome, aqui também temos dois estados diferentes em natureza (*kind*), um estado inconsciente e outro consciente. De acordo com a teoria de primeira ordem, a passagem do

---

<sup>48</sup> NE, II, 1, p. 69. Grifo nosso.

<sup>49</sup> “Com efeito, preferiria dizer que no próprio desejo existe antes uma disposição e preparação à dor do que a própria dor. É verdade que esta percepção à vezes *difere apenas por mais ou por menos* da percepção que reside na própria dor, mas é que o grau pertence à essência da dor, visto ser uma percepção notável. Vê-se isso também pela diferença que existe entre o apetite e a fome, pois quando a irritação do estômago se torna excessivamente forte, causa-nos incômodo, de maneira que é necessário aplicar aqui a nossa doutrina sobre as percepções excessivamente pequenas para que sejam aperceptíveis, pois se o que se passa em nós quando temos apetite e desejo fosse aumentado suficientemente, nos causaria dor.” (NE, II, 20, p. 117. Grifo nosso).

primeiro ao segundo se daria em graus, dependendo do nível de distinção envolvido. Ora, analogamente à Fome, um estado consciente surgiria através do aumento de distinção das percepções até o ponto em que estas se tornariam grandes e atraentes o suficiente para a nossa atenção. E, da mesma maneira, a consciência não pode surgir do nada, mas já deve estar presente de um modo impróprio, tal como a semifome. Ou seja, assim como a Fome é possível por causa de estados anteriores de semifome, a Consciência, propriamente dita, apenas é possível porque antes temos algum grau de “consciência” ou semiconsciência, que devemos entender como algum grau de distinção. Considerando que nossa análise do conceito de distinção esteja correta, podemos ver isso da seguinte maneira. Pelo critério quantitativo, qualquer percepção ínfima já oferece as condições suficientes para que a ela seja relacionado um grau de distinção; com isto, todas as mônadas apresentam algum nível de distinção em suas percepções, uma vez que todas expressam e percebem o universo. Porém, como vimos, a noção de distinção tem estreita relação com a de consciência, devido à noção de força. Nesse sentido, qualquer percepção já é “consciente”, pois, possuindo um grau de distinção, por menor que seja, provoca uma força capaz de pressionar nossa atenção; entretanto, por ser fraca, ou simplesmente, não ser forte o suficiente, não consegue atrair a nossa atenção, que, portanto, pode focalizar outras percepções ou, simplesmente, estar dispersa, como no caso de estupor, próprio das puras enteléquias, ou da morte, tal como Leibniz a vê, isto é, sem envolver a aniquilação das mônadas. Assim, tais percepções ínfimas possuiriam certa força, por menor que seja, o que bastaria para concebê-las como “conscientes”, sem que, contudo, seja necessário afirmar que conseguem atrair nossa atenção e se tornarem efetivamente Conscientes.

Podemos ver essa interpretação respaldada também quanto ao movimento. Jorgensen já propunha, como vimos, uma analogia com tal evento, porém acrescentemos à análise as seguintes passagens:

Não sei se não será necessária mais convicção para negar que na alma acontece algo de que não nos damos conta; pois aquilo que é notável deve estar composto de partes não notáveis; nada pode nascer de repente, nem o pensamento nem o movimento.<sup>50</sup>

Uma vez que a substância simples despertada do aturdimento se apercebe das suas percepções, é absolutamente necessário havê-las tido imediatamente antes, embora inapercebidas na ocasião, pois uma percepção

---

<sup>50</sup> NE, II, 1, p.68.

não proviria naturalmente a não ser de outra percepção, assim como um *movimento* não poderia vir naturalmente senão de outro movimento.<sup>51</sup>

Além de ficar claro que o próprio Leibniz vê o movimento e a consciência como eventos análogos, é interessante notar que a afirmação de dois estados de natureza (*kind*) diferentes, sem que se negue uma passagem contínua, se torna mais explícita no caso do movimento. Como “um movimento não poderia vir naturalmente senão de outro movimento”, é necessário compreendermos o repouso como um caso extremo, isto é, mínimo de movimento, que é infinitamente pequeno e tem limite igual à zero. Mesmo estando em “repouso”, um objeto qualquer deve possuir algum semimovimento, de maneira a permitir o surgimento de um Movimento com limite diferente de zero. Assim, também a consciência deve ter o seu estado de “repouso”, ou seja, um estado inconsciente, que nada mais é do que um grau de consciência “próximo a zero”.

Deste modo, se compreendermos a mudança de natureza (*kind*) tal como a propomos, isto é, sem envolver uma separação radical entre os extremos, mas, antes, concebê-los como compartilhando algum elemento essencial, então nos parece que a solução de Jorgensen torna-se imune a críticas severas, como a que vimos.

Assim, podemos concluir que a teoria de primeira ordem responde à principal objeção levantada contra ela, ou seja, a de se reduzir à tese da *Consciousness all the way down*, através da ideia de transformação de natureza. Nesse sentido, a consciência é entendida como fruto imediato da distinção das percepções, de acordo com o aumento contínuo do grau de distinção, que tornam aquelas suficientemente distintas para tamanho efeito. Com isto, não é necessário admitir que todas as percepções são, em alguma medida, Conscientes. Portanto, por salvaguardar tanto o fenômeno da consciência ligado à noção de distinção quanto o princípio do contínuo, a teoria de primeira ordem parece ser a melhor interpretação para o conceito leibniziano de apercepção.

## Conclusão

A teoria da percepção de Leibniz é construída sobre o conceito de expressão. Perceber, de acordo com o filósofo, não consiste apenas num ato mental cognitivo, mas, principalmente, significa expressar, em forma de representação, a totalidade dos seres que compõem o universo. A mônada, isto é, a substância simples, é concebida como um “espelho vivo do

---

<sup>51</sup> M, §23. Grifo nosso.

universo”, contendo em si mesma, na forma de percepção, a representação de todas as demais mônadas, que juntas constituem o mundo ao qual pertencem. De tal tese metafísica decorre que há uma interconexão global entre elas, que é organizada, ordenada pela harmonia preestabelecida, de maneira que para tudo o que ocorre em uma há reflexos nas demais.

Contudo, da ideia de que “tudo está ligado” não decorre que todas as mônadas são dotadas da perfeição da onisciência. Como criaturas, apesar de tudo perceberem, as mônadas estão em geral limitadas a terem consciência apenas de uma parte de suas percepções, de acordo com o ponto de vista que ocupam, ou seja, de acordo com o grau de distinção a partir do qual expressam o universo. Dessa maneira, Leibniz é levado a distinguir a percepção da apercepção, evento este relacionado diretamente com a consciência. Nesse sentido, o filósofo também diferencia as impressões sensíveis das sensações: enquanto é preciso que as primeiras se deem continuamente, ainda que não as notemos, as segundas somente ocorrem quando estamos num estado consciente. Assim, podemos não notar um ruído ao qual estamos acostumados, porém só dizemos que temos dor quando notamos tal efeito.

Além disso, a harmonia preestabelecida envolve a ideia de que toda mudança na natureza ocorre continuamente, ou seja, é regulada pelo princípio do contínuo. Este reza que a natureza “não dá saltos”, de maneira que todo intervalo num processo de mudança deve ser preenchido por estágios intermediários, ou seja, de maneira que se cumpra o requisito da densidade.

Posto isto, temos, por um lado, a percepção, sempre presente em todas as mônadas, e, por outro, a apercepção, que ocorre somente em algumas mônadas e em determinados momentos. A questão que daí se segue, e que foi discutida ao longo desta dissertação, é a de como coadunar esses dois eventos com o princípio do contínuo. Quanto à percepção, não há grandes dificuldades, uma vez que, por compor a atividade básica das mônadas, ela ocorre perenemente, donde se deriva o seu acordo com aquele princípio. A dificuldade se reduz à compreensão do conceito da apercepção e sua relação com o contínuo, o que chamamos de o problema leibniziano da consciência.

Uma forma de resolver tal problema é compreender a apercepção como relativa ao grau de distinção das percepções de primeira ordem, sem, portanto, o recurso a tipos especiais de percepção. A teoria de primeira ordem, assim, tem a vantagem de salvaguardar o princípio do contínuo, já que a consciência é diretamente ligada ao aumento contínuo do grau de distinção das percepções. Contudo, como vimos, a teoria de primeira ordem sofre a objeção de se

reduzir à primeira opção, defendendo, finalmente, que a consciência é presente constantemente. Com isto, a fim de mostrar que ela é realmente a melhor interpretação do conceito de apercepção, os defensores de tal teoria devem oferecer soluções a esse problema. É o que faz a interpretação, com a qual concordamos, de Jorgensen, que afirma que essa consequência não decorre da teoria de primeira ordem, uma vez que, assim como o movimento, a consciência envolveria uma transformação de natureza (*kind*) compatível com o contínuo. Nesse sentido, o aumento contínuo de distinção das percepções somente acarreta um estado consciente caso atinja um grau suficiente de força para atrair nossa atenção; caso contrário, apesar de envolver algum nível de distinção, a percepção seria apenas mais uma percepção que não notamos.

Um último ponto, contudo, ainda deve ser trabalhado. Se Leibniz concebia a Consciência como relativa a graus, como a teoria de primeira ordem propõe, e, ao mesmo tempo, que a ordem natural é regida pelo princípio do contínuo, por que razão não admitiria que a Consciência estivesse presente em toda a série de percepções? Ou seja, dadas essas premissas, seria mais simples admitir a tese da *Consciousness all the way down*. A questão é, portanto, por que Leibniz a descartaria em favor daquela outra, proposta pela teoria de primeira ordem. A resposta, cremos, pode ser encontrada na seguinte passagem:

Eis por que o Autor infinitamente sábio do nosso ser o fez para o nosso bem, quando o fez de maneira tal que fiquemos muitas vezes na ignorância e em percepções confusas: é para agir mais prontamente por instinto, e para não sermos incomodados por sensações demasiado distintas de uma série de objetos, que não nos voltam absolutamente [*et dont la nature n'a pu se passer pour obtenir ses fins*].[...] É também por esta razão que a natureza nos deu estímulos do desejo, como rudimentos ou elementos da dor, ou, por assim dizer, da semidor, ou (se quiserdes falar abusivamente para exprimir-vos com mais força) pequenas dores inaperceptíveis, a fim de *desfrutarmos da vantagem do mal* sem sermos afetados pelo seu incômodo: do contrário, se esta percepção fosse muito distinta, estaríamos sempre infelizes aguardando o bem, ao passo que esta contínua vitória sobre essas semidores, que sentimos ao seguir o nosso desejo e ao satisfazer de alguma forma a este apetite ou a este “prurido”, nos dá uma série de semiprazeres, cuja continuação e acúmulo (como na continuação da impulsão de um corpo pesado que desce e que adquire impetuosidade) se tornam finalmente um prazer completo e verdadeiro.<sup>52</sup>

Deste modo, as ideias de semidor e, conseqüentemente, de semiconsciência cumprem, para Leibniz, um papel importante na ordenação do mundo criado. É por causa dessas que não

---

<sup>52</sup> NE, II, 20, p. 117.

temos constantemente percepções distintas, como, por exemplo, a da Fome, o que ocasionaria um mal maior do que aquele produzido pela ignorância da semifome. Além disso, esse mal pode ser entendido como um bem, já que, da mesma maneira que a satisfação da Fome envolve um prazer, a satisfação da semifome gera semiprazeres. Destarte, na visão do filósofo, é crucial que as mônadas não tenham Consciência sempre de suas percepções, uma vez que tal debilidade faz parte do melhor dos mundos possíveis e, portanto, envolve um mal menor, que, na verdade, é um bem. Assim, Leibniz preferiria a teoria de primeira ordem, apesar de envolver uma maior complexidade, em detrimento da *Consciousness all the way down*, uma vez que aquela se coadunaria com a sua tese do melhor dos mundos possíveis, ao contrário desta.

## Referências Bibliográficas

- BELAVAL, Yvon. *Leibniz Critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.
- BRANDOM, Robert B. Leibniz and Degrees of Perception. *Journal of the History of Philosophy*, v.19, n. 4, 1981. p. 447-479. Disponível em: <[http://muse.jhu.edu/content/z3950/journals/journal\\_of\\_the\\_history\\_of\\_philosophy/v019/19.4brandom.pdf](http://muse.jhu.edu/content/z3950/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/v019/19.4brandom.pdf)>. Acesso em: 30 de novembro de 2010.
- CROCKETT, Timothy. Continuity in Leibniz's Mature Metaphysics. *Philosophical Studies*, v. 94, 1999. p. 119-138. Disponível em: <<http://www.springerlink.com/content/gqm2q4715062487w/fulltext.pdf>>. Acesso em: 24 de junho de 2011.
- FURTH, Montgomery. Monadology. In: *G.W. Leibniz: Critical Assessments*, WOOLHOUSE, R.S. (Ed.). London: Routledge, 1994. p. 2 – 27.
- GENNARO, Rocco J.. Leibniz on Consciousness and Self-consciousness. In: *New Essays on the Rationalists*, GENNARO, Rocco J.; HUENEMANN, Charles (Eds). New York: Oxford University Press, 1999. p. 353-371.
- JORGENSEN, Larry M.. The Principle of Continuity and Leibniz's Theory of Consciousness. *Journal of the History of Philosophy*, v. 27, n. 2, 2009. p. 223-248. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/v047/47.2.jorgensen.html>>. Acesso em: 28 de outubro de 2010.
- KULSTAD, Mark A.. *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*. München: Philosophia, 1991.
- LEIBNIZ, G. W.. *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Ed. C. J. Gerhardt. Berlin, 1875-1890. 7 v.
- . *Discurso de Metafísica, Monadologia*. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)
- . *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)
- . *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Présenté par André Robinet. 4 ème. éd. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- . *Système Nouveau de La Nature et de la Communication des Substances et autres textes (1690-1703)*. Présentation et notes de Christiane Frémont. Paris: Flammarion, 1994.
- LEVEY, Samuel. Matter and Two Concepts of Continuity in Leibniz. *Philosophical Studies*, v.

94, 1999. p. 81-118. Disponível em: <<http://www.springerlink.com/content/gqm2q4715062487w/fulltext.pdf>>. Acesso em: 24 de junho de 2011.

MCRAE, Robert. *Leibniç: Perception, Apperception, and Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1976.

RUSSELL, Bertrand. *A critical exposition of the philosophy of Leibniç*: with an appendix of leading passages. 2nd. ed. London: Georg Allen & Unwin, 1949.

RUTHERFORD, Donald. *Leibniç and the Rational Order of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SIMMONS, Alison. Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness. *The Philosophical Review*, v. 110. n. 1, 2001. p. 31-75. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2693597>>. Acesso em: 24 de junho de 2011.