

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA**

EZEQUIEL BARROS BARBOSA DE JESUS

**A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL COMO POSSIBILIDADE DE UMA
CONSCIÊNCIA INTERSUBJETIVA: LEIBNIZ, HUSSERL E O PROBLEMA DA
COMUNICAÇÃO DAS MÔNADAS**

CURITIBA

2023

EZEQUIEL BARROS BARBOSA DE JESUS

**A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL COMO POSSIBILIDADE DE UMA
CONSCIÊNCIA INTERSUBJETIVA: LEIBNIZ, HUSSERL E O PROBLEMA DA
COMUNICAÇÃO DAS MÔNADAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (*strictu sensu*), Área de concentração: Ontologia e Epistemologia, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Federico Ferraguto.

CURITIBA

2023

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Margareth Jansson Zanetti – CRB 9/1117

J58f
2023

Jesus, Ezequiel Barros Barbosa de

A fenomenologia transcendental como possibilidade de uma consciência intersubjetiva: Leibniz, Husserl e o problema da comunicação das mônadas / Ezequiel Barros Barbosa de Jesus ; orientador: Federico Ferraguto. – 2023.
130 f. ; 30cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2023
Bibliografia: f. 123-130

1. Filosofia. 2. Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von, 1646-1716.
3. Husserl, Edmund, 1859-1938. 4. Monadologia. 5. Intersubjetividade. I.
Ferraguto, Federico. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 230
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Ezequiel Barros Barbosa de Jesus

Aos vinte e oito dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte e três, às treze horas e trinta minutos, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Federico Ferraguto, Prof. Ericson Sávio Falabretti e Prof.^a Dr.^a Viviane de Castilho Moreira para examinar a dissertação do mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Ezequiel Barros Barbosa de Jesus**, ano de ingresso 2021, intitulada: A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL COMO POSSIBILIDADE DE UMA CONSCIÊNCIA INTERSUBJETIVA: LEIBNIZ, HUSSERL E O PROBLEMA DA COMUNICAÇÃO DAS MÔNADAS. Após apresentação e defesa da Dissertação, o mestrando foi **aprovado com distinção** pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca confere ao candidato o título de Mestre em Filosofia. A sessão encerrou-se às 15h55min. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Federico Ferraguto (PUCPR)



Membro Interno:

Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti (PUCPR) Participação vídeo conferência

Membro Externo:

Prof.^a Dr.^a Viviane de Castilho Moreira (UFPR) Participação vídeo conferência


Prof. Dr. Federico Ferraguto
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



Dedico esta dissertação ao meu amigo
Reinaldo de Viveiros Lucidio (“Rei Lucidio”).

AGRADECIMENTOS

A Deus, por tudo.

À minha amada Filosofia, por me possibilitar ver o mundo por “outros olhos”.

À minha querida mãe Luzia, por me incentivar e me inspirar a ser professor.

Ao meu pai Daniel, por me ensinar, com rigor, o valor do trabalho.

À minha amada esposa Tatiane, pelo carinho concedido, pelo apoio incondicional e por dividir comigo os últimos difíceis anos da minha vida.

Ao meu orientador Federico, por acreditar no meu trabalho, por ser minha referência na filosofia e por me ajudar a converter meus sonhos profissionais em realidade.

Aos meus avaliadores, Ericson Falabretti e Viviane Moreira, por me concederem a honra de tê-los como leitores de meu trabalho e por poder aprender com vossas críticas.

Aos meus amigos dos grupos de estudos *Grupo Fichte* e *Seminários de Filosofia Alemã*, por toda troca e por todo aprendizado durante estes dois anos de mestrado.

Aos meus amigos e amigas do PPGF da PUC-PR, por me acompanharem neste percurso acadêmico.

À Pontifícia Universidade Católica do Paraná, pelas bolsas concedidas.

Ora, viver sem filosofar
é ter os olhos fechados e nunca procurar
abri-los; e o prazer de ver todas as coisas
que a nossa vista descobre não é nada
comparado com a satisfação que advém
do conhecimento daquilo que se encontra
pela Filosofia.

(DESCARTES, 1997, p.16)

RESUMO

Na presente dissertação, objetiva-se analisar como a fenomenologia husserliana estabelece uma comunicação entre mônadas sem recorrer a um princípio que transcenda o próprio campo concreto das experiências intermonádicas. Para tanto, se compreende o sentido que Husserl atribui ao conceito de mônada, bem como sua importância para o tema da intersubjetividade. Tendo em vista a influência da filosofia moderna no tratamento à questão da intersubjetividade, se tem no primeiro capítulo uma análise de como a partir de Descartes e das *Meditationes de Prima Philosophia* é concebida uma “primeira modernidade”, onde a noção de subjetividade funda um tipo filosofia subjetivista que é marcada por um solipsismo em que toda relação com aquilo que é de natureza material e que é externo à consciência (o mundo e o outro), para que venha a ter valor de evidência, necessita de uma fundamentação de caráter metafísico-teológico (Deus). No segundo capítulo, discorre-se sobre uma “segunda modernidade”, cujas raízes estão em Leibniz. A partir da leitura do *Discours de Métaphysique* e da *Monadologie*, Leibniz é descrito como o filósofo responsável por desenvolver uma filosofia voltada ao indivíduo, onde a mônada aparece como princípio individual e independente que está na base estrutural da realidade. A partir de uma análise do estatuto da mônada, se compreende como uma mônada pode ser independente, ou seja, não ser afetada pelo externo, e, ainda assim, ter suas representações harmonicamente concordantes com as representações de outras mônadas. Nesse sentido, ao tratar do problema da comunicação das mônadas é visto em Leibniz uma fundamentação teológica que se desenvolve à luz da hipótese da harmonia pré-estabelecida por Deus. No terceiro capítulo, se tem uma análise das *Cartesianische Meditationen* de Husserl para identificar como o conceito leibniziano de mônada serviu à fenomenologia para afastar o problema do solipsismo. É demonstrado que o conceito de mônada entrega a Husserl a noção de um *ego* concreto, o que representa o ponto de abertura ao campo da intersubjetividade da consciência. Porém, ao retomar esse conceito, identifica-se que Husserl também precisou lidar também com o problema da comunicação das mônadas. Nesse sentido, a noção de entropatia é pressuposta como fundamento de uma comunicação harmônica que se desenvolve de modo imanente ao *ego*, sem a necessidade de recorrer a algum princípio de caráter metafísico-teológico. Isto posto, defende-se neste trabalho que em Husserl o ato da entropatia – o sentir a existência de um outro de si – fundamenta, torna válida e harmônica a comunicação entre mônadas que estão abertas ao campo da intersubjetividade e se encontram vinculadas por uma natureza comum.

Palavras-chave: Leibniz. Husserl. Mônada. Comunicação. Intersubjetividade.

ABSTRACT

In this dissertation, the aim is to analyze how husserlian phenomenology establishes a communication between monads without resorting to a principle that transcends the concrete field of intermonadic experiences. To this end, the meaning that Husserl attributes to the concept of monad is understood, as well as its importance for the theme of intersubjectivity. Taking into account the influence of modern philosophy in the treatment of the question of intersubjectivity, the first chapter analyzes how Descartes and the *Meditationes de Prima Philosophia* conceived a "first modernity" in which the notion of subjectivity founded a type of subjectivist philosophy marked by a solipsism in which every relation with what is of a material nature and that is external to consciousness (the world and the other), in order to have a value of evidence, needs a foundation of a metaphysical-theological character (God). The second chapter discusses a "second modernity" whose roots are in Leibniz. Based on the reading of the *Discours de Métaphysique* and the *Monadologie*, Leibniz is described as the philosopher responsible for developing a philosophy focused on the individual, where the monad appears as an individual and independent principle that is at the structural base of reality. From an analysis of the status of the monad, it is understood how a monad can be independent, that is, not affected by the external, and, even so, have its representations harmonically concordant with the representations of other monads. In this sense, when dealing with the problem of the communication of monads, it is seen in Leibniz a theological foundation that is developed in the light of the hypothesis of harmony pre-established by God. In the third chapter, one has an analysis of Husserl's *Cartesianische Meditationen* to identify how the leibnizian concept of monad served phenomenology to dispel the problem of solipsism. It is shown that the concept of monad gives Husserl the notion of a concrete ego, which represents the opening point to the field of the intersubjectivity of consciousness. However, when taking up this concept again, it is identified that Husserl also needed to deal with the problem of the monads' communication. In this sense, the notion of entropathy is presupposed as the foundation of a harmonic communication that develops immanently in the ego, without the need to resort to some metaphysical-theological principle. That said, this paper argues that in Husserl the act of entropathy - the feeling of the existence of another of oneself - is the foundation, makes valid and harmonic the communication between monads that are open to the field of intersubjectivity and are bound by a common nature.

Key-words: Leibniz. Husserl. Monad. Communication. Intersubjectivity.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Descartes

- DS* DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- MPP* DESCARTES, R. **Meditações sobre filosofia primeira**. São Paulo: IFCH-UNICAMP, 1999.
- RDI* DESCARTES, R. **Regras para a direção do espírito**. Lisboa: Edições 70, 1938.

Leibniz

- DM* LEIBNIZ, G. W. **Discurso de Metafísica**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- MN* LEIBNIZ, G. W. **Monadologia**. Lisboa: Edições Colibri, 2016a.
- PNG* LEIBNIZ, G. W. **Novo sistema da natureza e da comunicação das substâncias, bem como da união que há entre a alma e o corpo. Princípios da natureza e da graça fundados sobre a razão**. Trad. Nuno Ferro. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos (IEF), 2016b.
- QSI* LEIBNIZ, G. W. Quid sit idea. In: **Die philosophischen schriften, herausgegeben von Serhardt**. Berlin: Georg Olms Verlag, 1890.
- SN* LEIBNIZ, G. W. **Novo sistema da natureza e da comunicação das substâncias, bem como da união que há entre a alma e o corpo. Princípios da natureza e da graça fundados sobre a razão**. Trad. Nuno Ferro. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos (IEF), 2016b.
- TH* LEIBNIZ, G. W. **Ensaio de Teodiceia**: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

Husserl

- CM* HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas**: uma introdução à fenomenologia. São Paulo: Edipro, 2019.
- ZPI* HUSSERL, E. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- EF* HUSSERL, E. **Erste Philosophie** (1923/24). Erster Teil: theorie der phänomenologischen reduktion: kritische ideengeschichte. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956, 210.
- Ideen I* HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie**. Erstes Buch: allgemeine einföhrung in

die reine phänomenologie. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, [1913] 1976.

Ideen II HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie.** Zweites Buch: phänomenologische untersuchungen zur constitution. Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	A PRIMEIRA MODERNIDADE: UMA FILOSOFIA DO SUJEITO.....	18
2.1	DESCARTES E A NOÇÃO DE SUJEITO.....	21
2.1.1	A questão do método e a dúvida metódica	23
2.1.2	Intuição intelectual e o conhecimento dedutivo na terceira regra das <i>RDI</i>	26
2.1.3	O advento do <i>ego</i> cartesiano	28
2.1.4	O sujeito enquanto mente (<i>Res cogitans</i>)	32
2.1.5	O sujeito enquanto corpo (<i>Res extensa</i>)	33
2.2	DA EVIDÊNCIA DO <i>EGO</i> À NECESSIDADE DA EXISTÊNCIA DE DEUS	36
2.3	O PROBLEMA DO SOLIPSISMO E O FUNDAMENTO TEOLÓGICO DA EXISTÊNCIA DO OUTRO	41
2.4	A INTERPRETAÇÃO CRÍTICA DE HUSSERL AOS PROBLEMAS ORIUNDOS DA EGOLOGIA CARTESIANA	47
3	A SEGUNDA MODERNIDADE: UMA FILOSOFIA DO INDIVÍDUO.....	51
3.1	A SUBSTÂNCIA INDIVIDUAL NO <i>DM</i>	53
3.2	TRANSIÇÃO TERMINOLÓGICA: A POLÊMICA EM TORNO DA SUBSTÂNCIA INDIVIDUAL E DA MÔNADA	59
3.3	O ESTATUTO DA MÔNADA LEIBNIZIANA: DO INDIVÍDUO À COMUNIDADE 63	
3.3.1	Mônada e corpo.....	66
3.3.2	As ações das mônadas: percepção e apercepção	68
3.3.3	A doutrina da identidade dos indiscerníveis	71
3.3.4	A comunidade e o campo problemático em que o outro está situado	74
3.4	TEMATIZAÇÃO DO PROBLEMA DA COMUNICAÇÃO DAS MÔNADAS.....	76
3.4.1	Comunicação e expressão.....	77
3.4.2	A mônada como unidade encerrada em si mesma: gênese do problema da comunicação das mônadas.....	79
3.5	DEUS ENQUANTO FUNDAMENTO DA COMUNICAÇÃO INTERMONADOLÓGICA: CAUSALIDADE VERTICAL	84
4	HUSSERL E O PROBLEMA DA COMUNICAÇÃO DAS MÔNADAS.....	91
4.1	A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL E A FUNDAMENTAÇÃO DE UMA EGOLOGIA DA ALTERIDADE	92

4.2	A CONSTITUIÇÃO DO EU TRANSCENDENTAL.....	95
4.2.1	A intencionalidade da consciência: o <i>cogito</i> e o <i>cogitatum</i>	97
4.2.2	A autoconstituição do <i>ego</i> : o <i>cogito</i> fluente	101
4.2.3	A dimensão monadológica do <i>ego</i> : recepção e contribuições da filosofia leibniziana	104
4.3	ABERTURA AO CAMPO DA INTERSUBJETIVIDADE: <i>EGO</i> E <i>ALTER-EGO</i> ..	108
4.3.1	O corpo	109
4.3.2	O emparelhamento (<i>Paarung</i>) originário	112
4.3.3	Os modos de ocorrência: o “aqui” e o “ali”	113
4.4	<i>EINFÜHLUNG</i> : NOVA FUNDAMENTAÇÃO DA COMUNICAÇÃO INTERMONADOLÓGICA	114
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
	REFERÊNCIAS	123

1 INTRODUÇÃO

A modernidade foi intrinsecamente definida pelo modo como o sujeito nela foi concebido na condição de princípio da filosofia, constituído essencialmente enquanto fonte de suas representações e de seus atos e como fundamento da compreensão da realidade (RENAUT, 1998, p. 10).

Este sujeito constituído enquanto princípio da filosofia, no entanto, não surgiu de modo abrupto. Suas raízes remontam ao movimento de caráter humanista que configurou o desenvolvimento intelectual da Europa Ocidental, que em meados dos séculos XV representou a busca pelo renascimento do homem, o que demarcou o processo lento e gradual de transição da Idade Medieval para a Idade Moderna¹ e que culminou, posteriormente, numa filosofia da subjetividade. Frente a isso, Copenhaver e Schmitt (1992, p. 21) argumentam que o humanismo característico no que ficou conhecido por Renascimento (*Rinascita*)² - inspirado pelos saberes da antiguidade clássica – foi responsável por fazer ocupar o homem uma posição de centralidade em uma ampla e multifacetada discussão que esteve presente, sobretudo, no centro do debate filosófico. Neste contexto, a insurreição contra o modelo teocêntrico precedente somada à exigência por autonomia inscreveu o conjunto da trajetória até a chegada da modernidade (RENAUT, 1998, p. 14).

Segundo Woortmann (1997, p. 104), esta insurreição esteve fundamentada pela dúvida, que de Montaigne a Descartes demarcou uma verdadeira época das audácias, onde o homem não tinha mais o que o direcionava, e assim vivia gradativamente uma verdadeira revolução, passando a ser para si o próprio norte de suas investigações. Com isso, abalou-se a perspectiva medieval que encontrava em Deus, de modo prevalente, o princípio primordial e a

¹ Filosofia moderna é um termo de tratamento utilizado, neste trabalho, de modo distintivo da noção histórica “Idade Moderna”. Por Idade Moderna compreende-se um período histórico em que o início se deu em 1453, com a tomada de Constantinopla pelos turcos, e se findou com 1789, com a Revolução Francesa. Filosofia moderna, por outro lado, se refere, aqui, a um certo modelo de filosofia que aflora na modernidade, com Descartes, ainda que suas raízes (racionais) estão presentes nos filósofos gregos (PALÁCIO, 1997) e/ou nos medievais (LAFONT, 2000), não tendo, portanto, uma data precisa de início e fim, assim como ocorreu com a periodização história da Idade Moderna. Para uma leitura sobre a periodização da filosofia moderna, cf. LIMA VAZ, 1986.

² *Rinascita* (Renascimento) – assim como posteriormente também aconteceria com movimento Iluminista (século XVIII) – foi um movimento filosófico caracterizado ainda em sua atualidade e em seu desenvolvimento, onde filósofos e intelectuais da época já se auto identificavam como ressuscitadores do espírito da antiguidade (CASSIRER, 1992). Giorgio Vasari em sua obra *Vida dos mais excelentes pintores, escultores, e arquitetos*, fortemente influenciado pela obra *Vida e doutrina dos mais ilustres filósofos*, de Diógenes Laércio, seria o primeiro a buscar representar o espírito da época por meio do termo *Rinascita*.

fonte de explicação de toda a realidade³. O homem, então, passou a ocupar essa posição de centralidade; foi ele constituído enquanto fundamento da filosofia.

Com o advento da modernidade, o homem colocou a si mesmo como princípio do filosofar. Mas o que significa afirmar que o homem se autodeterminou enquanto o fundamento da filosofia? De acordo com Silva (2005, p. 11), “significa não apenas dizer que para haver conhecimento é preciso um sujeito que conheça, coisa que ninguém jamais duvidou, mas significa principalmente que o sujeito é polo irradiador de certeza e que é a partir do que se encontra no sujeito que se constituiu o conhecimento verdadeiro”.

O homem passou a ser o solo firme pelo qual o conhecimento verdadeiro pode ser erigido. Contudo, Silva adverte que isso não significa que cada homem particular detinha para si mesmo o critério de validade da verdade e do conhecimento; não significou, de modo algum, uma recaída em um relativismo de caráter cético. O que há nesse contexto em específico é o surgimento de um subjetivismo que assinalou o primado da subjetividade, onde o sujeito configurou-se como princípio necessário, precedente e fundante do conhecimento (SILVA, 2005, p. 12).

Reivindicação por autonomia, insurreição e autodeterminação são aspectos gerais que podem ser traçados para identificar a modernidade, seja em sua gênese ou em seu desenvolvimento. Em 1995, Renaut problematizou em *L’individu* se estes aspectos da modernidade - destacados nas leituras de Copenhaver e Schmitt (1992), Woortmann (1997) e Silva (2005) – foram suficientes para homogeneizar toda a filosofia moderna, constituindo-a propriamente como uma filosofia da subjetividade. Entendendo que há uma complexidade intrínseca à questão vigente e que essa merece um estudo maior, Renaut defende que há duas formas principais de homogeneizar a modernidade e não apenas uma: primeiro, em uma filosofia da subjetividade, depois, em filosofia da individualidade (RENAUT, 1998, p. 14).

A filosofia do sujeito precede a filosofia do indivíduo. A “primeira modernidade”, na concepção renautiana, consiste em uma determinação subjetiva que precede qualquer outro

³ Se outrora a revelação divina se mostrava como condição necessária para o caminho do verdadeiro conhecimento, nesse contexto esse caminho se encontrava bifurcado entre Deus e a fé (*fides*), de um lado, e o homem e a razão (*ratio*), de outro. No entanto, isso não implicou em uma cisão completa entre o âmbito teológico e o filosófico, pois a teologia ainda foi um fenômeno presente em grande parte dos sistemas filosóficos erigidos na modernidade. Ao analisar o aporte axiológico da razão entre os filósofos medievais e o seu emprego no tangente aos dogmas teológicos, Gilson (1965, p. 491, tradução nossa) afirma que “quando uma conclusão filosófica contradizia um dogma (teológico), então estavam os filósofos ante um sinal inquestionável de que tal conclusão era falsa, assim a razão, devidamente advertida, deveria criticar-se a si mesma e retomar o ponto onde o erro se produziu”. Para uma leitura acerca do “tribunal epistemológico” imposto pela igreja, cf. MANOEL, 2011, p. 80.

modo de determinação, e, nesse sentido, a primeira modernidade pode ser representada pela subjetividade enquanto horizonte da substancialidade.

Em sua obra *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*, Renaut desenvolve melhor esta visão de uma filosofia moderna voltada ao sujeito. Orientado pela leitura heideggeriana⁴, Renaut argumenta que a modernidade representou um solo conceitual onde a humanidade colocou-se no mundo de modo a fornecer o fundamento para seus atos e representações, determinando a história, nessa época, pela imagem característica da subjetividade (RENAUT, 1997, p. 3).

Subjetividade, neste contexto, representa a capacidade fundacional que define o sujeito (o homem) como realidade subjacente da qual tudo mais depende. Nesse sentido, tanto Silva (2005) quanto Renaut (1997) apresentam considerações semelhantes. No entanto, Renaut tem um traço distintivo que é primordial: a subjetividade é uma determinação que pode ser empregada de modo enfático à “primeira modernidade”, mas não em absoluto a toda história da filosofia moderna.

Em *Nietzsche*, Heidegger desenvolve um argumento que se torna caro para a bifurcação da modernidade (subjetividade e individualidade) realizada por Renaut. Em seu texto, Heidegger afirma que na história da metafísica moderna “o homem enquanto centro e medida procurará colocar a si mesmo a cada vez por toda parte na posição de domínio” (HEIDEGGER, 2007, p. 108). Concordando e fundamentando-se na visão heideggeriana, Renaut reproduz algo que aqui já se faz claro: a modernidade (a primeira) formula-se como paradigma da subjetividade, onde todas suas faces denotam as consequências (*Folgen*) do advento do ser humano na posição de sujeito.

O paradigma moderno da subjetividade encontrou em Descartes seu expoente máximo. Na filosofia cartesiana, o sujeito constituído como *cogito* e representado pela categoria do *ego* demonstrou-se ser o princípio evidente e necessário a um projeto rigoroso de determinação dos fundamentos de uma filosofia primeira.

Posteriormente, esse projeto cartesiano serviu de guia para que Husserl pudesse vir a desenvolver sua fenomenologia, que pode ser entendida como projeto de reforma da filosofia rumo a uma ciência baseada na fundamentação absoluta. Nesta esteira, a fenomenologia então surgiu como teoria transcendental que visa instituir a partir de um princípio apodítico as possibilidades do conhecimento, assim tendo por objetivo não apenas a explicitação do

⁴ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 104-108.

conhecimento obtido, mas também uma crítica aos princípios que fundamentam sua possibilidade.

Husserl retoma a questão da subjetividade como fio condutor à busca de um princípio apodítico. Desse modo, o *ego* ocupa novamente a posição de princípio fundamental da filosofia, porém, o *ego* da fenomenologia husserliana não é mais apenas expressão de um *cogito*. É um *ego* que se revela a partir da vida de sua consciência intencional.

Desse novo modo de entender a subjetividade (consciência subjetiva), a fenomenologia husserliana desenvolveu uma nova egologia. No entanto, a consequência de um projeto que teve como ponto de partida o subjetivismo moderno não poderia ser outro senão o retorno ao problema do solipsismo. Disso resultou o esforço da fenomenologia transcendental em efetivar-se como teoria transcendental da intersubjetividade.

No emprego da tarefa de análise das possibilidades de uma consciência intersubjetiva, a fenomenologia migrou então da primeira para a segunda modernidade, buscando em Leibniz e no conceito de *mônada* o fio condutor para se pensar um *ego* constituído em sentido comunitário. Todavia, ao recepcionar o conceito leibniziano de *mônada*, Husserl foi capaz de lidar com o solipsismo, mas teve de enfrentar um outro problema: a questão da comunicação das *mônadas*.

Nesse sentido, o presente trabalho tem por objetivo analisar como a fenomenologia transcendental de Husserl desenvolve o problema leibniziano da comunicação das *mônadas*, porém, sem recorrer a um princípio de caráter teológico que dê margem para a instauração de uma metafísica degenerada. Esse objetivo central encontra-se condicionado a um outro precedente: desenvolver uma chave de leitura onde a fenomenologia transcendental aparece como fundamento teórico para se pensar uma filosofia aberta ao campo da intersubjetividade, assim rompendo, como bem observa Sokolowski (2002), com um tipo de subjetivismo tipicamente moderno onde o *ego* representaria um princípio encerrado em si mesmo.

Para tanto, as análises deste trabalho se concentram especificamente na leitura das *CM*. Como bem se sabe, essa obra tem pelo seu conteúdo de tratamento uma dívida profunda para com Descartes, porém, tem como pano de fundo uma dívida não menos importante para com Leibniz. Portanto, decide-se por realizar uma abordagem específica de Descartes e Leibniz, respectivamente, antes de adentrar no pensamento de Husserl.

Em relação à estrutura dos capítulos deste trabalho, foi determinante a divisão que Renaut propõe da filosofia moderna em “primeira” e “segunda” modernidade. Do ponto de vista metodológico, a proposta de trabalhar com a filosofia cartesiana e, depois, com a

filosofia leibniziana possibilitará tematizar o problema do encerramento do *ego* enquanto problema a ser superado pela fenomenologia.

No primeiro capítulo, é realizada uma análise da “primeira modernidade”, buscando identificar Descartes como o precursor desta fase inicial do pensamento moderno. Nesse contexto, será demonstrado como o sujeito foi constituído em Descartes enquanto princípio da filosofia, por isso, refere-se à “primeira modernidade” como sendo uma “filosofia do sujeito”. Em seguida, ao apresentar a distinção cartesiana entre *Res cogitans* e *Res extensa* será possível compreender como a prevalência epistemológica do *cogito* em relação ao corpo, bem como a evidência do *ego* trouxeram à tona a questão do solipsismo. Em uma linha interpretativa concordante a de Fonseca (2013), McCracken (1998) e Renaut (1998), argumenta-se que os desenvolvimentos da egologia cartesiana trouxeram dificuldades para se pensar uma filosofia da intersubjetividade ou da alteridade a partir de Descartes.

No segundo capítulo, se concentra uma investigação da “segunda modernidade”, buscando identificar Leibniz como o responsável pela instauração de um novo paradigma, a saber, uma “filosofia do indivíduo”. Para tanto, o trabalho buscará aproximar o conceito de substância individual (*DS*) do conceito de mônada (*MN*), por um lado, se distanciando da interpretação de Fichant (2002) e Cardoso (2016), que rejeitam a ideia de que o sentido da mônada leibniziana reúne em si o sentido expresso pela substância individual, e por outro, se baseando na leitura do §8 da *MN* e do §9 do *DM*, assim se aproximando de leituras como a de Renaut (1997, 1998), Serres (1968), Heidegger (1996), Jalabert (1947) e Couturat (1902), que defendem haver um sentido comum entre substância individual e mônada. Isto feito, será possível então adentrar no tema do estatuto da mônada, buscando averiguar como ocorre em Leibniz a passagem do indivíduo (mônada) à comunidade. Em seguida, o § 7 da *MN* e a definição da mônada enquanto unidade encerrada em si mesma será o ponto de partida para se pensar o problema da comunicação das mônadas dentro de uma comunidade onde cada unidade existe de modo individual e independente.

No terceiro capítulo, será realizada uma análise da fenomenologia transcendental em sentido de síntese daquilo que foi abordado durante o estudo das “duas modernidades”. Do ponto de vista metodológico, a proposta de trabalhar, de início, com a filosofia cartesiana e, em seguida, com a filosofia leibniziana possibilitará tematizar nesta terceira etapa como Husserl recepciona nas *CM* os conceitos empregados por Descartes e Leibniz.

Sendo assim, no terceiro capítulo inicialmente será realizada uma apresentação do processo constitutivo do *ego* transcendental com ênfase à questão da alteridade da consciência. Será demonstrado como Husserl parte de Descartes ao encontro do *ego*

transcendental como princípio apodítico capaz de fundamentar uma ciência autêntica. Após isso, argumenta-se que em virtude da ameaça de constituição de um *ego* meramente psíquico (solipsista) Husserl recorre ao conceito leibniziano de mônada no §33 das *MC* para representar o *ego* tomado em sua plena concretude. Em seguida, será feita uma análise da experiência do estranho enquanto experiência intersubjetiva, onde a noção husserliana de corpo será crucial para a reflexão sobre uma intersubjetividade que se revela no emparelhamento originário (na associação entre *ego* próprio e *ego* alheio) e no relacionamento espaço-temporal que o *ego* monádico mantém com o outro de si (*alter-ego*). Ao fim, será realizada uma análise do problema da comunicação das mônadas em Husserl. Nesse sentido, o conceito de entropatia (*Einführung*) surgirá como princípio fundamental para se pensar uma nova forma de conceber a comunicação intermonadológica, uma forma que não depende de um princípio transcendente à consciência, pois pressupõe que a comunicação seja estabelecida na própria dinâmica de vivências intersubjetivas entre mônadas semelhantes que são partícipes essencialmente de uma mesma comunidade.

Uma vez percorrido por todo esse itinerário, acredita-se que ao fim será possível desenvolver uma alternativa à seguinte pergunta: se a mônada serve como princípio de abertura do *ego* ao campo da intersubjetividade, como pode haver uma comunicação harmônica entre aquilo que é representado pelo *ego* monádico e aquilo que é representado por uma mônada alheia?

2 A PRIMEIRA MODERNIDADE: UMA FILOSOFIA DO SUJEITO

No início do século XX quando Husserl apresenta de modo mais sistemático sua fenomenologia⁵, ele a desenvolve como um caminho para compreender aquilo que está na base do conhecimento humano, bem como para explicar os modos de ocorrência dos fenômenos do mundo (ALES BELLO, p. 18, 2006).

Em sua reflexão sobre os modos de ocorrência destes fenômenos (as coisas), Husserl entende que, para que eles sejam manifestados ou compreendidos, é antes necessário haver uma consciência para a qual eles apareçam, ou seja, é imperativo que haja um sujeito que percebe o modo de ocorrência das coisas. Segundo Ales Bello (p. 19, 2006), o valor desta atividade perceptiva, no entanto, não consiste somente no ato da percepção, mas também na compreensão do sentido daquilo que se apresenta à consciência subjetiva: a essência daquilo que é percebido.

A essência - ou também o sentido das coisas - aparece, neste contexto, vinculada necessariamente à consciência. Na interpretação de Thomé (p. 524, 2019), o sentido das coisas e seu modo de ocorrência dependem da relação entre fenômeno e consciência, ou seja, dependem da intencionalidade da consciência. Pelo contrário, todo sentido do fenômeno percebido é constituído na e por uma realização (*Leistung*) da consciência⁶. Isto significa que a consciência é aquele elemento que está na base do conhecimento, e nenhum modo de ocorrência do fenômeno, seu sentido mais primordial, pode ser fora dela mesma. Em Husserl, isso aparece de modo explícito quando ele afirma: “tudo o que é para mim, é-o graças à minha consciência cognoscente: é para mim o experienciado do meu experienciar, o pensado do meu pensar, o teorizado do meu teorizar, o intelectualmente visto do meu ver intelectual (*Einsehens*)” (HUSSERL, p. 104, 2019).

Tendo isso em vista, observa-se que à medida em que a consciência subjetiva é tomada como um fundamento para o conhecimento, a pergunta pelo sentido das coisas cede espaço para a pergunta pelo que é o sujeito e como ele está constituído enquanto princípio fundamental que atribui e que possui para si mesmo um sentido próprio (ALES BELLO, p. 26, 2006). Uma vez ocorrida essa virada de problemática, o desafio de Husserl – aquele que concretiza sua fase mais madura – passou a ser a busca pela constituição do sentido desse

⁵ Diga-se aqui do ano de 1901, ano em que Husserl publica suas Investigações lógicas, obra que expõe publicamente o empreendimento da fenomenologia husserliana.

⁶ O valor da consciência na atribuição de sentido das coisas é o fato que coloca a fenomenologia husserliana na corrente do idealismo. Para um aprofundamento à questão do idealismo em Husserl, cf. INGARDEN, 1975.

sujeito tomado enquanto princípio e fundamento do saber. Mas para lidar com esse desafio, o filósofo recorre à filosofia moderna.

Nas *CM*, a herança da modernidade no pensamento husserliano aparece de modo explícito pela influência direta que o fenomenólogo sofreu tanto de Descartes quanto de Leibniz. Na introdução de seu texto, ele atribui a Descartes e às *MPP* o solo metodológico-conceitual que serviu de base para fenomenologia se transformar em uma nova egologia⁷ (p. 31, 2019). Ainda reconhece a importância capital de Descartes em dois sentidos: primeiro, pelo fato de ser Descartes o expoente moderno responsável por direcionar a filosofia ao horizonte da subjetividade, do *ego*, e, em um segundo sentido, por ser ele aquele que elevou o sujeito à qualidade de princípio para uma filosofia primeira.

Para Husserl, o conteúdo das *MPP* representou um verdadeiro retorno ao sujeito que filosofa, e o resultado da atividade introspectiva realizada nas *MPP*, mediada pela dúvida sobre o mundo e as coisas que nele existem, elucidou o “*ego* das puras *cogitationes*” (HUSSERL, 2019, p. 32). Em sua leitura crítica, ele afirma que o rigor metodológico de Descartes com vistas à busca por uma certeza imediata (*Gewissen*) teve por objetivo, tendo sido excluído tudo que não suportasse o rigor da dúvida, obter um princípio subsistente e absolutamente evidente (HUSSERL, p. 33, 2019). O sujeito que medita, na qualidade de coisa pensante (*Res cogitans*), demonstrou-se ser este princípio subsistente, sobretudo porque seu existir se manteve de modo absolutamente indubitável.

Foi esta determinação do *ego* enquanto princípio da filosofia que levou Husserl (p. 33, 2019) a afirmar que “as Meditações fizeram época na filosofia em sentido totalmente único, a saber, exatamente por seu retorno ao *ego cogito* puro”. Para ele, o “*ego cogito* puro” de Descartes representou para sua época (o século XVII) o primado da subjetividade moderna, porém, essa mesma subjetividade teria encontrado seus limites quando se tornou necessário pensar não só a evidência do *ego* puro, mas também a evidência de tudo aquilo que é externo a ele (o mundo e o outro).

Se Husserl parte de Descartes para edificar seu próprio projeto filosófico, como é possível observar quando ele afirma publicamente: “realizamos, seguindo Descartes, a grande inversão (*Umwendung*), a qual, se consumada da maneira correta, leva à subjetividade transcendental: a virada para o *ego cogito* como o solo de juízo apoditicamente certo e último” (HUSSERL, p. 47, 2019), ele também parece se distanciar da filosofia cartesiana

⁷ Husserl mesmo reconhece que a fenomenologia transcendental é quase um neocartesianismo, isto porque a fenomenologia husserliana está próxima de Descartes em sentido metodológico, mas distante no que diz respeito ao seu teor doutrinário e teológico.

quando reconhece ser necessário evitar todos os problemas que levaram Descartes a uma metafísica ingênua. Diz assim o filósofo:

Gostaríamos agora de percorrer conjuntamente esse caminho, gostaríamos, como filósofos radicalmente iniciantes, levar cartesianamente a cabo meditações – naturalmente em atenção crítica a mais elevada e prontos para toda e qualquer transfiguração das antigas [meditações] cartesianas. Os desvios sedutores nos quais Descartes e os tempos seguintes caíram, precisamos por meio disto esclarecê-los e evitá-los (HUSSERL, 2019, p. 35).

Uma das questões que acima aparece a título de um desvio sedutor no qual caiu Descartes consiste naquele limite pontuado anteriormente: o fato de que na determinação do *ego* cartesiano o existir do mundo teve apenas pretensão de ser (*Seinsanspruch*), mas não evidência em si mesma, e esta falta de certeza da existência do mundo teria colocado juntamente em questionamento a existência de outros “eus”.

Isto posto, Husserl reconhece que a filosofia cartesiana se encontra frente à ameaça de um solipsismo onde a realidade daquilo que é externo ao *cogito* tem sua existência concreta ameaçada. Por isso, o mundo, as coisas e toda relação de alteridade aparecem em um sentido bastante problemático, sobretudo porque o *ego* cartesiano está constituído de modo a transcender tudo aquilo que é de natureza material. Como consequência, não há uma realidade concreta deste *ego* que seja posta no mesmo plano de evidência que a realidade psicológica que emerge do *cogito*. Husserl ainda demonstra incômodo com a saída teológica que Descartes entrega aos dois problemas que surgem de sua filosofia: (1) a alteridade do *ego*⁸; (2) a imanência ou concretude do *ego*.

Em relação ao primeiro problema, a fenomenologia husserliana se esforça para ir além dos limites da egologia cartesiana e, com isso, criar uma ponte entre o *ego* e o outro; em estabelecer uma abertura da consciência subjetiva à intersubjetividade. Para tanto, Husserl pensa a consciência a partir de uma estrutura universal. Ele reconhece haver um ato específico da consciência (um *Einfühlung*) que permite ao sujeito sentir que está frente a um outro de si, um outro sujeito que partilha de uma mesma estrutura psíquica, sendo assim possível ao *ego* sentir a presença daquele que lhe é semelhante: um *alter-ego* (ALES BELLO, p. 62-63, 2006).

⁸ Diga-se aqui, também essa alteridade em sentido de uma intersubjetividade, ou seja, teoria do relacionamento da consciência subjetiva com outras de si.

Em relação ao segundo problema, para Husserl (2019, p. 54), seria necessário demonstrar que este *ego* puro que emerge do *cogito* existe também de modo concreto. Que suas vivências ocorrem em um mundo comum que serve de pano de fundo para se pensar toda alteridade da consciência. Nesta determinação do *ego* concreto, Husserl busca superar o *ego* meramente psicológico e, desta forma, romper com o subjetivismo cartesiano.

É pela necessidade de romper com este subjetivismo que Husserl é levado a Leibniz. A filosofia de Leibniz aparece para a fenomenologia como um caminho para pensar o sujeito a partir de uma nova ótica: enquanto um indivíduo concreto partícipe de uma comunidade de seres semelhantes. No § 33 das *CM*, a recepção da filosofia leibniziana aparece de modo explícito quando Husserl afirma ser necessário recorrer ao conceito de *mônada* para determinar o *ego* tomado em sua plena concretude. No decurso de sua obra (em especial na quinta parte), a *mônada* torna-se, então, o elemento primordial pelo qual é possível pensar um *ego* imanente, e, em seguida, uma consciência intersubjetiva (HUSSERL, 2019, p. 91).

Visto isto, cabe agora percorrer de modo mais amplo estes dois momentos da filosofia moderna que tanto determinaram o desenvolvimento da fenomenologia husserliana. Começar-se-á por uma análise do subjetivismo de Descartes, buscando uma descrição de seus para que seja possível responder às seguintes perguntas: na “primeira modernidade”, como se chega ao posicionamento enfático do sujeito? E estando posicionado na qualidade de princípio, como o outro se insere neste contexto de uma filosofia que nasce demasiado subjetivista?

2.1 DESCARTES E A NOÇÃO DE SUJEITO

O elemento subjetivo da filosofia moderna emerge do pensamento cartesiano. Ainda que leitores como Butterfield (1959, p. 95) e Japiassu (2007, p. 102),⁹ que, com um olhar direcionado especificamente ao *DS*, compreendam que a questão do método ocupa uma posição central no pensamento cartesiano - sobretudo no que diz respeito as suas

⁹ A posição de Butterfield e Japiassu em relação ao método cartesiano consiste, sobretudo, no peso que estes receptores da filosofia de Descartes atribuem ao *DS*. No caso de Japiassu, por exemplo, isto está explicitado em *Como nasceu a ciência moderna* quando ele afirma que o grande mérito de Descartes foi “transformar seu grandioso edifício filosófico num sistema fundado na Razão e excluindo definitivamente todo recurso aos ocultismos e vitalismos e suscetível de harmonizar de outro modo ciência, filosofia e religião. Por isso, forneceu um quadro coerente, harmonioso e completo do mundo. O homem entregue a si mesmo não é mais este ser perdido [...] deverá recusar a autoridade dos Antigos e encontrar seu caminho com suas próprias forças, vale dizer, dominar o discurso e atingir a verdade nas ciências graças a este verdadeiro ‘guia dos perdidos’ dos novos tempos que é o método, repousando na intuição racional” (JAPIASSU, 2007, p. 102).

contribuições à filosofia posterior -, defender-se-á aqui uma visão mais ampla, onde tão importante quanto a questão do método está a determinação do ser enquanto sujeito¹⁰.

Parece haver um certo consenso de que o caráter subjetivo da filosofia moderna teve com Descartes um começo decisivo¹¹. Esse começo, nas palavras de Heidegger (2007, p. 108), formulou-se como “fundamento metafísico da liberação do homem para o cerne da nova liberdade como a autolegislação segura de si mesma”.

Em *Considerações sobre Descartes*, Koyré (1992, p. 10) argumenta que as contribuições da filosofia cartesiana não estão restritas apenas ao começo da modernidade, uma vez que foram influentes para todo o curso desse período e ecoam ainda na filosofia contemporânea¹². Em virtude dessa influência – que será determinante tanto a Leibniz quanto a Husserl – iniciar com Descartes uma análise do problema da consciência e da alteridade é um imperativo diante da exigência de uma delimitação da gênese deste campo problemático¹³.

¹⁰ O método é ferramenta útil para a boa condução da razão, uma vez que o uso da razão - potência de julgamento e discernimento entre verdadeiro e falso – segundo Descartes (2008, p. 15), é naturalmente igual em todos os homens. Diante disso, a sugestão cartesiana de um método para o bom discernimento versou sobre a necessidade de alcançar o conhecimento em seu máximo grau de verdade. No entanto, dever-se-á atentar ao fato de que o método, em Descartes, não é estabelecido como um imperativo, isto é, um ordenamento universal a todo ser racional que deseje alcançar a verdade. O objetivo de Descartes em seu *DS* não teve a pretensão de criar um método e impô-lo. Observa-se isso quanto o filósofo afirma que: “[...] ficarei contente em mostrar neste discurso quais são os caminhos que segui e nele representar a minha vida como um quadro, para que cada qual possa julgá-la e, aprendendo do rumor público as opiniões que dela terão, tenha um novo meio de me instruir que acrescentarei aqueles que costumo valer-me. Assim, a minha intenção não é a de ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir a sua razão, mas apenas mostrar de que modo procurei conduzir a minha” (DESCARTES, 2008, p. 16). Tendo isso em vista, é possível notar que a determinação do ser enquanto sujeito (*ego*), se não possui um valor maior do que a questão do método, no mínimo representa o mesmo valor de importância para o sistema filosófico de Descartes, bem como em suas contribuições para a posteridade.

¹¹ Um posicionamento que caminha nesta mesma direção também é possível de ser encontrado em Crombie (2007); Heidegger (2007); Renaut (1997;1998); Tomatis (2003); Koyré (1992).

¹² A posição de Koyré sobre Descartes tem dois pontos bastante importantes. Primeiro, Koyré defende que em Descartes toda ciência carece de uma metafísica, ou seja, toda ciência carece de uma fundamentação ontológica, o que nas *MPP* ocorre mediante a determinação do *ego* e de Deus. Em seguida, Koyré argumenta que a filosofia contemporânea tem uma dívida profunda para com Descartes. No que tange a esse segundo ponto, afirma assim Koyré (1992, p. 10): “Há três séculos que somos todos, direta ou indiretamente, alimentados pelo pensamento cartesiano, pois que há três séculos, justamente, todo o pensamento europeu e todo o pensamento filosófico se orientam e se determinam com referências a Descartes... uma das mais profundas revoluções intelectuais e mesmo espirituais que a humanidade já conheceu, conquista decisiva do espírito por si só, vitória decisiva no árduo caminho que leva o homem à libertação espiritual, à liberdade da razão e da verdade”.

¹³ A autonomia do *ego* e seu posicionamento enquanto princípio da filosofia parece ser uma daquelas contribuições da qual fala Koyré quando ele afirma que Descartes influencia tantos os filósofos modernos, como é o caso de Leibniz, como os contemporâneos, no caso de Husserl. Em Leibniz, a autonomia que emerge do *ego* cartesiano aparece reformulada pela independência do indivíduo (da *mônada*) em relação a tudo aquilo que lhe é externo. No entanto, seja a autonomia do *ego* ou a independência da *mônada*, quando estes princípios estão submetidos ao campo da alteridade, então surgem problemas que ambos os filósofos recorrem à teologia para resolvê-los. Em Descartes, o problema aparece a título de um solipsismo, onde toda realidade concreta está minada pela dúvida. Em Leibniz, fala-se da dificuldade de estabelecer uma comunicação entre *mônadas* que existem como princípios individuais e independentes. A questão é que Deus, nos dois casos, aparece como uma muleta de sustentação e uma alternativa de saída às aporias. Quando Husserl retoma Descartes e, posteriormente, Leibniz, este é o campo problemático em que a fenomenologia se insere: pensar o *ego* e a alteridade para além

Entre as contribuições de Descartes destacadas por Koyré está aquela que é definida pelo posicionamento enfático do sujeito enquanto princípio da filosofia, a qual encontra-se nas *MPP* a subjetividade do ser, onde a realidade aparece constituída e determinada pela clareza da certeza de uma consciência que se auto constitui de modo evidente.

A gênese da determinação do ser enquanto sujeito esteve condicionada à intenção de uma sólida fundamentação da filosofia e das ciências modernas, onde frente à necessidade de fundamentação do saber (Sagesse), Descartes adotou para si uma postura crítica, submetendo ao exame da dúvida todos aqueles princípios mal assegurados que foram antes tomados como certos sem antes ter passado pelo crivo da dúvida, assim retomando em suas *MPP* uma postura que pode ser encontrada quatro anos antes já no *DS* (1637).

No que tange a irrupção do sujeito no pensamento cartesiano, a dúvida enquanto ferramenta de desvelamento não foi empregada arbitrariamente; seu uso possui uma função específica: viabilizar a manifestação de um princípio que, demonstrado de modo claro e evidente à mente humana, possa se efetivar enquanto fundamento do saber científico. Neste sentido, ao interpretar a proposta cartesiana de fundamentação do saber científico, Alquié argumenta que Descartes almeja, sim, buscar um princípio para a ciência, porém, também compreende que foi preciso Descartes “sair da ciência para a considerar a partir de fora, atingindo uma reflexão propriamente metafísica” (ALQUIÉ, 1986, 72).

É esta reflexão metafísica a qual cita Alquié que está orientada à fundamentação da ciência. Nesta fundamentação, Descartes - o precursor desta tarefa na “primeira modernidade” - elencou critérios para que um conhecimento certo possa ser dito como verdadeiro. Estes critérios, por sua vez, são fundamentais no entendimento da tematização da constituição do *ego* e na viabilização de uma problematização crítica da questão da intersubjetividade na filosofia cartesiana.

2.1.1 A questão do método e a dúvida metódica

deste campo teológico. Por um lado, a fenomenologia husserliana precisa lidar com o posicionamento do *ego* enquanto princípio, mas afastando-se da ameaça de reduzir a realidade concreta ao âmbito psíquico, isto é, a fenomenologia precisa transpor o campo subjetivo do *ego* e criar possibilidades para uma intersubjetividade. Por outro lado, ao encontrar em Leibniz e nas mônadas a base para esta abertura ao campo da intersubjetividade, Husserl cria condições para se pensar a dimensão concreta do *ego* e a alteridade de uma consciência que se efetiva na comunidade de outros “eus” (mônadas), porém, ele ainda precisa lidar com o problema da comunicação intermonadológica (desafio que aparece como herança da filosofia leibniziana).

Tratar do problema da subjetividade em Descartes é uma tarefa que exige uma atenção anterior para com a questão do método, uma vez que o sujeito cartesiano se apresenta como produto de um processo reflexivo metodologicamente orientado.

Tomando por pressuposto o que bem identifica Borges (2016, p. 1), que “entre os principais objetivos da metafísica cartesiana está o de estabelecer as bases para o conhecimento seguro, certo e verdadeiro”, o método surge em Descartes como uma exigência ao estabelecimento de tal conhecimento.

De acordo com Descartes, o conhecimento de seu tempo não era seguro. Sua validade era questionável, isso porque carecia de uma crítica. Na busca pelos fundamentos de um verdadeiro conhecimento, Descartes buscou primeiramente desfazer-se de toda crença ou opinião que fosse capaz de levá-lo à obscuridade ou ao engano. Sobre isso, o filósofo faz duas observações: primeiro, que aquele que medita não deve tomar nada de falso por verdadeiro, depois, que se deve sempre buscar o conhecimento certo e indubitável. A primeira advertência representa o incômodo de Descartes com um tipo de saber que não se pauta em princípios sólidos. A segunda aponta para a necessidade de buscar tais princípios. O alcance desses princípios, no entanto, aparece condicionado ao percurso investigativo por um caminho adequado (o método).

Observa-se na gênese do pensamento de Descartes um certo desconforto em relação a opiniões baseadas em “princípios mal assegurados”, por isso, opiniões inválidas. Segundo o filósofo, a divergência de opiniões e a invalidade delas não se resume à razoabilidade maior ou menor entre opiniões opostas, pelo contrário, é sintoma de que algum pensamento carece de uma orientação adequada, isto é, necessita de um método (DESCARTES, 2008, p. 15). Para ele, a potência de julgamento e discernimento acerca do verdadeiro e do falso, bom senso ou razão, é igual em todos os homens. Sendo assim, opiniões falsas significam não apenas uma falha de juízo, mas também uma má orientação dos pensamentos e a carência de um caminho seguro para conduzi-los.

No pensamento cartesiano há um contraste claro entre a verdade e a opinião. Opiniões infundadas são empecilhos na busca pela verdade; distanciam o sujeito de seu objetivo (DESCARTES, 1999, p. 17). É necessário nutrir desconfiança em relação às opiniões. Diante disso, a dúvida surge como um elemento primordial.

A dúvida é o ponto de partida de reflexões que têm como resultado o culminar da subjetividade enquanto princípio da filosofia. No entanto, no pensamento cartesiano a dúvida não é empregada em sentido cético, ou seja, não leva o sujeito que medita ao vazio das incertezas. Pelo contrário, trata-se de uma dúvida concebida como elemento necessário a um

percurso crítico que culmina em um tipo de saber solidificado, ou seja, em um saber cujos princípios são indubitáveis.

A dúvida cartesiana é uma dúvida metódica, e pode ser assim chamada, de acordo com Borges (2016, p. 4), por dois aspectos: “por cumprir um dos preceitos do método de Descartes, e por possuir um método próprio, por possuir critérios internos”. A dúvida é parte integrante do método. Ela serve à tarefa de (re)construção do conhecimento a partir de bases sólidas. Seu valor está em suas características mais específicas, “trata-se de uma dúvida voluntária, provisória, radical e hiperbólica” (BORGES, 2016, p. 4). É voluntária porque parte de uma decisão do próprio sujeito em se desvencilhar de suas opiniões falsas; é provisória porque funciona como um instrumento para se distanciar de opiniões dubitáveis e encontrar um conhecimento bem fundamentado¹⁴; é radical por questionar a validade de toda opinião mal fundamentada; é hiperbólica porque em seu emprego “exagerado” rejeita como certo todo conhecimento que alguma vez já tenha se demonstrado dubitável (BORGES, 2016, p. 5-8).

Na busca por um saber sólido (pela verdade), o emprego da dúvida levou Descartes a rejeitar toda crença cega naquilo que fora inculcado pelo exemplo ou pelo costume sem primeiramente ter sido submetido à crítica (DESCARTES, 2008, p. 35). Nesse sentido, se a dúvida dissipa opiniões antigas, é o método que afasta os erros que privam o sujeito do bom uso de sua razão. Dúvida e método são complementares. Sem a dúvida não há crítica sobre as opiniões infundadas, e sem o método não é possível obter a verdade.

Sobre a importância do método Descartes argumenta que “vale mais nunca pensar em procurar a verdade de alguma coisa que fazê-lo sem método” (DESCARTES, 1938, p. 23). Mas o que, de fato, é o método para Descartes? Segundo o filósofo, se entende por método “regras certas e fáceis, que permitem a quem exatamente às observar nunca tomar por verdadeiro algo de falso” (DESCARTES, 1999, p. 17)¹⁵. Como é possível identificar, o

¹⁴ A provisoriiedade da dúvida cartesiana é um elemento importante para se pensar a diferença entre o duvidar metodológico e o pensamento cético. Enquanto no primeiro caso a dúvida aparece provisoriamente como sendo útil ao propósito de obter um conhecimento solidificado em princípios evidentes, no segundo, o pensamento cético tem como pressuposto a impossibilidade de um conhecimento verdadeiro, por isso, para Descartes, o ceticismo configura um tipo de pensamento que leva o sujeito à irresolução. Para uma abordagem sobre esse tema, cf. FORLIN, 2005.

¹⁵ É preciso ter em vista que os preceitos do método cartesiano trazem consigo a grande estima que o filósofo que ele nutriu pela matemática dos antigos (Geometria), bem como pela álgebra dos modernos. No caso da matemática, por exemplo, foi motivo de apreço a certeza e a evidência da matemática. Nesse sentido, o filósofo reconheceu abertamente a influência desses tipos de saberes em seu objetivo de encontrar um método para bem conduzir sua razão, porém, também alertou sobre seus limites. Sobre isso, afirmou assim o filósofo em seu *DS*: “no que se refere à análise dos antigos e à álgebra dos modernos, além de só se aplicarem a matérias muito abstratas que parecem de nenhuma utilidade, a primeira é sempre tão restrita à consideração das figuras, que não pode exercitar o entendimento sem muito cansar a imaginação; e os cultores da última tanto se sujeitaram a

método nasce com a proposta de ser facilmente compreendido pelo sujeito que reflete, e seus preceitos devem ser claros e sucintos. A esse respeito Descartes faz analogia entre o método e o Estado. Ele compreende que assim como o bom desenvolvimento de um Estado demanda tanto de uma quantidade suficiente de leis quanto da facilidade de entendimento dessas leis, o método precisa ser composto de poucas e fáceis regras¹⁶. Descartes, pelo menos aquele do *DS*, argumenta que apenas quatro preceitos básicos bastam para o seu método. São eles: evidência, divisão, ordenamento e revisão (DESCARTES, 2008, p. 25)¹⁷. Segundo Carvalho (2015, p. 2), esses preceitos representam as etapas que o sujeito deve realizar no exame rigoroso dos modos de conhecer: pela razão ou pelos sentidos, pela intuição intelectual ou pela experiência sensível.

Nota-se que em Descartes há prevalência em relação aos conhecimentos advindos da intuição intelectual. O método, nesse sentido, dá uma explicação perfeita para o uso da intuição intelectual, de modo que o sujeito não venha a cair em erros contrários à verdade. Para o filósofo, do encadeamento de intuições intelectuais é possível obter um correto conhecimento dedutivo (DESCARTES, 1938, p. 24).

2.1.2 Intuição intelectual e o conhecimento dedutivo na terceira regra das *RDI*

Os critérios elencados por Descartes para que um conhecimento possa ser denominado verdadeiro (científico) estão demonstrados na terceira regra das *RDI*, onde o filósofo reconhece que a determinação deste tipo de conhecimento deve ser uma natureza intuitiva ou dedutiva (DESCARTES, 1938, 20).

Intuição e dedução, na filosofia cartesiana, são aqueles critérios pelos quais um conhecimento científico se torna possível. Para Descartes (1938, p. 22), a intuição e a dedução são “as duas vias mais seguras para chegar à ciência”. Neste sentido, se faz mister apresentar uma definição semântica destes dois elementos.

Iniciando pelo entendimento a respeito do que é a intuição, Descartes afirma:

certas regras e certas cifras, que a transformaram numa arte confusa e obscura que atrapalha o intelecto, ao invés de uma ciência que o cultive” (DESCARTES, 2008, p. 25).

¹⁶ Sobre isso observa-se a noção cartesiana de que um Estado é melhor ordenado quando suas leis, em virtude da quantidade necessária, podem ser aplicadas com rigor. Algo semelhante ele propõe com seu método: normas em quantidades necessárias para o cumprimento de seu objetivo.

¹⁷ Tendo em vista que o objetivo deste capítulo é o de averiguar a questão da subjetividade em Descartes dando ênfase ao problema da intersubjetividade, não é necessário apresentar uma apresentação aprofundada de cada etapa do método cartesiano. Para uma leitura neste sentido, cf. GILSON, 1967.

Por intuição entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a dedução (DESCARTES, 1938, p. 20).

Como é possível observar, a intuição a qual Descartes se refere não é a intuição derivada dos sentidos, ou seja, uma intuição sensível. Para que o conhecimento seja possível em termos científicos, Descartes demonstra ser necessário que o conhecimento seja advindo de uma intuição intelectual, onde o raciocínio mental é estabelecido de modo *a priori* e só por isso há certeza e evidência daquilo que está sendo intuído. Neste contexto, intuições intelectuais são aquelas experiências mentais que em nada recorrem aos sentidos para obter sua validade. Na interpretação de Meneghetti (2004, p. 374), quando se fala de uma intuição intelectual em Descartes, é preciso ter em vista que este conceito representa uma atividade da “mente pura, que nasce apenas da razão e na qual não se propaga nenhuma dúvida”. Sendo assim, entende-se a intuição intelectual como a atividade por excelência na obtenção do conhecimento científico, da verdade.

Ainda na terceira regra das *RDI* Descartes afirma que o conhecimento derivado da intuição intelectual é superior ao conhecimento derivado da dedução. Em termos epistêmicos, a intuição intelectual precede qualquer tipo de conhecimento dedutivo. Nesta esteira, a dedução está definida por Descartes como o tipo de conhecimento “que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas” (DESCARTES, 1938, p. 21). Sendo assim, é possível inferir que o conhecimento dedutivo depende e pode ser entendido com um encadeamento de intuições intelectuais. O conhecimento dedutivo está condicionado ao intuitivo, uma vez que deduzir é uma atividade possível apenas após a mente ter intuído para si mesma um princípio cuja validade seja de clareza e distinção. A este respeito, Descartes faz uma importante distinção entre a intuição intelectual e a dedução. Afirma assim o filósofo:

Distinguimos, portanto, aqui, a intuição intelectual da dedução certa pelo fato de que, nesta se concebe uma espécie de movimento ou sucessão e na outra, não; além disso, para a dedução não é necessário, como para a intuição, uma evidência atual, mas é antes à memória que, de certo modo, vai buscar a sua certeza. Pelo que se pode dizer que estas proposições, que se concluem imediatamente a partir dos primeiros princípios, são conhecidas, de um ponto de vista diferente, ora por intuição, ora por dedução, mas que os primeiros princípios se conhecem somente por intuição, e, pelo contrário, as conclusões distantes só podem ser por dedução (DESCARTES, 1938, p. 21).

Como é possível observar na citação acima, a intuição intelectual é fundamental no processo de obtenção da verdade, pois é por intermédio dela que são intuídos os primeiros princípios, ou seja, aqueles que são por si mesmos capazes de fundamentar a filosofia; ao passo que ao conhecimento dedutivo restaria o papel de viabilizar conclusões possíveis, conclusões estas que devem necessariamente ser determinadas pelo princípio produto da atividade intelectual.

Ao discutir sobre a diferença entre a intuição e a dedução em Descartes, Meneghetti (2004, p. 374) afirma que na filosofia cartesiana a intuição intelectual foi utilizada não apenas para obter a certeza das coisas mais simples, mas também serviu a uma compreensão clara e distinta de cada passo da dedução, uma vez que “os primeiros princípios somente podem ser conhecidos pela intuição, enquanto as conclusões distantes só se concretizam pela dedução”.

2.1.3 O advento do *ego* cartesiano

A distinção entre intuição e dedução torna-se primordial quando situada no horizonte da subjetividade. Em Descartes, o sujeito emerge como *ego*, conceito esse que representa uma consciência subjetiva que se autorreconhece enquanto ser, cuja manifestação está condicionada à atividade intelectual descrita acima e suas implicações, inseridas no campo da dedução. Nessa esteira, nada que seja alheio à consciência subjetiva, ao *ego* - seja o mundo e/ou os outros sujeitos nele existentes - representaria um conhecimento puro, verdadeiro em absoluto, de modo incondicionado. Isto quer dizer que não há certeza da existência destes fenômenos alheios à consciência do sujeito. Se são possíveis como verdade, o são pela de primeiros princípios intuídos de modo puro. O que cabe, então, é saber quais são esses princípios intuídos de modo puro e como atuam na fundamentação do alheio.

No início das *MPP* Descartes levanta o problema da validade do real nos termos de sua materialidade. Para ele, tal problema surge na “possibilidade de duvidar de todas as coisas, principalmente as materiais” (DESCARTES, 1999, p. 13). Com este posicionamento, o filósofo buscou desconstruir toda crença, todo conhecimento e toda opinião que era vista como verdade antes de ter passado por uma revisão racional, antes de ser submetida à dúvida.

Para a filosofia cartesiana, era necessário um desconstruir para que, então, fosse possível um reconstruir. Esta necessidade de reconstrução do saber sinalizada por Descartes foi impulsionada pela ferramenta da dúvida e significou para a história da filosofia moderna a inserção do sujeito pensado como o fundamento do filosofar. O posicionamento de Descartes,

no entanto, não foi ingênuo a ponto de submeter à dúvida todo tipo de conhecimento ou opinião possível.

Como já dito anteriormente, não consiste em um duvidar gratuito e arbitrário. Se a dúvida fosse aplicada de modo absoluto, então isso traria a Descartes o exercício de uma tarefa inexecutável, infundável. Por isso, foi mais proveitoso ao filósofo começar investigando os fundamentos da reflexão filosófica, isto é, os primeiros princípios que uma vez estabelecidos dariam sustentação a todo conhecimento possível. Sobre isso, afirma assim Descartes (1999, p. 17): “se os fundamentos se afundam, desaba por si mesmo tudo o que foi edificado sobre eles, atacarei de imediato os princípios em que se apoiava tudo aquilo em que outrora acreditei”.

A causa da constituição de crenças enganosas foi diagnosticada pela filosofia cartesiana. O diagnóstico demonstrou serem os sentidos os principais responsáveis por um saber falacioso. Assim afirmou o filósofo no tocante a essa questão: “notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganam” (DESCARTES, 1999, p. 17). Fazendo uma releitura dessa afirmação, pode-se entender que assim como um homem que realiza um empréstimo e não pode quitar seu débito tende a perder toda a confiança de seu credor, os sentidos perderiam a credibilidade e deixariam de ser uma fonte confiável para a constituição de um verdadeiro conhecimento na medida em que erros viessem a aparecer e estivessem condicionados ao seu uso. Na leitura de Zanette (2016, p. 123), os sentidos são a base do conhecimento, porém, logo que na exposição cartesiana eles se demonstram como falíveis. E sendo dubitável o conhecimento advindo dos sentidos, então não seria prudente confiar em algumas coisas que os sentidos demonstram como certo

Os sentidos captam toda coisa material que se manifesta ao sujeito. No entanto, assim como argumentado por Zanette (2016, p. 123), nem tudo aquilo que pode vir a ser captado pelos sentidos poderá ser pensado como verdadeiro. Aquilo que é derivado dos sentidos, sobretudo, o conhecimento do corpo e de suas partes – pernas, mãos, cabeça etc. - não está passível de indubitabilidade (*D’incertitude*), pois quando presente nos conteúdos oníricos ou da imaginação, esse conhecimento derivado dos sentidos se faz como verdadeiro, mesmo não sendo materialmente real¹⁸.

¹⁸ Em duas situações é possível ocorrer a indução ao erro. São elas: (I) o estado mental de demência; (II) o sono e o sonho dele derivado. Para o filósofo, o primeiro não pode sequer ser tomado como parâmetro, pois o engano é determinado por uma condição natural: a demência, a carência de condições apropriadas para um correto raciocínio. O segundo, por outro lado, ficciona a realidade, semelhante como ocorre à arte de um pintor que

Os sentidos, para Descartes, podem confundir o que é real e o que é ficcional. Eles deturpam a verdade. Na primeira parte das *MPP*, quando Descartes afirma que os sentidos enganam, implicitamente ele está retomando uma crítica que já havia sido feita em sua terceira regra das *RDI* quando afirmou que a intuição sensível é ineficiente na produção do conhecimento verdadeiro.

A verdade é produto da intuição intelectual, por isso não pode ser intuída a partir das experiências materiais que o homem realiza no mundo, o que significa que as coisas do mundo por si mesmas não podem determinar se são assim como estão sendo experimentadas. Nessa esteira, a dedução é conhecimento derivado do encadeamento de intuições intelectuais. A veracidade do conhecimento dedutivo está condicionada aos princípios evidentes da intuição intelectual, daquilo que ela demonstra valer-se como princípio para o conhecimento.

Mas o que significa, em Descartes, dizer que uma coisa é produtora da verdade? Em que consiste a afirmação de que uma coisa pode ser considerada fundamento válido para o conhecimento? O filósofo responde a estas questões argumentando que “todas as coisas que são entendidas clara e distintamente são verdadeiras” (DESCARTES, 1999, p. 31). Por outro lado, algo que comporte a mínima dúvida possível não seria um caminho confiável para se obter a verdade. Nesse sentido, os corpos, suas extensões, seus movimentos, sua figura – objetos da intuição sensível – poderiam não passar de meras quimeras, e por isso, não são coisas confiáveis por si mesmas.

Para Descartes, então, era necessário haver algo que subsistisse à dúvida. Era necessário algo de uma natureza completamente oposta à das coisas materiais. Tudo aquilo percebido pelo sujeito no mundo material poderia não passar apenas de produtos do sonho, quimeras da imaginação humana ou ser ilusões produzidas por um ser superior e maléfico. Diz assim o filósofo: “já me persuadi de que não há no mundo totalmente nada, nenhum céu, nenhuma terra, nenhuma mente e nenhum corpo” (DESCARTES, 1999, p. 39).

O pensamento de Descartes o levou a questionar a existência e a validade das coisas. Mas esse mesmo pensamento o persuadiu a voltar a si mesmo. Na medida em que caminhava pela via da dúvida, Descartes também se aproximava da via da certeza. Paradoxalmente, foi necessário perder a certeza da existência da realidade experienciada, para que então fosse possível encontrar aquilo que almejava: um princípio verdadeiro e inconcusso.

Em Descartes, a filosofia é ciência que se desenvolve por meio de princípios. Por isso, todo sistema filosófico deve estar assentado em sólidos princípios. Filosofia é, nas palavras do

ficciona seres reais e imaginários, porém, os elementos presentes em um sonho, materialmente carecem de realidade, o que não lhes confere valor de verdade.

próprio filósofo, o “estudo da sabedoria (*Sagesse*)” (DESCARTES, 1997, p. 15). Por sabedoria entende o filósofo o “conhecimento perfeito de todas as coisas que o homem pode saber” (DESCARTES, 1997, p. 15). Todavia, nem todo conhecimento é perfeito em si mesmo. Para a filosofia cartesiana, é conhecimento perfeito aquele conhecimento que é deduzido das primeiras causas.

Descartes estabeleceu duas causas possíveis para que a um conhecimento possa ser atribuída a qualidade da perfeição: (i) estar assentado em um princípio que se demonstre de modo claro e evidente à mente humana, de modo que o sujeito que pensa em nada possa duvidar da verdade inerente a este princípio; (ii) atuar como fundamento do conhecimento das demais coisas¹⁹. De acordo com o filósofo, é somente a partir de princípios que seria possível “deduzir o conhecimento das coisas que dependem deles, de tal modo que no encadeamento das deduções realizadas não haja nada que não seja perfeitamente conhecido” (DESCARTES, 1997, p. 16).

Na busca por um princípio evidente, a dúvida cartesiana alcançou sua última instância. Foi possível ao filósofo duvidar de quase tudo, menos de si mesmo na qualidade de uma mente pensante. Em seu percurso investigativo, afirmou assim Descartes (1999, p. 39), “depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu, eu sou, eu, eu existo é necessariamente verdadeiro”.

Ao submeter a realidade à dúvida, a consciência determinou-se subjetivamente como *ego*, pois percebeu-se a si mesma enquanto necessariamente existente. Na leitura de Cassirer (1993, p. 491-492, tradução nossa), a descoberta cartesiana deste horizonte da subjetividade da consciência “não se trata de deduzir de um conceito geral e abstrato a certeza do concreto”, mas, pelo contrário, significa uma relação plenamente determinada e captada intuitivamente entre o conceito (*ego*), o sujeito ao qual ele se refere (consciência) e o seu predicado (existência).

A consciência subjetiva auto identificada como *ego*, portanto, surge desse movimento de introspecção onde tudo pode ser posto à prova, à dúvida, menos o sujeito que realiza tal atividade. Neste sentido, Leopoldo e Silva faz uma brilhante interpretação do argumento cartesiano:

O percurso é, pois, o seguinte: tendo suspenso o juízo acerca do valor de todas as representações, não considero como verdadeira ou real coisa alguma daquilo que penso. Mas, enquanto assim procedo, eu mesmo, enquanto

¹⁹ Para um aprofundamento na questão da verdade em Descartes, cf. LANDIM, 1992.

pensamento, me afirmo como tal no próprio exercício da dúvida. Se a própria dúvida existe, então o pensamento, do qual a dúvida é uma modalidade, existe, e eu mesmo, que duvido, logo penso, existo necessariamente, ao menos como ser pensante. Disso não posso duvidar, pois é a própria dúvida que engendra esta constatação (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 52).

Consoante a interpretação de Leopoldo e Silva, nota-se que no argumento cartesiano o sujeito constitui-se numa atividade pura de pensamento. A certeza de um *ego* – o produto da atividade do sujeito – emerge da intuição intelectual, onde a existência do sujeito é constatada de modo evidente, e por isso, a dimensão do ser está reconduzida à da subjetividade.

2.1.4 O sujeito enquanto mente (*Res cogitans*)

Uma vez demonstrada a evidência da existência do sujeito que medita, uma vez o *ego* cartesiano tendo sido constituído pela autoconsciência, caberia, agora, responder à pergunta: o que significa afirmar que eu sou?

O *ego* cartesiano não pode ser identificado enquanto ser material, mas nem por isso se deve crer que Descartes negou as sensações oriundas da vivência subjetiva. Descartes mesmo nunca negou a experiência de estar sentindo algo. O que o filósofo colocou em questionamento foi a relação de semelhança entre a sensação e o objeto da experiência sensível. Por exemplo, Descartes não rejeitou a ocorrência de sua materialidade, a saber, a experiência de suas pernas, seus braços, sua cabeça, ou seja, seu corpo, ou em linhas gerais, sua máquina de membros (*Membrorum Machinam*)²⁰. O problema colocado por ele consistiu na possibilidade de sustentar a realidade dos objetos que figuram nessa ocorrência. Todavia, ainda que os objetos fossem questionáveis, a experiência em si mesma lhe denunciava a existência de algo que subsiste a dúvida acerca da existência do corpo e do mundo, isto é, um *ego* que se efetiva a cada ato de pensamento.

Descartes entende que a existência do *ego* é uma condição necessária, pois para pensar, é antes obrigatório ser. Nas palavras do filósofo,

Eu, eu sou, eu existo, isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois, talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum

²⁰ Canguilhem (1965, p. 110) reconhece que esse mecanicismo presente em Descartes foi um dos temas típicos da filosofia moderna, e é, sobretudo, “uma atitude típica do homem ocidental”. Posteriormente, Husserl em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, por exemplo, ocupa-se de criticar a noção de corpo máquina, ressignificando essa questão sob na esteira da significação dos conceitos de *Leib* e *Körper*, os quais receberão um tratamento específico na terceira parte desta pesquisa.

pensamento, deixa-se totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante (DESCARTES, 1999, p. 43).

A afirmação acima demonstra tanto a existência necessária do sujeito que pensa (*Cogito*) quanto a natureza essencial desse sujeito: ser enquanto coisa pensante (*Res cogitans*). É conhecimento perfeito a evidência da existência do sujeito. O pensamento é uma qualidade elementar. Da premissa da existência de um *ego* pensante surge o princípio da filosofia. O sujeito é ser que existe de modo incondicionado. Isto está posto pela intuição pura. A existência do sujeito, portanto, é a máxima expressão de sua liberdade, uma vez que ele é livre para questionar acerca da realidade a qual pertence e em seu questionamento, faz-se enquanto existente.

O problema é que quando o sujeito se autoafirma enquanto uma coisa pensante (*Res cogitans*), sua auto determinação não consegue ir além dos atos de sua mente. O sujeito é expressão de um ato mental. É princípio de atividade. No entanto, não há uma descrição mais ampla²¹. O próprio Descartes se questionou sobre isso. Argumentou assim o filósofo a este respeito: “mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina e que também sente” (DESCARTES, 1999, p. 45). Todas essas atividades - duvidar, entender, afirmar, negar, querer e sentir – são meramente operacionais, ou melhor, são atos de uma mente subjetiva. Essas atividades não conferem um rosto individual ao sujeito e muito menos abrem possibilidades de dedução da certeza de tudo aquilo que é alheio ao *ego*.

2.1.5 O sujeito enquanto corpo (*Res extensa*)

O sujeito cartesiano se autoafirmou enquanto coisa pensante. Todavia, Descartes tinha plena noção de que essa não era a única ocorrência possível do *ego*. Para o filósofo, o sujeito percebe a si mesmo enquanto coisa que pensa, porém, também possui experiências de uma natureza material, onde seu existir dá-se na ocorrência de seu corpo. O sujeito material, enquanto corpo, a coisa extensa (*Res extensa*), preliminarmente não possui a mesma qualidade de clareza e distinção que o *cogito*.

²¹ Uma crítica nesse sentido foi primeiramente identificada por Nicolas Malebranche em *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, de 1688. Cf. MALEBRANCHE, 1846, p. 42.

Diferente da constituição de *ego* enquanto pensamento, o *ego* corporal não pode ser sustentado no mesmo nível de evidência. Neste sentido, é necessário reforçar o fato de que o problema de Descartes em relação à matéria (corpo) não é precisamente o de afirmar se ela existe ou não, mesmo que isto tenha sido um problema que ele precisou enfrentar. A questão da validade existencial da realidade material foi tratada no sentido de afirmar ou refutar a sua possibilidade enquanto princípio determinante para o conhecimento científico.

Para Descartes, o conhecimento do corpo não consiste num conhecimento claro e distinto, assim como ocorre com o conhecimento da mente. Isto ocorre pelo fato de que o corpo é de uma natureza diferente. O corpo representa uma coisa cuja propriedade primeira é a extensão (*Res Extensa*); a mente, por outro lado, é substancialmente uma coisa pensante (*Res cogitans*). Esta distinção, de acordo com Nunes Dias (2018, p. 118), “trata-se de uma proposição metafísica que compreende duas realidades distintas para a composição do ser humano, quais sejam, o puro pensamento, relacionado à alma, e a extensão, propriedade do corpo do homem”. Enquanto realidades contrárias - de naturezas opostas – cada qual ocupa uma função específica e independentemente. Desse modo, “diz respeito à natureza da alma, ou seja, do puro pensamento, a concepção das ideias, estabelecendo as possibilidades do conhecimento verdadeiro” (NUNES DIAS, 2018, p. 118).

Diante dessa distinção, o corpo aparece ocupando uma posição diferente em relação à do pensamento. Descartes compreende que a mutabilidade dos corpos está condicionada à impossibilidade de alcançar um conhecimento perfeito. Para exemplificar tal questão, o filósofo faz uso do exemplo de uma cera fresca que tem o conjunto de suas qualidades (sabor, aroma, espessura, tamanho, temperatura etc.) alterado quando ela é levada para perto do fogo. Submetida ao calor das chamas, Descartes (1999, p. 49) afirma ser possível perceber que “o sabor se desvanece, o aroma se dissipa, a cor muda, desfaz-se a figura, o tamanho aumenta, torna-se líquida, fica quente”, ou seja, todas as características próprias da cera mudam na medida em que são afetadas pelo calor. Segundo o filósofo, a cera modifica-se, no entanto, não deixa de ser cera. Há algo essencial que a torna cera, a uma ideia que representa o objeto cera, há algo que permanece mesmo diante de suas alterações diante do fogo. Todavia, o fato de haver alguma alteração já indica o caráter dubitável da experiência sensível acerca da cera. Por ser a experiência sensível dubitável, torna-se mais seguro confiar no que advém do pensamento do que confiar naquilo que advém da percepção.

Pensar sobre a cera não possibilita ao sujeito obter um conhecimento certo sobre a cera e suas qualidades. No entanto, o pensar sobre a cera possibilita ao sujeito efetivar-se na medida em que a pensa. Descartes explica: “pode acontecer que o que vejo não seja

verdadeiramente cera; pode acontecer que eu sequer tenha olhos com que veja algo, mas, quando vejo ou penso ver, é de todo impossível que eu, que penso, não seja algo” (DESCARTES, 1999, p. 55).

Descartes utiliza o exemplo da cera para demonstrar que na modificação dos corpos materiais, assim como no corpo humano, há de se ter a permanência da qualidade da extensão. Tudo se altera, como por exemplo, o tamanho e a rigidez dos corpos, porém, para que um corpo apareça é necessário haver inerente ao corpo a qualidade da extensão (DESCARTES, 1999, p. 55). Segundo o filósofo, a extensão é uma qualidade intrínseca ao corpo; qualidade pela qual a expressão do tamanho e elementos de mesmo gênero são passíveis de aparecimento. A extensão, portanto, é o veículo da manifestação do corpo, e sendo assim, é de uma natureza oposta ao pensamento.

Nesta esteira, compreende Nunes Dias (2018, p. 118) que Descartes demonstra com seus argumentos sobre a distinção das propriedades do corpo e da mente que “ao corpo do homem não se vincula o entendimento, quer dizer, o corpo como não pensamento tem sua natureza fixada na extensão, na figura e no movimento. Não há nada de corporal no pensamento e não há pensamento na extensão”.

Diante dessa determinação do sujeito constituído enquanto corpo e mente, Descartes compreende que “a prioridade da faculdade do entendimento para a fundamentação do conhecimento seguro e verdadeiro, operada com clareza e distinção. Em termos cartesianos, trata-se da única faculdade capaz de estabelecer a verdade sobre o corpo, ou ainda, a respeito do ser da extensão” (NUNES DIAS, 2018, p. 118). Como é possível notar, o corpo, para Descartes, não pode ser pensado enquanto um princípio, pois não é evidente em si mesmo; não é manifesto de modo claro e distinto para a mente que o pensa. Neste sentido, pode-se afirmar que a extensão é para o corpo diferente do que o pensamento é para a mente: ela é uma qualidade cujo conhecimento não é claro e nem distinto, pelo contrário, é imperfeito e confuso.

O corpo é produto da intuição sensível. Nele, não há ciência possível. A este respeito, afirma assim Descartes (1999, p. 57), “conheço de modo manifesto que nada pode ser por mim percebido mais facilmente e mais evidentemente do que minha mente”. Como já indicado nas páginas anteriores, Descartes não estava propriamente preocupado com uma determinação da existência real dos corpos, seu problema consistiu em delimitar um princípio para a filosofia. No entanto, os desdobramentos da cisão entre corpo e mente levaram-no a um encerramento da própria consciência em si mesma. Neste sentido, se há uma certeza da existência das coisas materiais, esta certeza não é atribuída pela existência das próprias coisas

materiais. Tudo que é percebido pelo sujeito mediante a experiência concreta carece de fundamentação (dedução) em primeiros princípios.

2.2 DA EVIDÊNCIA DO *EGO* À NECESSIDADE DA EXISTÊNCIA DE DEUS

A determinação cartesiana da natureza do *ego* implicou em uma cisão entre o que é da ordem do pensamento (*Res cogitans*) e o que é de natureza corporal (*Res extensa*). Os desenvolvimentos dessa cisão levaram às últimas consequências uma problematização acerca da própria validade do real enquanto objeto existente e evidente à mente humana. Segundo Leopoldo e Silva (1993, p. 44), “Descartes não se contenta em abalar as certezas sensíveis: ele invalida o fundamento sensível do conhecimento, a certeza das certezas materiais”. Como consequência dessa cisão a matéria passa a ser carente de um fundamento primeiro. Assim, segue argumentando Leopoldo e Silva (1993, p. 44) que “o que resta após a dúvida cartesiana não é somente a desconfiança em relação às verdades adquiridas; é o vazio que se segue à destruição sistemática de todas as certezas por via da recusa dos procedimentos pelos quais essas certezas foram adquiridas”.

Da problematização da certeza das experiências materiais, portanto, surge a seguinte pergunta: se a existência da mente é uma ideia intuída e constituída como evidente para o sujeito, como o corpo e toda matéria alheios podem ser pensados como realmente possíveis e não apenas um constructo mental do próprio sujeito?

A resposta desta questão consiste justamente da determinação de um princípio que sustenta tudo aquilo que é alheio à consciência subjetiva. Este princípio está descrito por Descartes na terceira das *MPP*, onde ele encontrou na teologia um meio para provar a existência de Deus, um ente sumamente perfeito (*Ens perfectissimum*), e com isso, demonstrar que a certeza de toda materialidade externa ao pensamento pode ser deduzida deste ser.

Para Descartes, é possível haver descrença na existência da realidade assim como ela aparece, do modo como experienciada pelos sentidos. Afirma assim o filósofo, “agora, de olhos fechados, ouvido tapado, distraídos todos os meus sentidos, apagarei também de meu pensamento as imagens de todas as coisas corporais ou, como isto é decerto apenas possível, passarei a tê-las por nada, como vãs e falsas” (DESCARTES, 1999, p. 63).

Em um primeiro momento, Descartes apenas obteve a certeza da existência do *ego*. No entanto, a certeza da existência do *ego* não foi suficiente para salvaguardar por si só a realidade existencial daquilo que é de natureza material e chega ao sujeito por intermédio de seus sentidos. Se Descartes (1999, p. 65) afirma ser “verdadeiro tudo o que percebe muito

claro e muito distintamente”, então como a realidade sensivelmente experienciada (até mesmo outros sujeitos existentes) pode ser considerada verdadeira se ela apenas está para a mente de modo confuso? Como é possível deduzir do âmbito do mental a existência do que é de natureza corporal?

Para Descartes, quando o sujeito pensa em um homem a ideia desse homem não é falsa em si mesma. O fato de o sujeito ter pensamentos onde transcorre a ideia de homem não pode ser uma falsidade, pois representa uma atividade da mente. O que pode ser falso, neste contexto, é a atribuição da ideia a uma coisa posta fora do sujeito, externa ao pensamento (DESCARTES, 1999). O problema, então, consiste em saber se a coisa pensada pela mente existe fora da própria mente.

Na terceira das *MPP*, Descartes argumenta que entre as ideias presentes no pensamento do sujeito está a ideia do *ego*. Essa - como já demonstrado - representa o conhecimento claro e distinto de um sujeito cuja existência é uma verdade para o pensamento. Além da ideia do *ego* existem ideias de coisas materiais, que são adquiridas para representar os objetos existentes no mundo, porém, são ideias que viabilizam um conhecimento meramente confuso. Ademais, existiria, segundo Descartes, a ideia de Deus.

Para salvaguardar a existência da realidade, Descartes busca na ideia de Deus um meio para deduzir a existência daquilo que é externo e alheio à consciência subjetiva. Sendo assim, o filósofo parte do pressuposto da possibilidade desse Deus que o sujeito tem consciência ser, na realidade, um ser enganador. Esta questão é primordial para o desenvolvimento do sistema cartesiano, sendo que o próprio filósofo chegou a afirmar que “na ignorância disso (da existência de Deus), não parece ser possível estar completamente certo de nenhuma outra coisa” (DESCARTES, 1999, p. 67). Nesta esteira, a incerteza da existência de um ser supremo abre margem para questionamentos acerca da certeza da existência do mundo.

Descartes acreditava ter fixa em sua mente a ideia de que há um Deus, e que dele todas as coisas podem ser afirmadas enquanto existentes. Diante disso, o problema consistiu em saber se este mesmo Deus não poderia estar manipulando a mente daquele que o pensa, de modo tal que o sujeito que pensa em Deus viesse a acreditar em uma realidade material que só existe no âmbito do pensamento. Por intermédio de suas experiências sensíveis o sujeito se coloca em presença de coisas como a terra, o céu, a extensão das coisas etc., porém, tudo isso aparentemente existente não poderia ser apenas um artifício de manipulação desse mesmo ser que se chama Deus?

Conforme demonstra Alquié (1986, p. 88), para dar seguimento a sua investigação, Descartes metodologicamente suspendeu a crença em um Deus sumamente bom e fonte

soberana (*Souveraine*) da verdade, para partir da pressuposição da existência de um gênio maligno e manipulador, que com todo seu artifício viria a enganar o sujeito, a fins de que ele tomasse por verdade a ilusão da existência de tudo o que é oriundo da natureza material.

Frente à possibilidade da existência de um ser maligno, Descartes colocou para si mesmo duas tarefas. Primeiro ele buscou um conhecimento verdadeiro que pudesse ser obtido pelo sujeito, assim como não pudesse, de modo algum, ser minado pelo gênio maligno. Depois, ele confrontou a possibilidade da existência de um ser perfeito (*Ens perfectissimum*) frente à possibilidade da existência de um gênio do mal (*Genium malignum*).

Para Descartes, se o gênio maligno realmente existisse, então seu poderio seria limitado pela autoconsciência do sujeito que pensa. Isto quer dizer que esse gênio poderia, sim, vir a enganar o sujeito sobre a validade existencial do mundo assim como manifesto aos sentidos, consequentemente colocando em dúvida a existência da própria realidade. Sobre isso, Gueroult (2016, p. 46) interpreta que “apoiada na referida ficção (do Gênio maligno), a vontade pode, no ato indivisível de sua liberdade, negar radicalmente a totalidade de seus conhecimentos. Com isso, a dúvida cartesiana - tomada enquanto suspensão de qualquer juízo sobre a realidade - anuncia uma atitude categórica do sujeito filosofante. Para Gueroult, é preciso reconhecer que, apoiada na hipótese do gênio maligno, a filosofia cartesiana demonstra ser possível suspender a validade existencial de toda realidade. Porém, é preciso salientar que, para Descartes, mesmo existindo um ser dessa natureza (um gênio do mal) ele jamais poderia levar o sujeito a negar a evidência de seu ser. A autoconsciência e seu produto (certeza o *ego*) seria o limite da atuação do gênio maligno caso ele fosse possível. A tomada de consciência do *ego* enquanto um sujeito existente demonstrou-se como um fato evidente, e por isso, a realidade do sujeito pensante não poderia mais ser colocada em questionamento, uma vez que resistiu a toda dúvida possível. Descartes conjectura, assim, sua hipótese sobre a possível existência de um gênio maligno e as limitação do poder deste ser frente à evidência do *ego*:

Mas, há um enganador, não sei quem, sumamente poderoso, sumamente astucioso que, por indústria, sempre me engana. Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também, se me engana: que me engana o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo (DESCARTES, 1999, p. 39).

Com esta hipótese é possível compreender que o sujeito pode ser pensado como existente independentemente de qualquer manipulação de um suposto gênio maligno. Estando estipulados os limites da atuação de um possível ser enganador, Descartes busca demonstrar

que a existência de um gênio do mal é incompatível com a ideia de Deus que o ser humano possui em sua mente. Para o filósofo, a ideia de Deus presente na mente humana é a de um ser “supremo, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente, criador de todas as coisas que estão fora dele” (DESCARTES, 1999, p. 75).

Enquanto um ser perfeito, conforme atesta Tomatis (2003, p. 45), a ideia de Deus possui mais realidade objetiva do que qualquer outra ideia que figura na mente humana²². Esta ideia, portanto, está para o sujeito assim como sua própria existência: é um fato evidente. A ideia de Deus não é constituída por intermédio da intuição sensível, mas é intuída de modo puro pelo intelecto. Disso, porém, surge um problema bastante importante: não poderia ser o sujeito mesmo o criador dessa ideia? Esta foi uma questão levantada pelo próprio Descartes. Para alcançar uma resposta plausível a esta questão, o filósofo afirmou ser necessário partir do pressuposto de que as coisas que existem comportam traços de seu criador. Descartes buscou exemplificar esta questão afirmando que, por exemplo, uma pedra que não existia em algum dado momento, quando vem a existir, precisa ter sido criada por alguma coisa que tenha formalmente ou eminentemente tudo o que está presente no ser da pedra. Segundo o filósofo:

Se supusermos que há na ideia algo que não havia em sua causa, ela o teria obtido, portanto, do nada. E, por mais imperfeito que seja esse modo de ser pela qual a coisa, mediante ideia, é objetivamente ou por representação no intelecto, é seguro, no entanto, que ele não é totalmente um nada e não pode, por conseguinte, provir do nada (DESCARTES 1999, p. 77).

Com isso, Descartes não exclui a possibilidade de algumas ideias nascerem de outras. Ele apenas demonstra que é preciso haver um ser real que seja a causa eficiente da ideia de Deus (ser perfeito e infinito). O argumento cartesiano formula-se a partir da noção de que as coisas de que o ser humano acredita ter experiência concreta podem ser tanto uma mera ilusão dos sentidos quanto quimeras produzidas pelo próprio sujeito pensante. A ideia dessas coisas existe realmente enquanto está presente na mente do sujeito pensante. Porém, não há evidência da existência real de um objeto externo à consciência que representa determinada ideia. E algumas ideias podem sim ser produto do sujeito que as pensa. Como afirma

²² Descartes distingue as ideias entre: inatas, que são as que nascem com o sujeito; adquiridas, que são as ideias advindas da experiência externa à mente; construídas, que são as ideias ilusórias formadas pela própria mente. Neste trabalho, não será feita uma descrição detalhada da natureza das ideias em Descartes, uma vez que o objetivo deste capítulo consiste em evidenciar o traço subjetivista da filosofia cartesiana e denunciar a dependência da metafísica em relação à teologia. Para uma leitura acerca das ideias em Descartes, cf. CHAPPELL, 1986; NADLER, 1998; KERMMERLING, 2004; CLEMENSON, 2007.

Descartes acerca das origens das ideias (1999, p. 83), “não é seguramente necessário que lhes atribua um autor que não eu mesmo”²³.

No entanto, para o filósofo, a ideia de Deus extrapola os limites constitutivos do sujeito pensante. O sujeito poderia, a partir de seus próprios atos mentais, criar toda série de ideias possíveis, mas jamais poderia por si mesmo criar a ideia de Deus, uma vez que a ideia precisa compor as qualidades de seu criador. Descartes (1999, p. 85) entende por Deus a “substância infinita, independente, eterna, imutável, sumamente inteligente e sumamente poderosa”²⁴. O sujeito que pensa, no entanto, é uma substância finita. Sendo assim, ele jamais poderia produzir a ideia de infinitude, pois isso extrapolaria as condições de seu próprio ser.

Deus e o sujeito partilham do fato de serem princípios evidentes à mente, mas são de uma natureza oposta. A finitude é partícipe da infinitude, e por isso, não há contradição alguma em pressupor Deus enquanto criador do sujeito pensante. Todavia, o contrário seria logicamente impossível, pois a mente humana enquanto finita e limitada não poderia por si mesma criar a ideia de um ser perfeitíssimo.

A necessidade da existência de Deus decorre das limitações (finitude) do próprio sujeito. Enquanto um ser que duvida, o sujeito pensa a si mesmo também enquanto ser finito²⁵. É necessário, portanto, haver um ser externo à mente humana que seja infinito e que tenha sido a causa eficiente da ideia de Deus.

Frente a uma possível objeção da ideia de infinito formulada a partir da infinitude enquanto uma carência do sujeito, Descartes orienta ao fato de que não se deve acreditar que ele pressupunha o infinito enquanto uma negação do finito²⁶, uma vez que ele entende haver mais realidade no infinito do que no finito. Segundo Descartes (1999, p. 87), não “se pode dizer que talvez essa ideia de Deus seja materialmente falsa, e, por isso, pude obtê-la do nada,

²³ Descartes compreende que toda ideia tende a ter algum traço daquele que a criou. Contudo, uma ideia poderia ser falsa e não representar coisa alguma e mesmo assim continuar sendo uma ideia criada pela mente humana. Nesta condição, a ideia manifestada e presente na mente não partilharia de um atributo do sujeito que a pensa, mas manifestaria algo que carece ao sujeito, isto é, representaria uma deficiência sua. Toma-se como exemplo a existência das duas substâncias existentes: *Res cogitans* e *Res extensa*. A ideia de outros seres pensantes poderia ser formulada pelo sujeito tomando como parâmetro ele mesmo e seus atos de pensamento. Já a ideia de seres materiais (corpos) poderia ser formulada ainda que o sujeito pensante não possuísse um corpo, e nesse caso, a ideia de extensão não seria formulada a partir daquilo que ele é, mas sim a partir daquilo que nele está em falta ou que lhe é iminente.

²⁴ Definição teológica positiva de Deus que demarcou o traço diferencial de Descartes em relação à definição negativa de Anselmo. Cf. HENRICH, 1960.

²⁵ A dúvida é a marca da própria imperfeição do ser humano. Caso ele o sujeito que pensa fosse perfeito, então ele sequer duvidaria, pois teria o conhecimento de todas as coisas. Para Descartes, o conhecimento adquirido pelo ser humano é sempre conhecimento que se desenvolve gradativamente, e isso também denota a sua imperfeição, ou seja, significa que nunca terá o conhecimento infinito em ato, conhecimento absoluto em um estado que não precise mais se desenvolver.

²⁶ Assim como ocorre em relação ao repouso como negação do movimento e da escuridão como negação da luz.

isto é, ela pode estar em mim por uma deficiência minha”. Pelo contrário, a ideia de Deus sendo apresenta-se à mente do mais claro e distinto; é uma ideia intuída na mente, mas não criada por ela.

Para Descartes, a ideia de um ser perfeitíssimo é expressão da máxima verdade possível. Ela é o traço da existência de um ser que existe necessariamente. A ideia de Deus é clara e distinta no máximo grau possível que uma ideia pode ser, pois toda realidade e verdade estão contidas como qualidades em sua perfeição (TOMATIS, 2003, p. 45). Sendo imperfeito, portanto, o sujeito não poderia ser sua causa. Afirmo assim o filósofo sobre esta questão,

Ora, se eu fosse independente de tudo o mais e recebesse meu ser de mim, não duvidaria, não desejaria, e em mim nada faltaria, pois todas as perfeições de que há alguma ideia em mim, eu me daria e, assim, seria eu mesmo Deus (DESCARTES, 1999, p. 91).

Sendo assim, se fosse o próprio sujeito o responsável pela sua existência, se tivesse se autocriado, então certamente não teria se autorrealizado enquanto um ser carente de conhecimento. Esta relação entre Deus e o sujeito implica na dependência ontológica direta do ser humano em relação a Deus. Em Descartes, o sujeito é criatura, e Deus, o criador.

2.3 O PROBLEMA DO SOLIPSISMO E O FUNDAMENTO TEOLÓGICO DA EXISTÊNCIA DO OUTRO

Como resultado daquilo que foi demonstrado até aqui é possível compreender que o modo como Descartes desenvolveu suas meditações resultou na desconfiança no que diz respeito à realidade das coisas materiais. Nota-se que o *ego* e Deus são ideias que no pensamento cartesiano estão constituídas como princípios sólidos para a fundamentação do conhecimento verdadeiro. Outras ideias, no entanto, não possuem o mesmo valor de evidência.

O *ego* é ideia que nasce do esforço introspectivo (intuição intelectual) da consciência subjetiva, um movimento introspectivo onde o homem se põe como sujeito e objeto de um mesmo filosofar. Deus, por outro lado, é ideia (inata) já presente na mente, cuja representação está direcionada a um ser cuja existência é absolutamente necessária. A natureza evidente dessas ideias - *ego* e Deus - indicam a realidade daquilo que elas representam: uma coisa pensante (*Res cogitans*) e um ser perfeitíssimo (*Ens perfectissimum*), respectivamente. Nesse sentido, a existência está determinada pelo grau de clareza e distinção que uma ideia possuiu. A questão a saber é: como o outro está situado dentro deste contexto?

Para responder essa questão inicia-se com a afirmação de Fonseca (2013, p. 82) que defende em sua leitura que a realidade do sujeito determinada pela experiência pura do *ego sum* “caracteriza muitas vezes esta primeira proposição como sendo uma posição de solipsismo, uma ‘egologia’”. Com isso, o sujeito, a primeira verdade dentro do sistema de Descartes, aparece formulado enquanto *solus ipse*, o que torna a questão do outro um ponto problemático²⁷.

Em um primeiro momento, o sujeito aparece como um *ego* que está só, fechado e aprisionado dentro de sua própria consciência, um ser existente de um ‘mundo de pensamento’, onde a única certeza, de início, é a sua própria existência. Sendo assim, “não há certeza “se há outros eus pensantes, se há corpos, se há objetos, se há mundo” (FONSECA, 2013, p. 82), apenas sabe-se que o *ego* existe.

É deste modo que a egologia cartesiana delega à primeira modernidade um caráter estritamente solipsista. Entende-se por solipsismo a “radicalização do subjetivismo, como teoria – ao mesmo tempo gnosiológica e metafísica – segundo a qual a consciência à qual se reduz todo o existente é a consciência própria, meu “eu só” (*Solus ipse*)” (FERRATER MORA, 2001, p. 2732). Segundo McCracken (1998, p. 624): “antes de Descartes esta questão raramente foi levantada”²⁸, e após ele, se tornou um problema típico de sistemas que lidam com a questão da consciência, sobretudo, como será visto mais adiante, em Leibniz e Husserl.

Nota-se numa leitura integral das *MPP* que não é possível encontrar uma referência específica à questão da alteridade da consciência em Descartes, ou seja, não há um esforço meditativo do filósofo especificamente demarcado no campo da relação da consciência subjetiva com outras de si. Em Descartes, não há um tratamento enfático à questão da intersubjetividade. O que há é apenas a exigência de lidar com tudo aquilo que está definido

²⁷ Assim como acontece em Descartes, o solipsismo - a ameaça de um *ego solus ipse* - aparece também como objeção à egologia husserliana. Em Husserl, este problema está pontuado de modo mais específico logo no primeiro parágrafo (§42) da célebre quinta das *CM*. Neste contexto, o problema está posto à luz das seguintes perguntas: “se eu, o eu que medita, me reduzo mediante a *ἐποχή* fenomenológica ao meu eu transcendental absoluto, então eu não me tornei *solus ipse* e não persevero enquanto tal quando pratico, sob o título de Fenomenologia, uma auto interpretação consequente? Não haveria, dessarte, de ser estigmatizada como solipsismo transcendental a Fenomenologia que queria resolver os problemas do ser objetivo e vir à cena já como filosofia?” (HUSSERL, 2019, p. 111). A saída ao problema do solipsismo, no entanto, parece ser diferente quando comparada a alternativa de Descartes com a de Husserl. Descartes parece recorrer a teologia para lidar com o problema, determinando a existência de um Deus que serve como princípio que sustenta a evidência da existência do mundo. Husserl, por outro lado, encontra no próprio *ego* e em suas vivências (que tem como pressuposto o mundo objetivo da experiência concreta) um meio para afastar tal ameaça.

²⁸ McCracken em *Knowledge of the existence of the body* busca investigar as raízes do problema do solipsismo. Para McCracken, na antiguidade poderia ser investigado algo próximo do solipsismo no pensamento de Górgias de Leontini, Pirro de Élis, Zenão de Eléia, Metrodoro de Quíos, no medievo, al-Ghazālī e Nicolaus de Autrécourt, porém, sua forma mais consistente teria ganhado força após a filosofia cartesiana. Cf. MCCRACKEN, 1998, p. 624.

como alheio à consciência do sujeito. Nesse sentido, o outro está homogeneizado na determinação de um alheio constituído enquanto coisa extensa. Por isso falar especificamente de um outro sujeito - um *alter ego* - em Descartes, é uma tarefa bastante difícil. A preocupação maior de Descartes consiste em validar a existência de um mundo que engloba todas as coisas alheias à consciência e que são acessadas mediante a experiência sensível de um sujeito autônomo. Destarte, Renaut (1998, p. 18) parece ter razão quando afirma que a filosofia de Descartes teria abandonado o horizonte do nós quando na intuição pura do sujeito a ideia do outro aparece comportando menos realidade que a ideia do *ego*.

Este abandono o qual cita Renaut ocorre numa esteira onde apenas a ideia do *ego* e de Deus são consideradas como distintas, certas e indubitáveis. Diferente da existência do *ego* que aparece de modo direto à consciência subjetiva, a existência de outros sujeitos, por outro lado, ocorre apenas como ideia adquirida pela experiência sensível. Ao *ego* perceptível, o outro manifesta-se a partir de sua corporeidade. A realidade do outro é mediada pela sua matéria. Neste sentido, cita-se o próprio filósofo:

Entretanto, ainda me parece e não posso abster-me de crer que as coisas corporais, cujas imagens se formam por meu pensamento e que os próprios sentidos exploram, são conhecidas por mim muito mais distintamente do que esse algo que de mim que não cai sob a imaginação. Embora seja seguramente de admirar que as coisas que percebo sendo duvidosas, desconhecidas, estranhas a mim, sejam por mim compreendidas mais distintamente do que o que é verdadeiro, do que é conhecido, do que eu mesmo (DESCARTES, 1999, p. 47).

Descartes compreende que nenhum alheio à consciência manifestado mediante sua materialidade se apresenta de modo claro e evidente. O outro, neste sentido, está homogeneizado na condição de matéria cuja realidade é apenas contingente. Outros sujeitos existentes no mundo são sempre percebidos mediante as experiências sensíveis daquele que o percebe, e por isso, como já demonstrado na discussão acerca da confiabilidade nos sentidos humanos, a certeza de sua existência só poderia ser possível de modo dedutivo, ou seja, fundamentando-se em primeiros princípios.

A dúvida acerca da existência daquilo que existe comportando uma natureza material (*Res extensa*) em Descartes abarca também outros sujeitos externos à consciência. Diante da contingência da realidade do mundo, Descartes elencou um princípio para validar sua existência, já que o próprio “pensamento não impõe nenhuma necessidade às coisas” (DESCARTES, 1999, p. 133).

Segundo Descartes, pensamento acerca do externo (o alheio) não determina que a coisa pensada exista. O filósofo compreende que a mente pensa coisas que existem necessariamente enquanto ideias, porém, ele também entende que nem todas as coisas de que o sujeito tem consciência pressupõem necessariamente existência. Ele usa o exemplo da impossibilidade de se pensar um monte sem um vale para demonstrar que, de fato, todo monte tem como pressuposto a existência de um vale. Todavia, isso por si mesmo demonstra apenas que monte e vale são fenômenos dependentes, mas não demonstra de modo algum que são necessariamente existentes.

Quando um sujeito tem a experiência sensível de seu corpo ou do mundo material nada impede que essa experiência não seja apenas uma atuação da imaginação do sujeito que acredita realmente estar vivenciando aquilo que percebe. Esta experiência poderia ser até mesmo um engano de um gênio maligno caso ele fosse um ser possível, o que já foi refutado anteriormente. Sendo assim, da experiência sensível não parece haver um critério, um princípio para validar a realidade das coisas existentes. Assim como afirma Descartes, “apesar de investigar cuidadosamente todas as coisas, ainda não vejo, porém, que a partir da ideia distinta da natureza corporal, possa eu tirar nenhum argumento concluindo necessariamente que algum corpo existe” (DESCARTES, 1999, p. 153).

As experiências pessoais de Descartes demonstraram a ele a falibilidade dos sentidos, o que se observa quando ele afirma que “muitas experiências foram abalando paulatinamente toda a confiança que tinha nos sentidos. Às vezes, torres que, vistas de longe, pareciam redondas, de perto mostravam-se quadradas” (DESCARTES, 1999, p. 159). Todavia, na medida em que o filósofo alcançou os dois primeiros princípios de sua filosofia, ele também encontrou razões para extirpar a dúvida sobre a existência do mundo material, e com isso, obteve também a certeza da existência do outro.

O conhecimento e a indubitabilidade do *ego*, em virtude do solipsismo, não foram elementos suficientes para validar a existência da realidade assim como ela é. Diante disto, Fonseca (2013, p. 89) afirma que é somente da segunda verdade do sistema cartesiano (que Deus existe) que é possível deduzir que o mundo também existe, fazendo cumprir assim as demandas da terceira regra das *RDI*.

Em Descartes, da certeza da existência de Deus a certeza da existência do real assim como ele é está garantida. Não é ato que o filósofo chegou a afirmar que:

E, assim vejo plenamente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus, de tal maneira

que, antes de o conhecer, não pude saber perfeitamente nada sobre nenhuma outra coisa. Agora, em verdade, inúmeras coisas - quer sobre Deus ele mesmo e outras coisas intelectuais, mas também sobre toda natureza essa natureza corporal que é objeto da Matemática pura, - podem ser por mim completamente conhecidas e certas (DESCARTES, 1999, p. 143).

Esta citação é relevante no objetivo de esclarecer o posicionamento de Descartes acerca do fundamento do real²⁹. Nela, Deus demonstra-se como a rocha sólida pela todo saber está fundamentado. Cassirer parece concordar com essa interpretação da filosofia cartesiana aqui exposta quando afirma que Descartes desenvolve e expõe a unidade do intelecto humano em princípios determinados; mas que por outro lado, na redução do conhecimento ao sujeito pensante, nasce, então um ser metafísico supremo, tratando de encontrar nesta sua base última de sustentação (CASSIRER, 1993).

Apenas após ter sido exposta de modo claro a existência de Deus, poderia ser rejeitada a tese da inexistência do real. Se realidade é possível do modo como ocorre numa experiência subjetiva, isto se dá e está garantido no fato de que toda certeza acerca da matéria pode ser deduzida da evidência da existência de um ser perfeito. Nas palavras de Descartes:

Não devo ter a mais mínima dúvida acerca da verdade dessas coisas, se para o seu exame convoquei todos os meus sentidos, a minha memória e o meu intelecto e nada me é mostrado por nenhum deles que se oponha ao que os outros mostram. Pois, de Deus que não é enganador segue-se que de modo algum me engano nessas coisas (DESCARTES, 1999, p. 187).

Por sua própria natureza Deus não pode ser um ser enganador, e é dessa verdade que a realidade obtém seu valor de verdade. No entanto, a verdade acerca do mundo não é intuída de modo puro na mente do sujeito; ela é viabilizada pela dedução de um princípio teológico que comporta tanto a realidade necessária de si mesmo quanto resguarda a realidade do mundo e do outro.

Mesmo que Descartes não tenha desenvolvido uma egologia voltada às consciências alheias, ainda assim o princípio teológico de sua filosofia serviu para salvaguardar toda a determinação do outro pensado enquanto ser realmente possível. Como argumenta Tomatis (2003, p. 52), o escopo principal da filosofia cartesiana foi o de “encontrar uma correspondência entre as ideias e as coisas, entre pensamento e extensão, entre a mente e as coisas reais, entre interioridade espiritual e exterioridade; a respeito disto, no fundo, sempre

²⁹ A centralidade da fundamentação teológica de Descartes demonstra que mesmo que na modernidade o sujeito tenha se determinado enquanto princípio da filosofia, ainda assim não foi possível desenvolver uma filosofia onde Deus não fosse efetivado enquanto o princípio do filosofar.

manteremos uma dúvida”. Para Tomatis, quando René Descartes está na janela observando os transeuntes pela rua e duvida da existência efetiva destes seres passageiros, ele põe a si mesmo como um visionário de uma realidade que não se sabe exatamente se existe ou não, e por isso, “a existência de Deus é garantia da correspondência entre ideias e coisas” (TOMATIS, 2003, p. 52).

Numa leitura interpretativa coerente a de Tomatis, Borges (2020, p. 204) defende que uma primeira relação de alteridade em Descartes, se assim é possível se dizer, ocorre apenas após o desenvolvimento da teologia cartesiana, uma vez que Deus é aquele princípio evidente que sucede a certeza do *ego*. Se é possível falar de um outro em Descartes, primeiramente este outro é Deus. Segundo a linha interpretativa de Borges, o mundo (que consigo mesmo comporta outros sujeitos) representaria um “segundo outro”, cuja existência é verificada em conformidade com a existência do “outro primeiro”.

O problema do solipsismo - que está subjacente desde a primeira mediação quando o filósofo submete a existência das coisas à dúvida - decorre dos resultados da segunda meditação de Descartes, onde a existência do mundo e do outro está minada pelo caráter solipsista que o sujeito adquire no momento em que se constitui enquanto coisa pensante. Segundo Borges (2020, p. 218), “se com o *cogito* a existência do sujeito se coloca como necessária, por outro lado, a existência de qualquer outra coisa permanece em suspenso”.

A máxima cartesiana “eu sou, eu existo” evidencia a existência de uma consciência subjetiva, mas denuncia o encerramento dessa consciência em si mesma, uma consciência solipsista. É neste sentido que Deus se torna para a filosofia cartesiana o princípio pelo qual é possível obter a certeza da existência concreta de outros sujeitos, outros “eu”. Deus é o princípio teológico pelo qual o problema do solipsismo da consciência é afastado. Por consequência, nenhum outro sujeito existente no mundo pode ser reduzido à esfera subjetiva da primeira pessoa.

O outro não é uma criação de uma consciência que o pensa no plano das ideias. O outro tem sua realidade salvaguardada em Deus. Frente a isso, Fonseca (2013, p. 89) argumenta que na ótica cartesiana, tendo sido provado a existência de um Deus sumamente perfeito, facilmente se deduz de sua existência a certeza da existência do mundo, isto é, de todas as coisas existentes, as quais englobam os próprios seres humanos (o sujeito e o outro). Concordante a esta leitura de Fonseca, a primeira verdade - a existência do *ego* - aparece de modo imediato, é intuída de modo puro. No entanto, o conhecimento do *ego* é conhecimento restringido à primeira pessoa, o que delimita o campo problemático da alteridade da consciência. Todo conteúdo averiguado pelo sujeito ocorre no pensamento (*Cogitatum*). Por

isso Descartes recorre à ideia de Deus e à determinação da existência do ser necessário para validar a certeza da existência do outro³⁰. Sendo assim, “da primeira para a segunda verdade, isto é, do *cogito* para Deus, terá de ser assim também de Deus para o Mundo, no trânsito da segunda para a terceira verdade” (FONSECA, 2013, p. 90).

O raciocínio cartesiano prossegue um percurso linear onde as três certezas (*ego*, Deus e mundo) estão validadas em uma ordem sucessiva do pensamento. Para além da existência do *ego* e de Deus – os dois primeiros princípios da metafísica de Descartes – é preciso estabelecer a existência de um mundo material, acessado pela via dos sentidos, onde o outro ocorre enquanto ente percebido na experiência do *ego*, mas não reduzido aos atos da consciência deste *ego*.

Constata-se que “a veracidade divina fundamenta a existência do mundo material”, restaurando, assim, a existência de um mundo que foi minado pela dúvida, e por isso, “existindo Eu, Deus e o Mundo – a *res cogitans*, a *res infinita* e a *res extensa* - está assegurado não só o empreendimento filosófico, como também o empreendimento científico” (FONSECA, 2013, p. 91). Portanto, não seria inadequado afirmar que o outro aparece na primeira modernidade inserido num campo problemático onde a ameaça do solipsismo só pode ser afastada na certeza de que existe um Deus perfeito. Frente a isto, o Deus cartesiano pode ser pensado como a ponte entre o sujeito e o mundo: é princípio de alteridade e fundamento para qualquer relacionamento intersubjetivo.

2.4 A INTERPRETAÇÃO CRÍTICA DE HUSSERL AOS PROBLEMAS ORIUNDOS DA EGOLOGIA CARTESIANA

Na interpretação que Husserl realiza da egologia cartesiana, ele compreende que o mundo concreto surge de modo problemático, pois sua existência não resiste à crítica imposta pela dúvida e, por isso, o ser do mundo (aqui também entendendo todo sentido de uma filosofia da alteridade) precisa permanecer fora de validade (HUSSERL, 2019, p. 33). Nisto Husserl reconhece que o *ego* cartesiano consuma um tipo de filosofia solipsista, onde a busca de um fundamento para a exterioridade objetiva está esgotada na existência e *veracitas* de Deus. Sendo assim, a alteridade do *ego* estaria sustentada na evidência da existência de Deus, o que para Husserl é um problema a ser evitado e superado.

³⁰ Para uma leitura acerca da determinação do ser necessário e da prova ontológica em Descartes, Cf. HENRICH, 1960.

Em sentido de crítica, a leitura de Husserl está embasada em dois pontos: “(a) a axiomatização do *ego* e (b) sua substancialização da *res cogitans*” (VALENTIM, 2011, p. 255). O primeiro diz respeito a um *ego* puro que aparece como ponto de partida a uma explicação transcendente e teológica do mundo e de sua realidade objetiva. Já o segundo ponto representa a determinação substancial desse *ego* enquanto *Res cogitans*, cuja consequência consiste na separação do *ego* puro e do mundo concreto.

Husserl compreende que o argumento de Descartes presente nas *MPP*, onde esses dois pontos estão claramente expostos, faz parecer fácil captar tanto o *ego* puro quanto suas *cogitationes*, porém, ele também entende que o edifício filosófico de Descartes representaria um cume íngreme quando posto frente ao problema da alteridade do *ego* (HUSSERL, 2019, p. 52)³¹. Segundo Husserl (2019, p. 53):

Ocorre em Descartes em virtude da virada singela, mas fatal, que o *ego* faz em direção à *substantia cogitans*, à humana *mens sive animus* separada, e ao termo de partida para conclusões segundo o princípio da causalidade; em suma à virada por meio da qual ele se tornou pai do contrassenso: o realismo transcendental.

Ao taxar Descartes como “pai do contrassenso: o realismo transcendental”, Husserl recupera a chave de leitura neokantiana³² presente no final do século XIX que defende que o sentido crítico que Descartes apresenta nas *RDI* teria sido perdido pelas fundamentações metafísicas exposta nas *MPP*, sendo elas: o dualismo cartesiano entre mente e corpo e a necessidade do argumento ontológico na determinação da evidência do mundo.

Todavia, Husserl não nega a relevância de Descartes no percurso de desvelamento do *ego*, porém, ele acredita que é necessário permanecer distante dessas fundamentações transcendentais e, por isso, ingênuas. De acordo com Husserl (2019, p. 53), Descartes não teria sido totalmente fiel ao radicalismo da autorreflexão (*Selbstesinnung*) e ao princípio da intuição pura. A consequência disto resultou em uma descoberta do horizonte da subjetividade, do *ego*, mas não em seu sentido mais autêntico, isto é, no sentido de uma

³¹ Outra acusação de Husserl é a de que o objetivo cartesiano de se despir de preconceitos está, na realidade, repleto de uma visão escolástica. Husserl sustenta sua tese de que a metafísica cartesiana está imersa em um plano conceitual escolástico a partir dos trabalhos de Koyré (1922) e Gilson (1967).

³² Considera-se, aqui, a fala de P. Natorp apresentada no congresso do tricentenário do nascimento de Descartes, que em 1896 aparece publicada como *Le développement de la pensée de Descartes depuis les “Regulae” jusqu’aux “Meditations”*. Em seu texto, Natorp contrapõe as *RDI* às *MPP* e argumenta que as teses metafísicas das *MPP* colocam em derrocada o projeto crítico das *RDI*. Na França, leituras como esta foram combatidas, por exemplo, por V. Delbos (1911).

subjetividade transcendental. E, por isso, Descartes não teria sido capaz de desenvolver uma filosofia em um autêntico sentido transcendental.

Na crítica de Husserl, o *ego* cartesiano aparece de modo problemático no que diz respeito à transcendência do mundo. Ele aparece intocado em sua vida psíquica e em sua validade de ser, isto é, existe de modo independente ao ser ou não-ser do mundo. Neste sentido, o *ego* com sua vida egóica (*Ichleben*), estaria posto em sentido de evidência, mas não como uma parte do mundo, posto em sentido concreto.

Sobre isto, argumenta Husserl (2019, p. 54):

Eu, este ser humano, sou. Eu não sou mais aquele que se encontra na experiência natural de si próprio enquanto ser humano, aquele ser humano que, na limitação abstrativa aos estoques puros do interior, à autoexperiência puramente psicológica, encontra a sua própria e pura *mens sive animus sive intellectus*, a alma ela mesma desprendida de si.

Neste trecho, observa-se um esforço em tentar naturalizar o *ego*, conferir um teor concreto a um *ego* que está fundado em Descartes como princípio meramente psicológico. Este *ego* naturalizado (assim como também os outros seres humanos), para Husserl, é o que constitui o tema das ciências positivas, como, por exemplo, a Biologia, a Antropologia e a própria Psicologia. E, sendo assim, esse *ego*, essa vida anímica (*Seelenleben*), precisa ser assumida como vida anímica no mundo (HUSSERL, 2019, p. 54).

Husserl (2019, p. 55) ainda considera que: “tal como o eu-reduzido não é nenhum pedaço do mundo, então, inversamente, o mundo e qualquer objeto mundano não são pedaços do meu eu, não hão de ser encontrado na vida da minha consciência como sua parte mais real”, ou seja, o mundo objetivo e o outro não existem apenas enquanto objeto da consciência, como produto do *cogito*. Pelo contrário, ambos estariam postos na qualidade de fundamento necessário à própria constituição do *ego*.

Portanto, na interpretação husserliana não há um *ego* psicológico que possa existir por si mesmo e que represente uma parte independente de um ser humano (uma vida psíquica que possa existir de modo independente ao corpo), pois todo ser humano representaria uma unidade psicofísica. Neste sentido, toda vida anímica existente seria um ser real no mundo, um *ego* concreto. Na visão de Husserl, este caráter de concretude foi elemento ausente ao *ego* puro de Descartes e só pode ser encontrado no exame do que aqui neste trabalho denomina-se por “segunda modernidade”. Nesta “segunda modernidade”, é Leibniz que aparece com uma textura da realidade que serve à leitura husserliana tanto para determinar a concretude do *ego* quanto para mediar uma via para se pensar a alteridade da consciência. Desta forma, antes de

examinar a egologia husserliana, se faz mister uma exposição mais pontual da filosofia de Leibniz, sobretudo enquanto momento paradigmático da modernidade onde o subjetivismo cartesiano aparece suplantado pela noção de indivíduo.

3 A SEGUNDA MODERNIDADE: UMA FILOSOFIA DO INDIVÍDUO

Na medida em que se torna possível estabelecer uma divisão da filosofia moderna em dois momentos (distintos, mas também complementares), com Descartes, se observa o surgimento do primeiro, que ocorre num viés subjetivista onde a noção de sujeito não comporta outro sentido além daquela convicção que, solidária aos valores do humanismo, encontra no homem a base fundacional para seus atos e representações (RENAUT, 1998, p. 78). É nesta esteira - como foi pretendo evidenciar no primeiro capítulo deste trabalho - que a subjetividade surge como paradigma da “primeira modernidade”, cujas consequências são a determinação de uma “filosofia do sujeito”.

Subsequentemente, a tese defendida por Renault afirma a existência de uma “segunda modernidade”, que tem sua base no argumento de que a filosofia moderna encontra no sistema filosófico de Leibniz um novo princípio capaz de determinar a realidade, princípio esse que em certo sentido foi capaz de extrapolar aquele horizonte subjetivo e problemático que emergiu da filosofia cartesiana. Nisto consiste a constituição do segundo momento supracitado, onde há, em linhas gerais, a elaboração da “convicção constitutiva de um individualismo propriamente filosófico, que assume a dimensão de uma interpretação da substância como individualidade” (RENAUT, 1998, p. 77).

Nesta esteira interpretativa, com Leibniz a noção propriamente cartesiana de uma modernidade subjetivista passa a ganhar uma nova roupagem: a determinação substancial do indivíduo (*Individuum*)³³. Por isso a filosofia do sujeito transmuta-se numa filosofia da

³³ O fundamento metafísico do conceito moderno de indivíduo tem suas raízes em Leibniz, porém, é preciso considerar a importância de John Locke na tratativa deste conceito quando aplicado no âmbito político e jurídico. Na Inglaterra, a visão de Locke (1998) foi fundamental na estruturação do liberalismo, onde a liberdade, a igualdade e a propriedade privada aparecem como direitos naturais inalienáveis, o que respalda a visão lockeana do jusnaturalismo.

Este caráter político do conceito de indivíduo tem uma recepção bastante importante também por parte de expoentes da filosofia francesa. Tocqueville, por exemplo, é um dos grandes representantes desta recepção. Em *De la Démocratie en Amérique*, as análises de Tocqueville sobre a modernidade buscam demonstrar como a democracia moderna está alinhada com a afirmação do indivíduo enquanto princípio da filosofia, e, por isso, ele acredita ser possível falar na existência de um individualismo moderno. Sua tese é a de que existem duas características principais deste individualismo.

Para Tocqueville (1981), o primeiro elemento representante do individualismo moderno, do ponto de vista político, seria a revolta dos indivíduos contra toda forma de hierarquia e em nome do ideal de igualdade. Neste sentido, fala-se de um individualismo revolucionário, cuja máxima expressão pode ser encontrada na Revolução Francesa e na derrocada do *Ancien Régime*. O segundo elemento seria a reivindicação pela liberdade individual.

Recepções críticas do conceito moderno de indivíduo constituem na contemporaneidade correntes interpretativas que tencionam o conceito de indivíduo frente à ideia de cultura, como é possível observar, por exemplo, em *L'Empire de l'éphémère* de Gilles Lipovetsky. Para uma leitura da discussão contemporânea do individualismo, cf. RENAUT, 1998, p. 39.

individualidade, o que viabiliza a transição conceitual de um paradigma a outro (RENAUT, 1998, p. 78).

Isto não significa, no entanto, que o horizonte da subjetividade tenha despencado no absoluto esquecimento. O sujeito cartesiano e seu campo problemático está implícito no tratamento leibniziano da questão da individualidade³⁴. De acordo com Pitta (2019, p. 24), categorizar a modernidade em dois momentos (subjetividade e individualidade) não significa de modo algum esgotar o conceito de subjetividade entre os filósofos da época, pelo contrário, trata-se apenas de mediar um ponto de partida relevante para uma melhor compreensão de duas noções que foram determinantes para o curso do debate: a substancialidade do sujeito, após Descartes, e a substancialidade do indivíduo, após Leibniz.

Sobre isto, Renaut ainda defende em *The era of the individual: a contribution to a history of subjectivity*, que é a partir de Leibniz que a categoria “indivíduo” passa a ganhar força na história da filosofia. Para ele, o que se encontra anterior ao sistema leibniziano são apenas “prefigurações” do individualismo. Em Descartes, por exemplo, ele argumenta que a filosofia “começa com o surgimento da subjetividade – isto é, com a convicção de que significado, verdade e valor só podem existir no mundo com base no homem e para o homem” (RENAUT, 1997, p. 52), onde a categoria de sujeito aparece constituída fora do horizonte da individualidade.

Como visto, tanto nas *RDI* e no *DS* quanto nas *MPP* não é possível encontrar um movimento intelectual construtivo onde o sujeito cartesiano apareça individuado³⁵. E como foi pretendo demonstrar no capítulo anterior, assim como o horizonte da individualidade está ausente do campo epistêmico cartesiano, a intersubjetividade também não aparece diretamente explicitada. Isto ocorre na medida em que o sujeito cartesiano não precisa de um outro de si na busca pelo fundamento da realidade. Não há em Descartes uma descrição enfática de um sujeito constituído enquanto um princípio que seja capaz de extrapolar o âmbito da primeira pessoa. O que há é apenas um ser pensante que se autodetermina pelos atos de uma mente que intui de modo puro e para si mesmo os critérios da verdade acerca de si e do mundo. Nesta esteira, é a continuidade do pensamento (*cogito*) e dos atos do *ego* que

³⁴ Isto sustenta-se, por exemplo, na tese leibniziana de que o *praedicatum inest subjecto*. Cf. seção 3.1 deste trabalho.

³⁵ Apenas de modo implícito o tema do indivíduo aparece em Descartes. Encontra-se algo neste sentido em carta a Mersenne, de 21 de abril de 1641, onde Descartes defende que a alma de um ser é a sua essência, sendo que nela estariam integradas as diferenças individuais, não sendo necessário recorrer ao corpo para isso. E também em carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645, onde ele delineia uma tratativa à questão da individualidade. Defendendo que a individuação ocorre pela forma. Cf. RODIS-LEWIS, 1950, p. 98.

determinam o horizonte da subjetividade, onde está posto de modo problemático tanto a individuação do sujeito quanto suas relações com outros sujeitos também presentes em um mundo comum.

Se for posto como critério a noção geral de que a individualidade comporta tanto a indivisibilidade quanto a diferenciação, então torna-se ainda mais problemático buscar um meio para atribuir a Descartes o título de “filósofo da individualidade”. Sendo assim, a seguir, busca-se demonstrar que seria possível atribuir a Leibniz este título. Portanto, cabe analisar a seguinte pergunta: em Leibniz, como ocorre a irrupção da categoria de indivíduo e quais suas implicações para a questão da intersubjetividade? Para tanto, o trabalho se norteará pela interpretação renautiana, porém, é preciso salientar um ponto sutil de divergência entre a dinâmica da interpretação de Renaut e a da presente pesquisa: diferente de Renaut que parte em suas análises prioritariamente da *MN*³⁶, iniciar-se-á, aqui, por uma análise do *DM*, uma vez que o conceito de substância individual – o conceito responsável pelo desenvolvimento do paradigma da individualidade – tem sua formulação primeira no *DM*, enquanto que, como será defendido, na *MN* ele aparece apenas implicitamente inserido no horizonte das mônadas de Leibniz.

3.1 A SUBSTÂNCIA INDIVIDUAL NO *DM*

Para que o individualismo moderno fosse possível não bastou apenas que a realidade fosse constituída como um conjunto de individualidades, mais do que isso, o indivíduo precisou tornar-se princípio da realidade, para só assim ser capaz de subordiná-la (RENAUT, 1997, p. 82). Este processo de subordinação da realidade e de uma individuação substancial, pode ser melhor compreendido mediante a análise do conceito leibniziano de substância individual. Isto posto, a pergunta a ser respondida é aquela que também orienta o curso geral do *DM*³⁷: qual a natureza desta substância individual?

³⁶ O posicionamento de Renaut (1998, p. 81) pode ser compreendido pela seguinte afirmação “a Monadologia leibniziana, ao mesmo tempo em que realiza uma verdadeira dissolução do sujeito tal como Descartes erigia (autofundação, autodeterminação), marca o nascimento filosófico do individualismo”. Renaut não está incorreto em seu apontamento, porém, seu apontamento é incompleto por não conferir o grau de importância que o *DM* tem no tocante à questão da individuação do ser em Leibniz.

³⁷ O *Discours de métaphysique* – obra publicada postumamente em 1846, mas cujo conteúdo, sumariamente, já esteve presente em carta de fevereiro de 1686 destinada a Arnauld. Como bem se sabe, o título da obra é uma atribuição dos editores após encontrarem na carta de Leibniz a seu amigo Ernest, conde de Hess-Rheinfels, o uso do termo *Discours de métaphysique*.

Substância individual é um conceito utilizado por Leibniz para representar o sujeito que é centro de predicação, mas que de modo algum pode ser ele mesmo predicado³⁸. É um conceito que representa um esforço do filósofo em apresentar uma tese da individuação do ser. Seu emprego ocorre na fundamentação ontológica do sujeito de modo a determinar quais predicados são a ele possíveis de atribuir. Entende-se por predicados os elementos doadores de uma identidade específica. Mas em que consiste atribuir um predicado a um sujeito?³⁹ De acordo com Leibniz (1985, p. 24), “toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas, e quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando o predicado não está contido expressamente no sujeito, é preciso que esteja virtualmente compreendido”. Isto quer dizer que no conceito de um determinado sujeito estão encerrados todos seus predicados (*In-Esse*). A predicação de um ser segue necessariamente uma determinação ontológica onde o predicado está contido e determinado por uma noção não apenas subjetiva, como foi com Descartes, mas também individual.

No plano conceitual, as notas qualitativas de um ser determinam o que ele é e viabilizam uma distinção entre os sujeitos existentes. Por isso Leibniz chegou a afirmar que “quem entendesse perfeitamente a noção do sujeito julgaria também que o predicado lhe pertence” (LEIBNIZ, 1985, p. 24). A natureza da substância individual consiste, nesse sentido, numa noção exaustiva capaz de fazer compreender o sujeito e o horizonte dedutivo onde está estabelecida a totalidade de seus predicados possíveis. Sendo assim, na dinâmica da constituição do sujeito está implicada uma determinação ontológica onde toda atualidade ou potencialidade de um predicado está determinada pela referida substância individual⁴⁰.

No § 8 do *DM*, Leibniz exemplifica a determinação ontológica descrita acima do seguinte modo:

A qualidade de rei que pertence a Alexandre Magno, fazendo abstração do sujeito, não é suficientemente determinada para um indivíduo, e não encerra as outras qualidades do mesmo sujeito, nem tudo o que a noção deste

³⁸ No início do *DM*, a determinação ontológica do ser constituído enquanto substância individual serve à distinção entre as ações de Deus e das criaturas (ações e paixões das substâncias individuais - *actiones sunt suppositorum*), o que acarreta uma dupla crença: primeiro, há aqueles que creem que Deus tudo faz e, por outro lado, há aqueles que creem que ele apenas conserva a força dada por ele mesmo às criaturas. Neste sentido, percebe-se que o caráter teológico da metafísica leibniziana surge desde o início orientando o curso do desenvolvimento da questão da individuação do ser.

³⁹ A resolução desta pergunta está assentada na própria possibilidade de um caminho explicativo onde a substância individual serve ao objetivo de fundamentação de um ser real, transpassando, portanto, uma determinação meramente nominal.

⁴⁰ Por outro lado, uma noção onde é impossível atribuir tudo o que pode ser predicado de um sujeito é uma noção accidental.

príncipe compreende ao passo que Deus, ao ver a noção individual ou hecceidade de Alexandre, vê nela, ao mesmo tempo, o fundamento e a razão de todos os predicados que dele se podem dizer verdadeiramente, como, por exemplo, que venceria Dario e Poro, até conhecer nela *a priori* (e não por experiência) se ele morreu de morte natural ou envenenado, o que só podemos saber pela história (LEIBNIZ, 1985, p. 25).

Como é possível observar no exemplo acima, “rei” é um predicado que por si mesmo não pode determinar o sujeito em questão, isto é, Alexandre Magno (rei da Macedônia – séc. III a.C.)⁴¹. Essencialmente é a substância individual que representa e determina o que é o sujeito, enquanto o predicado “rei” só é possível de ser atribuído na medida em que está condicionado ao princípio de individuação, isto é, a própria substância individual. Tal princípio é o que determina o ser (a essência individual) de Alexandre Magno; ele é a hecceidade ou noção individual⁴². Para Leibniz, a noção individual do “sujeito Alexandre” traz consigo mesma todos os seus predicados possíveis, por isso, é noção completa da substância individual.

De acordo com Fichant (2000, p. 19), “a noção completa (invenção propriamente leibniziana) permite distinguir as substâncias individuais (noção clássica)”. Da noção completa, que indica uma substância individual e a totalidade de seus predicados possíveis, um determinado sujeito torna-se único no mundo, passa a ter uma identidade, um “rosto próprio”, aquilo que, como já demonstrado, esteve ausente do horizonte das MPP de Descartes.

Ademais, nota-se que da noção completa da substância individual está pressuposto tudo o que aconteceu e tudo o que poderá vir a acontecer a um sujeito. No caso de Alexandre, a qualidade de ser rei da Macedônia encontra sua razão ou fundamento em sua noção individual. De sua noção individual (Alexandre) já é pressuposto seu predicado (rei). E se *a priori* Deus, ao contemplar a noção individual de Alexandre, tem o conhecimento de todos os predicados possíveis, então poderia se inferir, em virtude da presciência divina, que os predicados estão ligados à noção de substância individual antes mesmo de uma experiência concreta. Disto surge, então, algumas perguntas quanto à questão da individuação: como pode

⁴¹ No exemplo do rei Alexandre está contraposta à noção de substância individual a de acidente. Nesse sentido, substância individual é a noção que tem em si mesma todos os seus predicados possíveis; traz consigo mesma a noção completa de um determinado indivíduo. Acidente, por outro lado, diz respeito à noção que está condicionada e é atribuível à substância, mas em si mesma não é capaz de encerrar todas os predicados possíveis. Para um estudo mais pontual sobre as noções de substância individual e acidente em Leibniz, cf. MEDEIROS, 2004.

⁴² Hecceidade e (do latim *haecceitas*), neste caso, segue a significação conceitual que – desde Duns Escoto – tem seu uso empregado para representar a forma que faz com que uma coisa seja o que é. Cf. PIAUÍ, 2006, p. 120.

um sujeito receber predicados antes mesmo de ter realizado suas experiências? Como o “sujeito Alexandre” poderia receber o predicado “rei” sem antes mesmo ter sido governador da Macedônia?

O que está em jogo nestas perguntas é a própria condição de inteligibilidade do sujeito em questão, que encontra, de acordo com Bonneau (2021, p. 5), em Deus a mensurabilidade de seus predicados e de seus modos de apresentação. A posição de Bonneau está verificada e validada quando ainda no § 8 do *DM* Leibniz afirma que anteriormente a existência real de Alexandre, Deus – seu criador - observou a hecceidade deste personagem e determinou seus predicados, elegendo-os a partir de uma razão suficiente que se encontra fundamentalmente determinada pelo princípio do melhor (LEIBNIZ, 1985, p. 25)⁴³.

É da noção completa de uma substância individual que pode ser compreendida toda a série de eventos (acontecimentos) susceptíveis a um determinado sujeito. Em Deus a compreensão destes acontecimentos ocorre de modo absoluto, assim como é possível de modo *a priori*; no homem, por outro lado, é compreensão relativa e está condicionada à experiência; no caso de Alexandre, mediada também pela história⁴⁴.

O “sujeito Alexandre” pode receber o predicado “rei” sem antes mesmo ter governado a Macedônia porque no ato da criação divina teria sido doado a ele uma noção de substância individual em que o predicado “rei” apareceria como qualidade própria. Substâncias individuais, nesta linha interpretativa, são princípios constituintes do real, são elas que “formam a partir de si, cadeias de eventos cujas condições são determinadas pelos próprios limites que estas apresentam e representam” (BONNEAU, 2021, p. 6).

No § 9 do *DM*, o filósofo antecipa, mesmo que implicitamente, seu princípio da identidade dos indiscerníveis (que será abordado mais adiante) ao afirmar que “não é verdade que duas substâncias assemelham inteiramente e sejam diferentes *solo numero*” (LEIBNIZ 1985, p. 26)⁴⁵. Para o filósofo, um sujeito precisa ser qualitativamente distinto de outro, pois se assim não fosse, toda realidade se manifestaria de um único modo apenas.

A qualidade de um sujeito consiste na predicação atribuída por Deus. Na interpretação de Bonneau (2021, p. 9), “são as qualidades que determinam a identidade do sujeito. O

⁴³ O princípio do melhor consiste na escolha divina que, fundamentada em uma razão suficiente, se desenrola à luz da possibilidade de uma infinidade de mundos possíveis. Pelo princípio do melhor, Deus elege a existência do melhor dos mundos possíveis. Cf. RATEAU, 2017.

⁴⁴ A compreensão que em Deus ocorre de modo *a priori*, no ser humano ocorre *a posteriori*, pela vivência, onde a história viabiliza a compreensão humana da individualidade e da identidade de um determinado sujeito. Cf. BELLA, 1988.

⁴⁵ Cf. seção 3.3.3 deste trabalho.

sujeito, imiscuído de seu predicado ou predicados, é a possibilidade mais exequível, plausível e concebível do mundo atual”. Consoante a esta leitura, entende-se que o pensamento de Leibniz acerca dos predicados de um sujeito pode ser sintetizado na máxima *praedicatum inest subjecto*, que entre suas representações possíveis está aquela onde “a noção de uma substância individual encerra, de uma vez por todas, tudo o que sempre lhe pode acontecer e que, ao considerar esta noção, se pode ver aí tudo o que dela verdadeiramente se poderá anunciar” (LEIBNIZ, 1985, p. 33). Neste sentido, todo “vir-a-ser” de um sujeito já se encontra determinado na noção completa deste, à qual somente Deus tem acesso⁴⁶. Nas palavras do próprio filósofo, “tudo o que tem de acontecer a alguém está já compreendido virtualmente na sua natureza ou noção” (LEIBNIZ, 1985, p. 33). Por isso todo “vir-a-ser” já está posto no campo de possibilidades do próprio ser.

Ao interpretar a máxima leibniziana *praedicatum inest subjecto*, Bonneau (2021, p. 9) entende que ela expressa o contexto factível de um acontecimento ao invés de outro, por exemplo, porque Alexandre é um rei e não um médico. Por isso a relação entre predicado e sujeito – a relação pela qual é possível atribuir uma identidade – determina a realidade em suas possibilidades, tensiona o necessário e o contingente. Diante desta tensão, tendo em vista que Leibniz tem a necessidade de salvaguardar a liberdade humana, ele afirma que a conexão dos predicados de um sujeito ocorre em duas espécies: (I) de modo necessário em absoluto, quando o seu contrário implica contradição; (II) necessário *ex hypothesi*, quando seu contrário nada implica, sendo, portanto, contingente.

A primeira espécie é dependente do entendimento de Deus e está fundamentada no princípio da contradição⁴⁷. As conexões contingentes, por outro lado, não estão fundamentadas no princípio da contradição, mas têm na vontade de Deus a sua razão suficiente – entendida aqui como sendo uma vontade divina orientada pela escolha do melhor possível. Nesta esteira, o princípio da razão suficiente determina que tudo o que acontece tenha uma causa. Ao sujeito, essa causa nem sempre pode ser percebida ou descoberta; mas em Deus, sempre é entendida de forma absoluta.

⁴⁶ Subjacente a essa determinação da substância individual está implícito o problema da liberdade humana, o que representa uma tensão entre as teses da liberdade e a do fatalismo, problema este que Leibniz desenvolve especialmente nos artigos 32-36 da *Th*.

⁴⁷ Encontra-se uma explanação sobre a questão da contradição especificamente nas *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias*, onde, ao apresentar uma distinção entre o real e o nominal, Leibniz argumenta que para que uma ideia seja verdadeira e capaz de representar um ser real ela precisa ter suas qualidades como possíveis, enquanto que toda falsidade de uma ideia seria estabelecida pela existência de contradição entre essas qualidades. Cf. LEIBNIZ, 2005, p. 22.

Quando se desloca este problema para o campo conceitual em que estão empregadas as substâncias individuais, observa-se que há uma causa específica para que um sujeito tenha certos predicados e não outros. Esta causa, no entanto, não pode ser plenamente compreendida pelo homem. O homem compreende a noção de um indivíduo apenas na medida em que este se revela no mundo. Sobre isso, cita-se o exemplo de Leibniz:

Visto que Júlio César se tornará ditador perpétuo e senhor da república e suprimirá a liberdade dos romanos, esta ação está compreendida na sua noção, pois supomos que a natureza de tal noção perfeita de um sujeito é compreender, a fim de que o predicado nela esteja contido, *ut possit inesse subjecto* (LEIBNIZ, 1985, p. 34).

No caso de Júlio César, suas ações e seus predicados estão contidos de modo intrínseco em sua noção individual. Se esta compreensão no sujeito é velada e carece de ser demonstrada, em Deus, por outro lado, há conhecimento absoluto de todos os predicados que compõem o ser de Júlio César. Mas se a noção individual de César encerra tudo o que acontecerá com ele, como a liberdade pode ser situada no plano conceitual da substância individual? Segundo Leibniz, o que acontece neste caso é que a liberdade do indivíduo ocorre em conformidade com a pré-ciência divina. No caso de César, as verdades de sua vida são contingentes. Que ele algum dia viria a se tornar ditador perpétuo é um fato fundado na razão suficiente, não no princípio da contradição. De acordo com o filósofo, os predicados de César não são atribuídos em sentido absoluto, como no caso dos números ou da geometria (por exemplo, que o todo seja maior do que as partes). Esses predicados estão baseados numa escolha divina que tem como critério a eleição do melhor e mais perfeito. Que César se tornará um ditador perpétuo e não um artesão, por exemplo, ocorre porque dentro de um horizonte de infinitas possibilidades onde a melhor (e, por isso, a eleita) é aquela em que o predicado “ditador” compõe a substância individual empregada por Deus para individuar o sujeito Júlio César⁴⁸. A este respeito o filósofo argumenta: “embora Deus escolha seguramente sempre o melhor, isso não impede que o menos perfeito exista e continue a ser

⁴⁸ A esse sentido, observa-se que Deus não é o responsável direto pelas ações de César. As ações de César são o produto de uma espontaneidade atribuída a ele por Deus. Nisso entende-se aqui a responsabilidade indireta de Deus. Em sentido direto, é César que age, mas indiretamente essa ação é o produto de uma espontaneidade atribuída por Deus. Segundo Belaval (1960, p. 437 apud LACERDA, 2001, p. 97), “para Leibniz, Deus não faz tudo; Ele não precisa estabelecer, a cada instante, os estados sucessivos do mundo; esses derivam-se uns dos outros graças a uma espontaneidade contínua da atividade própria das substâncias individuais (uma causalidade eficiente). Mas o Criador não se limita a conservar a força que deu às criaturas; Ele prescreve uma direção para o movimento substancial (uma causalidade final)”.

possível em si mesmo, se bem que não ocorrerá, pois não é a sua impossibilidade, mas a sua imperfeição que o faz rejeitar” (LEIBNIZ, 1985, p. 36)⁴⁹.

Observando que da noção completa de um sujeito é possível identificar um indivíduo e fazendo uma leitura desta questão, Fichant (2000, p. 17-18) apresenta uma interpretação da tese leibniziana a partir da concordância de dois enunciados. O primeiro enunciado demonstra que: “1. o conceito C de uma coisa S é completo se e somente se da proposição ‘S é C’ for possível deduzir todas as proposições verdadeiras tendo S por sujeito, ‘S é P1’, ‘S é P2’, ... ‘S é Pn’ etc.”. Neste caso, há de existir uma infinidade de proposições, sendo que poderia ser deduzido S a partir da análise de C, que por sua vez reúne todos os predicados (P1, P2, Pn), validando, com isso, a máxima *praedicatum inest subjecto*. O segundo enunciado, por outro lado, afirma que: “2. Se e somente se uma coisa ou um ser (*Ens*) S possui um conceito C tal que esse conceito seja completo, S é um indivíduo”. Com este segundo argumento Fichant (2000, p. 18) busca esclarecer que conceitos individuais determinam o sujeito em sua individualidade, isto é, determinam o “único indivíduo” em um horizonte onde são possíveis outros infinitos indivíduos; ainda que apenas um seja realmente existente. Esses conceitos são as noções completas que conferem um rosto ao sujeito, ou melhor, uma identidade individual. Dois indivíduos, portanto, precisam ter uma diferença específica. São as noções completas destes indivíduos que determinam esta diferença e consecutivamente, são as substâncias individuais o fundamento de toda identidade e de toda discernibilidade.

3.2 TRANSIÇÃO TERMINOLÓGICA: A POLÊMICA EM TORNO DA SUBSTÂNCIA INDIVIDUAL E DA MÔNADA

Substância individual foi um conceito que ganhou a atenção de Leibniz no período entre 1685-1689, estando presente em um conjunto de cartas trocadas entre o filósofo e Arnauld, especialmente na carta de fevereiro de 1686, onde Leibniz envia a Arnauld um sumário do *DM*⁵⁰. Nesse período, em 1686 o *DM* aparece como o texto onde o conceito de

⁴⁹ Disso, identifica-se que as substâncias individuais mais perfeitas são compostíveis às menos perfeitas no intelecto divino, mas são impossíveis conjuntamente no melhor dos mundos possíveis. Portanto, a substância individual mais perfeita representa uma realidade existente pelo crivo do melhor e mais perfeito.

⁵⁰ Cf. GERHARDT, 1978, p. 427.

substância individual recebe um desenvolvimento mais pontual. Todavia, após a data de 1689 o ele acaba por cair em desuso nos textos de Leibniz (FICHANT, 2000, p. 16)⁵¹.

Cinco anos após o termo substância individual cair em desuso surge no pensamento leibniziano o conceito de mônada. Mônada é um conceito que representa a fase mais madura do pensamento do filósofo. Sua primeira aparição, pelo que se tem registro, ocorreu em 22 de julho de 1695 no rascunho da carta a de l' Hôpital e depois, apareceu em 13 de setembro de 1696 em uma carta destinada a M. Fardella.

Publicamente, no entanto, o uso do conceito ocorreu apenas em 1698, a partir do artigo *De Ipsa Natura*. Após isto, o conceito esteve presente também na *TH* (1710), na carta a des Maizeaux (1716), na *Réponse aux réflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle* (1716, porém, escrita em 1702), na *MN* (escrita em 1714, mas publicada em 1720, na edição alemão de Köhler, e em 1721, em latim) e nos *PNG* (1714) (FICHANT, 2000, p. 16).

Muito se discutiu sobre as raízes do conceito leibniziano de mônada. Por muito acreditou-se que o conceito tenha sido emprestado do filósofo Giordano Bruno⁵². Alguns intérpretes defendem que Leibniz tenha emprestado este conceito de François-Mercure van Helmont⁵³. Contemporaneamente entende-se que mais importante que a origem de um possível empréstimo conceitual é a significação desse conceito e seus impactos no sistema de Leibniz⁵⁴. Frente a isso, há de se destacar uma polêmica explícita entre os intérpretes da filosofia leibniziana no que diz respeito à transição terminológica da substância individual à mônada.

A questão que funda esta polêmica terminológica consiste em saber se o conceito de mônada comporta em si os significados da substância individual ou se a mudança terminológica implica em uma reconfiguração expressiva da dinâmica do sistema leibniziano. Renaut (1997, 1998), Serres (1968), Heidegger (1996), Russell (2005), Jalabert (1947) e Couturat (1902) representam expoentes de uma tradição interpretativa onde o sentido da mônada leibniziana reúne em si aquele sentido já expresso pela substância individual. Diferente desta linha interpretativa que não reconhece que a transição da substância individual à mônada representa uma mudança significativa na estrutura geral da filosofia de Leibniz,

⁵¹ O termo é abandonado, mas não renegado. Após a data de 1689, o *DM* é esquecido junto a outros papéis. A tese da substância individual remonta a um conjunto de textos de Leibniz que jamais chegaram a ser publicados pelo próprio filósofo, bem como o *DM*.

⁵² Cf. BRUCKER, 1742-44.

⁵³ Cf. BECCO, 1978.

⁵⁴ Cf. FICHANT, 2000.

Cardoso em *O universo monadológico: natureza, vida e expressão* e Fichant no artigo *Da substância individual à mônada* adotam uma posição contrária à tradição.

Fichant (2000, p. 12), por exemplo, investiga se substância individual e a mônada correspondem uma à outra simetricamente no envolvimento recíproco assegurado pela unidade do sistema filosófico de Leibniz. Em seu posicionamento frente à polêmica, Fichant considera que as interpretações que aproximam o sentido de substância individual ao de mônada acaba por resumir a metafísica de Leibniz a uma lógica fundada na proposição *praedicatum inest subjecto*. Entre os autores citados, Fichant se opõe diretamente à posição de Jalabert⁵⁵, que em seu texto *La théorie leibnizienne de la substance* defende que a *MN* traz consigo mesma resquícios do horizonte da teoria lógica da substância, enquanto o *DM* virtualmente (*sic*) antecipa a física das mônadas (sobretudo, no que tange as suas características: unidade, indivisibilidade, percepção), ainda que no *DM* o termo mônada não apareça em momento algum. Por isso, compreende Jalabert que não é possível afirmar que há uma evolução no sentido das posições fundamentais da filosofia leibniziana após 1689⁵⁶.

Fichant critica Jalabert justamente pelo fato dele entender que ao tratar com indiferença a cronologia dos conceitos leibnizianos, Jalabert anularia a singularidade temporal de cada texto e a tensão que dá vida à filosofia de Leibniz⁵⁷. A posição de Fichant (2000, p. 13) defende que tanto o *DM* quanto a *MN* propõem uma análise do “sistema do universo”, onde está pressuposto um fundamento para a realidade, porém, no *DM* esse fundamento está referido na substância individual, enquanto na *MN*, por outro lado, o fundamento são as mônadas. Para ele, a doutrina da substância individual não esgota o campo problemático da substancialidade, isto porque não atinge extensão suficiente para dar conta da aplicabilidade esperada pelo conceito de substância (FICHANT, 2000, p. 25).

Na leitura fichanteana, substância individual é um conceito que antecipa o sistema das mônadas, mas é utilizado apenas na qualidade de ferramenta conceitual provisória que serviu a uma elaboração mais complexa. Nesta linha interpretativa, entende-se que a unidade substancial demanda um ser completo indivisível, o qual é encontrado em uma alma ou forma substancial. O ser por agregação, neste sentido, teria como pressuposto a existência da unidade: a mônada; e sem esta unidade sequer existiria a multiplicidade. Segundo Fichant (2000, p. 28), no decorrer do pensamento de Leibniz “a relação da forma substancial com seus

⁵⁵ Como será possível observar ao longo da leitura, neste caso em específico, a presente pesquisa está muito mais próxima da leitura de Jalabert do que da de Fichant.

⁵⁶ Cf. JALABERT, 1947, p. 97-99.

⁵⁷ Cf. FICHANT, 2000, p. 12.

predicados ou do sujeito da ação com seus acontecimentos, é substituída pela relação da unidade com a multiplicidade, verdadeira matriz do conceito de mônada”. Com isso, ele compreende que o retorno às formas substanciais passa a ser condicionado pela demanda de uma verdadeira unidade substancial ao princípio das multiplicidades.

A problematização de Fichant é bastante importante para o seguimento deste texto. Caso sua oposição à tradição esteja adequada, seria então um erro inserir a substância individual do *DM* e a mônada da *MN* no mesmo campo problemático, homogeneizando os termos e seus referidos textos sem com isso considerar suas singularidades conceituais e temporais. No entanto, se distanciando do posicionamento fichanteano a presente pesquisa se agarra à tradição e segue por ela na medida em que se compreende que este tipo de interpretação se torna problemática quando são comparados os conteúdos de alguns parágrafos do *DM* e da *MN*. Em *Da substância individual à mônada*, por exemplo, Fichant (2000, p. 32) defende que “na época do Discurso de metafísica e em textos conexos, tratava-se do indivíduo e de seus acontecimentos; na Monadologia, trata-se do composto e de seus elementos, com a desaparecimento da problemática da individuação”.

Todavia, analisando o § 8 da *MN*, se encontra a seguinte afirmação:

É preciso que as Mônadas tenham algumas qualidades, caso contrário nem sequer seriam Seres. E se as substâncias simples não diferissem pelas suas qualidades, não haveria meio de se aperceber de nenhuma mudança nas coisas, porquanto aquilo que está no composto não pode vir senão dos ingredientes simples; e sendo as Mônadas desprovidas de qualidades, seriam indistinguíveis uma da outra, já que da mesma maneira elas não diferem em quantidade. E, por conseguinte, suposto o pleno, cada lugar receberia sempre, no movimento, apenas o equivalente àquilo que tivera, e um estado das coisas seria indiscernível de outro (LEIBNIZ, 2016, p. 40-41).

É possível observar que no § 8 da *MN* Leibniz está retomando o princípio da identidade dos indiscerníveis que foi aludido 28 anos antes no § 9 do *DM*, onde ele afirma que “não é verdade que duas substâncias se assemelham inteiramente e sejam diferentes solo número” (LEIBNIZ, 1985, p. 26).

No § 9 do *DM*, a substância individual aparece estando à luz da ideia de que não existem substâncias que se assemelhem inteiramente, reconduzindo à ideia de que uma substância só pode ser individual caso ela seja qualitativamente distinta de outras. No *DM*, metáforas com a de Alexandre Magno (§8) e Júlio César (§13) servem para exemplificar a questão. Na *MN*, uma exemplificação deste modo não ocorre, mas nem por isso pode-se afirmar como faz Fichant que a individuação do ser é um tema que desaparece em detrimento

de uma reflexão voltada especificamente à questão da unidade (mônada) e da multiplicidade (composto). Tendo em vista essa tentativa de aproximação do *DM* e da *MN*, a presente pesquisa encontra nos parágrafos analisados um fundamento para se posicionar de modo favorável à tradição literária que reúne o sentido da mônada ao da substância individual. Estando a pesquisa situada frente à polêmica em torno destes conceitos, cabe agora seguir em investigações orientadas por uma análise pontual da mônada leibniziana.

3.3 O ESTATUTO DA MÔNADA LEIBNIZIANA: DO INDIVÍDUO À COMUNIDADE

A mônada leibniziana aparece descrita nas primeiras linhas de dois importantes opúsculos de 1714: *MN* e *PNG*. No início da *MN* (§ 1-2), Leibniz apresenta uma primeira noção relevante no detalhamento do estatuto da mônada e que serve a uma análise mais precisa da passagem do horizonte da individualidade para o da comunidade. Afirma o filósofo neste texto:

1. A Mônada de que vamos falar aqui não é outra coisa senão uma substância simples, que entra nos compostos; simples, quer dizer, sem partes. 2. E é preciso que haja substâncias simples, visto que há compostos. Efetivamente, o composto não é outra coisa senão uma amálgama (amas) ou *aggregatum* dos simples (LEIBNIZ, 2016a, p. 39)⁵⁸.

Já no § 1 dos *PNG* Leibniz apresenta uma formulação que bem observada demonstra-se consoante em certo sentido, mas também destoante à formulação supracitada e que está exposta no início da *MN*. Segue a descrição de Leibniz em seus *PNG*:

1. A Substância é um Ser capaz de ação. Ela é simples ou composta. A Substância simples é aquela que não tem partes. A composta é a reunião das substâncias simples, ou das Mônadas. Monas é uma palavra grega que significa a Unidade, ou o que é uno. Os compostos ou corpos são Multidões; e as substâncias simples – as Vidas, as Almas, os Espíritos – são Unidades. E é mesmo necessário que haja em toda a parte substâncias simples, porque sem os simples não haveria compostos e, por consequência, toda a natureza está repleta de vida (LEIBNIZ, 2016b, p. 113).

Como é possível notar, em ambos os opúsculos a mônada aparece tematizada enquanto princípio unitário. A própria raiz do conceito – derivado da palavra grega *monás*

⁵⁸ Muito próximo a esta descrição inicial das mônadas está o §10 da *Th*. Neste, observa-se a seguinte afirmação: “há necessariamente substâncias simples e sem extensão, espalhadas por toda a natureza” (LEIBNIZ, 2017, p. 81).

(*μονάς*) – remete à unicidade, ou melhor, aquilo que é um. Esta mônada é o princípio a que Leibniz recorre para dar conta de explicar a realidade não apenas do modo como aparece, isto é, mediante a imagem do composto: aquilo que representa o *aggregatum* de mônadas.

Em ambos os textos (*PNG* e *MN*), Leibniz procede da experiência do composto à necessidade da unidade, e nisto estes textos são consonantes. Como é dito, se existem multidões, é preciso também existir unidades que dão origem ao múltiplo. A necessidade de existirem mônadas tanto nos *PNG* (§ 1) quanto na *MN* (§§ 1 e 2) nasce da manifestação da realidade enquanto fenómeno agregado, tendo em vista que o composto remete a uma unidade primeira.

Duas afirmações são certas a partir da análise dos parágrafos supramencionados: (I) há compostos (corpos) e, por isso, (II) há unidades (mônadas). Em *A constituição do conceito de mônada*, Fichant (2006, p. 14) identifica que destas duas afirmações é possível inferir a seguinte proposição: “sem as mônadas sequer haveria compostos”. Tendo isso em vista, ele elabora um esquema elementar ao *modus ponens*. Veja-o abaixo:

M1. Se há compostos, há substâncias simples.
 M2. Ora, há compostos.
 M3. Portanto, há substâncias simples.
 Pode-se também escrever a variante:
 M1. Se há corpos, há substâncias simples.
 M2. Ora, há corpos.
 M3. Portanto, há substâncias simples.
 Ou ainda esta:
 M1. Se há multiplicidade, há unidades.
 M2. Ora, há multiplicidades.
 M3. Portanto, há unidades (FICHANT, 2006, p. 14).

No esquema que Fichant elabora para melhor compreender a interposição dos primeiros parágrafos da *MN* e dos *PNG*, as três variantes estão assentadas na equivalência entre substância simples, unidades e mônadas; compostos, corpos e multiplicidades⁵⁹. O esquema de Fichant reforça a primeira informação relevante que surge na investigação acerca do estatuto da mônada: a mônada é unidade que existe de modo necessário enquanto princípio constitutivo de uma realidade que se manifesta de modo múltiplo.

⁵⁹ Além disso, Fichant reconhece um ponto demasiado importante no confronto destes dois textos. Este ponto consiste no fato de que no parágrafo dos *PNG* Leibniz apresenta a existência de dois tipos de substâncias: simples e compostas. Nos parágrafos iniciais da *MN*, por outro lado, o composto não representa em si mesmo uma substância. Disto ele entende que há problematização se os corpos podem ser ditos como substância ou não. Entendendo que o próprio Leibniz nunca tenha dado um veredito final à questão, Fichant compreende que em cada texto há uma resposta de natureza diferente: positiva nos *PNG*, negativa na *MN*.

O ponto primordial em que os textos estão interconectados diz respeito à qualificação da mônada enquanto substância simples. De acordo com Rovira (2005, p. 138), simples não é empregado por Leibniz em oposição ao composto e, por isso, a simplicidade de uma mônada não pode ser dita como sendo um obstáculo à multiplicidade.

No § 3 da *MN*, Leibniz (2016a, p. 39) segue descrevendo que “onde não há partes, não há extensão, nem figura nem divisibilidade possível. E estas mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza e, numa palavra, os Elementos das coisas”. Esta descrição condiciona as mônadas a qualidade de verdadeiros elementos fundamentais das coisas compostas (do real como aparece ao indivíduo). Elas não são, portanto, um obstáculo à multiplicidade, mas são, sim, o princípio pelo qual todo múltiplo pode ser erigido.

Neste parágrafo em específico (§ 3), Leibniz aproxima sua teoria monadológica da teoria atomista para validar a ideia de que a mônada é princípio constituinte, ou melhor, é um ponto constituidor da realidade. Ao desenvolver seu pensamento neste sentido Leibniz se situa em um meio termo entre cartesianos e atomistas (sobretudo Gassendi)⁶⁰.

Para os cartesianos, a matéria era pensada como homogênea e contínua, e sua divisão em objetos físicos aparentemente diversos era aquilo que para eles deveria ser explicado. Para os atomistas, por outro lado, a matéria seria composta de pequenas partes separadas pelo espaço vazio, e em oposição aos cartesianos acreditavam que a reunião destas partes e o fundamento de objetos físicos era o que realmente carecia de explicação. Sobre isso, Ross (2001, p. 89) compreende que Leibniz acreditou que ambas as posições obtinham uma parcela da verdade e, por isso, seriam posições complementares. Porém, Leibniz também compreendeu que ambas posições possuem falhas que as leva a recair no duro labirinto da composição do contínuo⁶¹.

Segundo o filósofo, o problema da composição do contínuo – tematizado aqui pela leitura do § 3 da *MN* – nos atomistas consiste em que as unidades pressupostas como fundamento da realidade seriam átomos materiais cuja indivisibilidade só seria possível mediante abstração (ROSS, 2001, p. 92-93). O problema do átomo material enquanto fundamento é que por si mesmo ele sempre pode ser subdividido em partes menores que pleiteiam a posição de princípio fundamental. A divisão de um átomo material pode se

⁶⁰ Para uma leitura da recepção de Leibniz da filosofia atomista, cf. CARIU, 1978.

⁶¹ Em resumo, os limites das duas posições consistem em que os cartesianos viam a continuidade como ponto de partida, mas não conseguiam cristalizar a partir delas os objetos concretos, e os atomistas postulavam átomos discretos, mas não davam conta de explicar sua composição nos contínuos. Cf. ROSS, 2001, p. 92.

estender até infinito (*Ad Infinitum*) e, em consequência disto, seria um princípio vazio ao seu propósito.

Em relação aos cartesianos, esta unidade teria de ser como pontos matemáticos, que são unidades geométricas exatas. Diferente dos átomos materiais, os pontos matemáticos seriam indivisíveis, porém, seriam também apenas unidades da razão, assim não possuindo realidade em si, o que os condiciona de modo problemático quando são pensados como princípio de constituição do real⁶².

Para Leibniz, seria a mônada este princípio real e indivisível capaz de constituir a realidade em seus múltiplos modos de ocorrência. Todavia, o problema que emerge da própria noção de mônada enquanto unidade fundamental consiste em conciliar o uno e o múltiplo, que de acordo com Fichant (2006, p. 14), respectivamente, remete às mônadas enquanto princípios metafísicos (substância simples) e ao corpo enquanto elemento material (substância composta).

3.3.1 Mônada e corpo

Para entender o relacionamento entre mônada e corpo carece expor o sentido de mônada enquanto átomo. Em 1695 nos *NS*, mesmo antes do uso do termo mônada, Leibniz já havia apresentado sua noção do conceito de átomo:

É impossível encontrar os princípios de uma verdadeira Unidade na mera matéria ou naquilo que não é senão passivo, dado que tudo, nisso, não passa de uma colecção ou amontoado de partes que vai até ao infinito. Ora a multidão não pode tomar a sua realidade a não ser de unidades verdadeiras, que têm outra origem e são algo muito diferente dos pontos matemáticos, que constituem apenas extremidades do extenso e modificações, a respeito das quais é certo que o continuum não poderia ser constituído por elas. Assim, para encontrar essas unidades reais fui forçado a recorrer a um ponto real e animado, por assim dizer, ou a um Átomo de substância, que, para constituir um Ser completo, deve compreender qualquer coisa de forma ou de ativo (LEIBNIZ, 2016b, p. 102).

Como é possível observar, o átomo, em Leibniz, diz respeito a uma substância formal e princípio de atividade, que tanto na *MN* quanto no *PNG*, como já salientado na seção anterior, encontra-se representado pelas mônadas. As mônadas são substâncias simples:

⁶² Não tendo dimensões, os pontos matemáticos não possuem substancialidade suficiente a fins de fundamentar aquilo que é de natureza material.

unidades (são indivisíveis) atuais (são reais). Enquanto átomos da natureza elas representam os pontos elementares do composto, representam o fundamento metafísico do corpo. Todavia, carece saber em que consiste o próprio corpo, para com isso entender como é possível passar da unicidade da mônada (princípio imaterial) à composição do corpo (fenômeno material).

Para Leibniz, o corpo é ponto físico. No corpo, a compressão das substâncias corpóreas ocorre como figura determinada, por exemplo, o conjunto de órgãos que em sua completude formam a unidade concreta que se denomina corpo, que apenas em aparência é indivisível e, por isso, não poderia por si mesmo ser princípio da realidade (LACERDA, 2006, p. 121). Quando Leibniz emprega o termo “substância composta” em seus *PNG*, um conceito ausente do léxico da *MN*, ele faz menção a uma unidade que ocorre apenas de modo accidental (*Unum Per Accidens*). Neste sentido, em carta a Arnauld de 1686 ele afirma que o corpo em si “só pode ser chamado substância por abuso, como uma máquina ou um monte de pedras, que são seres apenas por agregação; porque o arranjo regular ou irregular não faz absolutamente a unidade substancial” (LEIBNIZ 1966, p.144).

Na leitura de Lacerda (2006, p. 125), a junção dos órgãos na formação da figura de um corpo não é suficiente para atribuir o título de substância, pois sendo a matéria subdividida em infinitas partes, não resta figura capaz de determinar a imagem de um corpo assim como ele é em sua forma composta. Em carta a Arnauld de 30 de abril de 1687, Leibniz apresenta um argumento bastante interessante frente a esta problemática: aparência é o que tipifica o corpo enquanto fenômeno percebido. A substância composta, portanto, só pode ser uma abstração ou ficção do espírito (LACERDA, 2006, p. 125).

A essência do corpo é ser sempre fenômeno. Enquanto fenômeno não há realidade no corpo em si mesmo. A realidade é atribuída apenas às mônadas, as quais são princípios de agregação dos compostos; princípio originário do corpo. O corpo é unidade ficcional, não real. É uma unidade que se manifesta apenas na abstração de um espírito capaz de perceber a imagem produto da agregação do composto. Para Lacerda (2006, p. 127), “assim como na conspiração das partes de um corpo orgânico para um desígnio comum, o desígnio é dito uma aparência, uma ordem de ações e paixões que percebemos, assim também nos corpos em geral a unidade de relações é uma aparência”. Como Lacerda bem identifica em sua leitura, a aparência do corpo é produto da atividade espiritual típica das mônadas. Nisto concorda Cardoso (2011, p. 14) com Lacerda quando afirma que “a mônada é o requisito fundamental da constituição do vivo, o alfabeto da vida, o elemento genesíaco das coisas”.

Diante do exposto, torna-se evidente porque o corpo não pode ser obstáculo à realização da mônada (espírito), e como a mônada se encontra diretamente em correlação com

o corpo. A mônada é o princípio de realização do corpo, e o corpo é o modo de sua manifestação na matéria. Neste sentido, Cardoso parece estar correto quando afirma que a mônada vivifica e viabiliza o surgimento das coisas, do corpo; e que todo corpo remete a um princípio fundamental, que é a própria mônada enquanto fundamento originário.

Pensar uma mônada sem um corpo é como pensar em um espírito desenraizado do mundo: é um absurdo. O corpo é fenômeno representante de um ordenamento monadológico, de uma harmonia intrínseca ao mundo (CARDOSO, 2011, p. 14-15)⁶³. Neste contexto, aparência é sinônimo de fenômeno, isto é, aquilo que se faz manifesto da atividade de composição da mônada e é percebido pelos indivíduos. É esta percepção do fenômeno que representa a ação ou esforço natural de cada mônada. E este esforço - esta ação que junto a atividade genética do composto representa um ato fundamental - é o critério pelo qual Leibniz estabelece uma hierarquia entre os seres existentes e é o primeiro passo para a passagem do indivíduo à comunidade.

3.3.2 As ações das mônadas: percepção e apercepção

A capacidade de ação de cada mônada é o fundamento pelo qual é possível organizá-las em três grandes classes⁶⁴. São elas: mônada nua, mônada anímica e mônada espiritual (JESUS, 2021, p. 113). Ater-se à mônada espiritual é suficiente aos objetivos deste capítulo. Não carece fazer uma descrição do universo leibniziano como um todo, mas apenas dos seres que estão na gênese da formação da comunidade intermonadológica, isto é, as mônadas individuais que estão reunidas e constituídas enquanto espíritos⁶⁵. Sendo assim, é necessário saber: o que significa atribuir o predicado espírito a uma mônada?

Primeiramente é preciso ter em vista que toda mônadas espiritual representa um modo de ser dentro de uma hierarquia ontológica. Depois, notar-se-á que a mônada espiritual está no

⁶³ No §200 da *TH*, Leibniz explana essa questão ao afirmar que o melhor dos mundos possíveis é aquele onde a realidade não é composta de deuses, mas sim de corpos que estão corretamente ordenados pelo seu princípio constitutivo. Cf. LEIBNIZ, 2017, p. 279.

⁶⁴ Para fazer referência à organização hierárquica das mônadas, será utilizado o termo “classe” no objetivo de fazer menção aos tipos de mônadas existentes para Leibniz, seguindo, assim, o uso terminológico de Broad (1975, p. 101).

⁶⁵ Em Leibniz, a possibilidade de ação de uma mônada individual viabiliza uma classificação das mônadas de acordo com sua classe. Neste sentido, uma mônada nua é passiva e percebe de modo inconsciente, confuso; a mônada anímica tem percepção mediada pela memória; e a mônada espiritual é aquela onde o perceber ocorre de modo consciente, onde a razão atua de modo determinante na operação dos dados oriundos da apercepção. Como a pesquisa está direcionada especificamente às mônadas espirituais, basta apenas uma descrição do que é a mônada espiritual. Para uma abordagem geral da hierarquia das mônadas leibnizianas, cf. BROAD, 1975, p. 101-102.

vértice desta hierarquia. Seu posicionamento ocorre pelo valor de suas ações. A primeira ação de uma mônada é fazer surgir o composto, o que a coloca como princípio de formação da matéria.

A atividade genética do composto faz da mônada um princípio vital ao corpo. No § 4 dos *PNG*, Leibniz afirma o seguinte sobre o posicionamento da mônada enquanto princípio vital do corpo:

Cada mônada, com um corpo particular, constitui uma substância viva. Assim, não há somente vida em toda a parte, ligada aos membros ou órgãos, mas há mesmo uma infinidade de graus [de vida] nas mônadas, havendo umas que dominam, mais ou menos, outras. Mas quando a mônada possui órgãos tão ajustados que, através deles, há relevo e distinção nas impressões que eles recebem e, conseqüentemente, nas percepções que as representam (como, por exemplo, quando por meio da figura dos humores dos olhos os raios de luz se concentram e atuam com mais força), tal pode chegar ao sentimento, isto é, a uma percepção acompanhada de memória, a saber, de que permanece muito tempo um certo eco para se deixar extinguir quando for o caso; e um tal vivente chama-se Animal, tal como a sua mônada se chama uma Alma. E, quando esta Alma é elevada à Razão, ela é algo de mais sublime e é contada entre os Espíritos (LEIBNIZ, 2016b, 115-116).

Neste parágrafo, a mônada aparece como princípio vital. O corpo existe e está reunido em suas partes por esta substância viva (e simples) que Leibniz denomina mônada. No entanto, como é possível observar, o filósofo ainda argumenta que nem toda mônada atua de um mesmo modo. E é justamente esta diferença no que diz respeito aos atos das mônadas o que viabiliza estabelecer uma hierarquia em graus. Todavia, neste parágrafo dos *PNG* não se trata apenas de averiguar a ação genética de cada mônada, mas também aquela que diz respeito à capacidade de uma mônada representar a realidade.

Para estabelecer uma hierarquia entre as mônadas é preciso que haja um elemento capaz de fazer valer uma distinção. Aquilo que valoriza as mônadas e as reúne em uma classe específica consiste no ato de representação da realidade, que em Leibniz, quando diz respeito em específico às mônadas espirituais, ocorre como percepção acompanhada da apercepção. Ainda no § 4 dos *PNG*, a fins de definir estes dois conceitos, o filósofo afirma que:

É conveniente distinguir entre a Percepção, que é o estado interior da mônadas representando as coisas externas, e a Apercepção, que é a Consciência, ou o conhecimento reflexivo desse estado interior, o qual de modo nenhum é dada a todas as Almas, nem à mesma Alma sempre (LEIBNIZ, 2016b, 115-116).

Nota-se nesta passagem que a mônada constitui um fluxo contínuo e espontâneo de percepções. As percepções simbolizam um perceber que ocorre sem consciência, como, por exemplo, quando um sujeito está desatento, mas, mesmo assim, está percebendo aquilo que está vivenciando em um dado momento. Um exemplo possível da percepção inconsciente é o ato da escrita, onde um determinado indivíduo está sentado escrevendo um texto, contudo, se encontra desatento à temperatura do ambiente, a ruídos que ocorrem no local etc. (CARDOSO, 2016, p. 15).

A apercepção, por outro lado, representa toda percepção que ocorre acompanhada da consciência. Ela refere-se, segundo Cardoso (2016, p. 15), “às percepções de que temos consciência expressa mediante reflexão ou atenção àquilo que se passa em nós”. Prosseguindo no exemplo ordinário dado acima, a atenção voltada à atividade da escrita de seu texto representaria o estado de consciência do indivíduo: a dita apercepção; enquanto tudo aquilo que está sendo percebido, mas não de modo consciente, consistiria na percepção.

Como é possível observar, a percepção ocorre de modo espontâneo; já a apercepção demanda um certo esforço do indivíduo. Ambas, no entanto, representam o contínuo de uma vida psíquica na qual a identidade de cada ser é revelada. É este dinamismo da percepção e da apercepção que distingue a mônada de uma classe e de outra (CARDOSO, 2016, p. 15-16). Por isso a representação enquanto percepção e apercepção é tão importante neste primeiro momento de constituição da comunidade. A consciência elevada à razão (a apercepção) é o que sublima a existência da mônada espiritual. E sendo elemento próprio dos seres humanos, é o que coloca cada indivíduo no grau mais elevado na hierarquia dos seres criados.

A comunidade das mônadas está reunida por um viés epistêmico, onde a capacidade de consciência e reflexão configura a classe das mônadas espirituais. Por tanto, o ser de uma mônada está expresso em sua vida psíquica. As questões a saber são: como da continuidade da vida psíquica de uma mônada está constituída sua identidade? Se a mônada é uma substância simples, é uma unidade, como a mudança em si é possível? Delimitar-se-á, primeiro, em analisar a segunda pergunta.

No § 11 da *MN*, Leibniz (2016a, p. 41) argumenta que as mudanças de uma mônada só podem derivar de um princípio interno, uma força ativa, uma vez que uma causa externa não poderia influir sobre seu interior. Isto significa que a mudança em uma mônada é possível apenas enquanto atividade que ocorre no interior da própria mônada. Esta atividade representa o esforço pelo qual ocorre a mudança.

No § 14 da *MN*, dando sequência em seu raciocínio, Leibniz afirma ser a percepção este estado passageiro que envolve e representa uma multidão na mônada. A mudança,

portanto, ocorre como transição de um estado perceptivo a outro. Segundo o filósofo, a passagem de uma percepção à outra está fundamentada no que ele chama de apetição. Entende-se por apetição o princípio interno de uma mônada que viabiliza a mudança. A apetição é princípio de passagem e a continuidade entre percepções que simbolizam uma vida psíquica⁶⁶.

Isto posto, nota-se que a existência de múltiplas percepções não implica em contradição no que diz respeito à unicidade da mônada. Pelo contrário, quando a percepção consciente ocorre, esta atividade serve à determinação de uma mônada espiritual. Mas ainda cabe saber: como da continuidade da vida psíquica de uma mônada espiritual está constituída sua identidade?

3.3.3 A doutrina da identidade dos indiscerníveis

As ações das mônadas conferem uma identificação no que diz respeito à classe de cada ser existente. Pelas ações, Leibniz tece uma hierarquia das mônadas (nua, anímica e espiritual). Todavia, mais do que tipificar uma classe que generaliza um grupo específico, é preciso haver um princípio capaz de singularizar os indivíduos que compõem este grupo. Caso contrário, a realidade poderia ser reduzida apenas a três modos de existir, e isto para Leibniz é impossível, pois o filósofo compreende que cada mônada existe de um modo próprio, único e representa a realidade a partir de um ponto de vista singular.

Na *MN*, o princípio da identidade pode ser compreendido a partir da leitura de dois parágrafos. O primeiro é o § 8, onde se constata a seguinte afirmação:

Todavia, é preciso que as mônadas tenham algumas qualidades, caso contrário nem sequer seriam Seres. E se as substâncias simples não diferissem pelas suas qualidades, não haveria meio de se aperceber de nenhuma mudança nas coisas, porquanto aquilo que está no composto não pode vir senão dos ingredientes simples; e sendo as mônadas desprovidas de qualidades, seriam indistinguíveis uma da outra, já que da mesma maneira elas não diferem em quantidade. E, por conseguinte, suposto o pleno, cada lugar receberia sempre, no movimento, apenas o equivalente àquilo que tivera, e um estado das coisas seria indiscernível de outro (LEIBNIZ, 2016a, p. 41).

⁶⁶ No § 17 da *MN*, Leibniz (2016a, p. 42) confessa não acreditar em razões mecânicas para explicar a dinâmica da percepção. Para ele, esta explicação só pode ser efetiva se for buscada na própria substância simples.

Nesta passagem, observa-se alguns elementos importantes que constituem o estatuto de uma mônada, sobretudo quando o estatuto está posto à luz do problema da individuação. Neste parágrafo em análise, a informação que tanto importa é aquela que confirma a necessidade de haver em cada mônada uma qualidade específica, própria. Entende-se que existem ao menos três gêneros de qualidades que podem ser destacadas. A primeira qualidade é aquela característica própria do ser: o existir. Existir é uma qualidade necessária a todas as mônadas, pois caso assim não fosse, “nem sequer seriam seres” (LEIBNIZ, 2016a, p. 41). Por isso a existência representaria uma qualidade de natureza universal.

A segunda qualidade possível de uma mônada diz respeito a sua capacidade de ação⁶⁷. Este segundo tipo não abrange o mesmo grau de universalidade que o primeiro gênero qualitativo, aquele que diz respeito a todas as mônadas: o existir. Esta segunda qualidade, por sua vez, organiza as mônadas em classes específicas (mônada nua, mônada anímica, mônada espiritual).

Observa-se que se a existência fosse a única qualidade possível, então todos seres existentes seriam indistinguíveis entre si. Se a capacidade de ação de uma mônada fosse o critério de determinação da discernibilidade e da individuação, então as mônadas seriam identificadas apenas a partir de sua classe, mas não em si mesmas. Neste caso, a individuação não ocorreria em sentido absoluto. Nota-se que esta segunda qualidade – a ação – aproxima Leibniz de Descartes, pois se uma mônada existe e se identifica pela sua capacidade de agir (uma operação mental), se é o fato dela ter uma consciência o que a determina, então a mônada espiritual estaria mais próxima do horizonte cartesiano da subjetividade onde o *cogito* representaria a identificação de um *ego* do que estaria próxima de uma verdadeira teoria da individuação.

No § do 9 da *MN*, o filósofo considera justamente esta necessidade de extrapolar o âmbito das ações que fundamentam as três classes específicas. Afirma assim Leibniz no § 9: “é preciso, inclusive, que cada mônada seja diferente de cada outra. Com efeito, não há nunca na natureza dois seres que sejam perfeitamente um como o outro e onde não seja possível encontrar uma diferença interna ou fundada numa denominação intrínseca (LEIBNIZ, 2016a, p. 41)”. Como é possível observar, neste parágrafo Leibniz recorre à experiência acerca do real e afirma que “não há nunca na natureza dois seres que sejam perfeitamente um como o

⁶⁷ Distintas em: percepção confusa e passiva; percepção orientada pela memória e apercepção mediada pela racionalidade.

outro”, o que significa que cada ser existente existe de modo individual; é único em seu modo de ser e existir.

A argumentação de Leibniz remete à tese de que a individuação está fundada numa diferença interna ou denominação intrínseca. Na leitura de Rutherford (1995, p. 142), esta diferença interna é o que viabiliza a distinção capaz de extrapolar o horizonte onde as mônadas estão agrupadas pela natureza de suas ações, assim como acontece, por exemplo, nas classes: seres humanos, cães, rosas; mônada espiritual, anímica e nua, respectivamente.

A diferença interna e a denominação intrínseca de uma mônada são os elementos pelos quais a doutrina leibniziana da identidade dos indiscerníveis está assentada. A diferença entre um ser existente e outro é dita interna porque diz respeito à substância individual que particulariza cada mônada. Isto aproxima os parágrafos da *MN* que estão em análise do § 9 do *DM*, onde o filósofo antecipa implicitamente seu princípio da identidade dos indiscerníveis ao afirmar que “não é verdade que duas substâncias assemelham inteiramente e sejam diferentes *solo numero*” (LEIBNIZ 1985, p. 26).

Concordante a leitura de Rutherford (1995, p. 142) e em oposição à interpretação de Fichant⁶⁸ (2000, p. 32), compreende-se que a passagem do § 9 do *DM* antecipa, mesmo que de modo implícito, a noção de que não existem duas substâncias individuais que se assemelham por completo, assim viabilizando a tematização da doutrina da identidade dos indiscerníveis, tema este que configura o campo problemático dos §§ 8 e 9 do *MN*.

Ainda seguindo a interpretação de Rutherford, compreende-se que o princípio da identidade dos indiscerníveis remete ao fato de haver um ponto de diferença entre quaisquer coisas para que assim elas possam ser discerníveis entre si. É aí que a noção completa da substância individual precisa estar presente na tematização do estatuto da mônada. Mesmo o conceito não estando presente em nenhum dos noventa parágrafos que compõem a *MN*, considerar que seu sentido esteja ausente significa recair no mesmo problema de Descartes: uma tipificação do ser que ao considerar apenas suas ações não torna efetivo uma individuação do mesmo. O que doa a identidade de um sujeito não pode ser seus atos isolados. Pelo contrário, a identidade está fundamentada na noção completa da substância individual que reúne em si mesma todos os atos possíveis de um determinado indivíduo. Sendo assim, é a totalidade dos atos que determina o que um sujeito é, totalidade essa que remonta à sua noção completa e individual.

⁶⁸ Contrário à tese de Fichant de que na *Monadologia*, ao tratar do composto e de seus elementos, Leibniz teria deixado de lado a problemática da individuação. Cf. FICHANT, 2000, p. 32.

Na leitura de Rutherford (1995, p. 142), caso a noção completa de uma mônada pudesse ser totalmente igual à noção completa de outra, então não haveria qualidade possível para as distinguir. Cada noção completa – cada substância individual – é restrita a um único ser existente. Ao analisar o exemplo de Adão em carta a Arnauld de 4/14 de julho de 1686, Rutherford (1995, p. 143) usa-o para demonstrar que Leibniz esteve convencido que duas substâncias não poderiam partilhar de todas as suas características qualitativas. Nesta carta, Leibniz insiste que há uma diferença entre uma noção completa capaz de individuar um ser existente singular e um conceito que representa esse ser apenas em termos gerais. Por exemplo, quando é considerado que “muitos Adãos” estão instanciados em diversos mundos possíveis, Adão é um conceito que surge em termos de uma generalidade, mas não possibilita considerar Adão como indivíduo. O que individua o Adão real, neste caso, é sua noção completa (a substância individual própria de Adão), aquela que comporta em si mesma todas as situações que lhe doam uma identidade singular: que Adão seria o primeiro homem a habitar o Éden, que de sua costela sairia a primeira mulher, que ele seria expulso do jardim em detrimento do pecado, que teria dois filhos e que um viria a tirar a vida do outro etc. Tendo isto em vista, Rutherford (1995, p. 143-144) compreende que em Leibniz existem ao menos dois critérios que determinam a individuação de um ser existente. O primeiro critério consiste na determinação da individualidade a partir de uma exposição exaustiva que compreende a complexidade e a completude própria da substância individual. Neste sentido, apenas a noção completa de um ser é critério satisfatório para o individuar entre outros seres. O segundo critério, por sua vez, seria aquele que afirma que a noção completa deve especificar uma substância como possuindo certo tipo de propriedades que a distinguem como um ser individual, singular, em oposição aos seres de uma mesma classe.

Na doutrina da identidade dos indiscerníveis, tomando a mônada à luz da noção de substância individual, está posta a textura de uma realidade que se expressa em sentido complexo, onde todo indivíduo está situado na comunidade das mônadas.

3.3.4 A comunidade e o campo problemático em que o outro está situado

Compreende-se que é da natureza dos indivíduos que surge o elemento constituinte da comunidade das mônadas. Estar em comunidade representa a organização ontológica do mundo onde cada mônada existe como independente, mas também como semelhante. Toda independência deriva da noção de substância individual, e toda semelhança é atribuída em

virtude de suas ações. É neste sentido que se pode afirmar que todo indivíduo está vinculado a outros indivíduos.

O ser humano, pela sua capacidade de representar o mundo de modo consciente, está posto na realidade como membro da comunidade das mônadas espirituais. Esta comunidade existe de modo que cada mônada inserida, constituída enquanto substância individual, independente, encontra-se vinculada às outras mônadas pela capacidade de representação de um mundo comum. Neste contexto, o outro está situado na comunidade enquanto unidade que se assemelha à medida em que sua atuação ocorre enquanto apercepção. O outro está situado como igual, mas também é independente quando tem como pressuposto que em seu conceito já estão reunidos todos seus predicados que o definem como ser individual.

Todo outro existe e está posto como análogo em um mundo onde indivíduos existem partilhando de uma mesma capacidade representativa. Diferente do que ocorre no subjetivismo cartesiano, em Leibniz o outro não pode ser reduzido a uma mera matéria percebida no mundo. Na filosofia leibniziana, o outro se aproxima de qualquer consciência singular pela correspondência em seu modo de ser e de se expressar. Ele é mônada espiritual que está vinculada ao *ego* por uma mesma natureza representativa. O modo de ser do outro expressa o modo de ser do *ego*. Mesmo existindo de modo independente, ambos exprimem uma correspondência. Por isso, é possível afirmar que “o carácter próprio do universo monadológico, definido pela vida, é o de uma comunidade de membros que se acomodam e entre-exprimem mutuamente” (CARDOSO, 2011, p. 14). Ação de uma mônada espiritual, portanto, não consiste apenas em representar a realidade ou doar vida a ela, mas também a organiza em graus, ou seja, expressa um mundo harmônico.

Nesta esteira, é importante a interpretação de Renaut (1998, p. 81) quando ele afirma que “a monadologia leibniziana, ao mesmo tempo em que realiza uma verdadeira dissolução do sujeito tal como Descartes erigia (autofundação, autodeterminação), marca o nascimento filosófico do individualismo”. Ainda mais, é preciso salientar que o individualismo leibniziano alcança sua plena efetivação na comunidade. Isto porque entrar em comunidade não significa perda de autonomia. Dentro da comunidade das mônadas cada ser ainda existe de modo independente. A determinação de um indivíduo já está pressuposta em seu conceito. Como todo predicado já está contido na ideia do sujeito, a identidade é determinada pela comunidade, mas ocorre nela como força expressiva do e no mundo.

O vínculo comunitário das mônadas não é estabelecido pela influência direta de uma mônada sobre a outra. A representação consciente é a base deste vínculo. Portanto, diga-se

que é da capacidade aperceptiva de uma mônada individual que ela se encontra inserida em uma comunidade de outras mônadas individuais que partilham desta mesma capacidade.

Toda atividade representativa da realidade comunica um modo de ser no mundo. Representar é comunicar, expressar, aquilo que se percebe e como é percebido. Por isso, comunicar torna-se um modo de vincular-se ao outro. É na comunicação que o outro se faz presente enquanto ser semelhante. E nela consiste o ponto de intersecção intersubjetivo que torna a comunidade efetiva.

Atendo-se ao fato que a ação que uma mônada é capaz de expressar um modo de ser no mundo, Cardoso (2016, p. 25) argumenta que essa “expressão não é apenas comum, ela é fonte de comunidade”. É possível inferir disto que a comunidade surge do modo como o ser se expressa. E se há um caminho para pensar a alteridade da consciência em Leibniz, este caminho pode ser o de uma comunidade que está fundamentada na capacidade expressiva de cada mônada. Porém, este caminho apresenta percurso bastante difícil, isto porque o outro, em Leibniz, está situado em um campo comunitário em que cada indivíduo existe de modo independente. A dificuldade, então, se acentua ainda mais quando se observa que a comunicação está na base da gênese da comunidade, isto porque se cada ser que compõe esta comunidade existe de modo individual e independente, como seria possível que esta comunicação ocorra de em sentido harmônico?

3.4 TEMATIZAÇÃO DO PROBLEMA DA COMUNICAÇÃO DAS MÔNADAS

Definir como é possível que a representação de uma mônada corresponda à representação de outras configura um problema de difícil tratamento que surge da constituição monadológica e apresenta um labirinto laborioso pelo qual a metafísica leibniziana precisou caminhar. Este problema pode ser compreendido como uma das heranças que a “primeira modernidade”, ou melhor, que a filosofia da subjetividade inaugurada por Descartes destinou a sistemas de filosofia sucessores, sobretudo aqueles sistemas que se dedicaram a trabalhar a temática da consciência.

Aparece em Leibniz a mesma dificuldade que Descartes teve para passar da experiência subjetiva a uma experiência objetiva do mundo. Em Descartes a questão surge frente à ameaça do solipsismo da consciência. Em Leibniz, por outro lado, o problema não parece estar especificamente direcionado à existência real de um mundo (e do outro) externo à consciência subjetiva. Por outro viés, o problema aparece centralizado na possibilidade de estabelecer um ponto de objetividade e concordância nas representações das mônadas acerca

do mundo, tendo em vista que é próprio de uma mônada a percepção consciente da realidade, mas que também existe certa independência neste processo. Por isso, em Leibniz, a questão central não consiste em saber meramente se a realidade em si mesma existe, ou se o outro que é percebido é um ente real. A questão consiste em saber se há uma concordância entre as representações do indivíduo e do outro. Isto posto, esta é a fórmula do problema da comunicação das mônadas: se toda atividade aperceptiva está fundamentada no interior de cada substância individual, como é possível uma representação objetiva do mundo? Para lidar com esse problema, é preciso expor, mesmo que de modo sumário, o sentido que o conceito comunicação é empregado em Leibniz.

3.4.1 Comunicação e expressão

A questão da comunicação está no pano de fundo de duas questões fundamentais à filosofia de Leibniz: interação entre alma e corpo e concordância entre as representações das mônadas. Diante da temática aqui proposta é suficiente desenvolver o conceito comunicação apenas à luz da segunda questão a qual ele está relacionado.

O problema da comunicação das mônadas, no sentido aqui elencado, não diz respeito apenas ao ato em si da representação da realidade efetuada por uma mônada perceptiva. A questão é ainda mais espinhosa, pois faz jus à capacidade de uma mônada comunicar corretamente a representação do mundo percebido e que esta representação ocorra de modo harmônico e coerente ao que é representado por outra mônada.

No plano da individualidade, o problema se acentua na possibilidade de haver concordância entre pontos de vistas individuais e independentes, mas que ainda assim representam um mundo comum. Nesse sentido, a definição da mônada enquanto unidade encerrada em si mesma faz surgir a barreira que impede que a comunicação de uma mônada atue diretamente sobre outra.

Comunicar aquilo que é representado consiste em uma ação expressiva acerca da realidade, ação essa onde a realidade ocupa a posição de objeto da consciência que ocorre no curso da atividade da percepção. Uma mônada expressa aquilo que ela representa: o mundo. No entanto, o fato dela expressar o mundo não diz respeito apenas à tomada de consciência do mundo enquanto objeto manifesto ao indivíduo. Ainda mais, diz respeito também ao modo como o indivíduo se situa no mundo. Expressar a realidade assim como ela aparece à consciência individual, portanto, é atividade identitária da mônada espiritual. Comunicar aquilo que se percebe é o modo como o ser expressa o mundo e expressa também a si mesmo.

Diante disto, Ferro (2016b, p. 14) afirma que a diferença e a comunidade de pontos de vistas individuais são correspondentes ao conceito de expressão. Todo ponto de vista individual de uma mônada é um ponto expressivo da realidade. Mas o que Leibniz entende por expressão?

Uma das primeiras formulações que Leibniz apresenta do conceito expressão aparece no opúsculo QSI (LACERDA, 2006, p. 10). Neste opúsculo, o filósofo afirma: “diz-se exprimir uma coisa aquilo em que há relações (*Habitudines*) que correspondem às relações da coisa a ser exprimida” (LEIBNIZ, 1890, p. 263).

Toda correspondência tem como pressuposto tanto o indivíduo que expressa algo quanto a coisa que por ele é expressada (LACERDA, 2006, p. 10). Por exemplo, na relação causa e efeito ambos os elementos são correspondentes e expressivos em seu modo de ser. A causa expressa um efeito, e o efeito remonta à sua causa. Por isso ambos ocorrem em correspondência mútua. Diante deste sentido do conceito de expressão, Lacerda (2006, p. 11) afirma que “a expressão pode ser pensada não apenas na correspondência da expressão em relação ao exprimido, mas, reciprocamente, do exprimido a sua expressão”, assim como foi aludido no exemplo da causa e efeito.

No pensamento leibniziano, expressar é atividade de correspondência entre o sujeito e o mundo. Sendo assim, o problema do solipsismo da consciência, isto é, da noção do *ego* como único ente existente e o mundo enquanto produto da consciência não é uma questão que aparece em Leibniz como uma real ameaça. Segundo Cardoso (2011, p. 12) “a expressão é o princípio regulador da gênese e funcionamento do mundo atual. Ela é comum a todas as formas e traduz-se na correspondência e ordenação mútua de todos os seres e fenómenos”. Expressar o mundo, portanto, indica uma proximidade intrínseca entre o indivíduo e o mundo.

Aproximando a interpretação de Lacerda (2006, p. 12) à de Cardoso (2011, p. 7) é visto que a questão da comunicação e da expressão pode ser considerada um dos temas de maior originalidade e profundidade que Leibniz chegou a abordar. Este é um tema que concretiza o vigor da fase monadológica do pensamento leibniziano, porém, surge de modo problemático quando a mônada é pensada enquanto substância individual que existe de modo independente. Nota-se que aquelas questões que perturbaram Descartes em suas meditações, em Leibniz, estão esvaídas na noção de que toda expressão aponta para o objeto expresso. O maior problema de Leibniz parece ser a tarefa de estabelecer essa correspondência em termos objetivos, de modo que toda representação faça sentido na comunidade. Tendo isto em vista, cabe identificar, então, a gênese do problema da comunicação das mônadas.

3.4.2 A mônada como unidade encerrada em si mesma: gênese do problema da comunicação das mônadas

O problema da comunicação esteve presente no campo problemático em que o indivíduo aparece constituído à luz da substância individual e, posteriormente, configura-se como problema próprio do sistema monadológico leibniziano. Neste sentido, a comunicação demonstrou-se ser um problema que atravessou tanto o *DM* quanto a *MN*, o que representa uma preocupação de Leibniz que se estende temporalmente em seu pensamento e entre seus textos. A primeira questão a saber é: em que ponto da constituição da substância individual e da mônada emerge o problema da comunicação?

Em sua formulação primeira, o problema da comunicação esteve presente no § 26 da *DM*, onde Leibniz apresenta uma das características mais marcantes da substância individual. Neste parágrafo, afirma assim o filósofo: “nada nos entra no espírito a partir de fora, e é um mau hábito pensar como se a nossa alma recebesse algumas espécies mensageiras e como se tivesse portas e janelas” (LEIBNIZ, 1985, p. 64). Com essa afirmação, é observado que uma substância individual não possui nem portas e nem janelas. Mas o que isto significa?

Não possuir portas e janelas significa que não há uma abertura e um relacionamento direto entre o subjetivo e o objetivo, ou também, entre o indivíduo constituído enquanto substância individual e o mundo onde a vida deste indivíduo ocorre. Nota-se que aquilo que está posto fora, aquilo que é externo à consciência singular, não é capaz de afetar diretamente a estrutura interna de um indivíduo. Com isso, preserva-se a independência intrínseca de cada substância individual: uma independência em relação ao mundo (aqui também englobando o outro: outros indivíduos existentes), que no *DM* se encontra perfeitamente em harmonia com a noção leibniziana de que todo predicado do sujeito já está encerrado em seu ser e é conhecido de modo *a priori* por Deus (*Praedicatum inest subjecto*). A esse respeito cabe a explicação do sentido em que a relação pode ser pensada sem tocar o princípio da independência individual.

Em fevereiro de 1686, Leibniz afirma em sua carta enviada a Arnauld (artigo 13) – a mesma onde é antecipado sumariamente o *DM* – que

Como a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas o que lhe acontecerá, vemos nela as provas ou razões *a priori* da verdade de cada acontecimento, ou porquê, um aconteceu e não o outro. Mas essas verdades, embora asseguradas, não deixam de ser contingentes, fundamentadas no livre arbítrio de Deus e das criaturas. É verdade que sua escolha sempre tem

seus motivos, mas eles se inclinam sem precisar (LEIBNIZ, p. 500-501, 1900).

O artigo acima recebe crítica de Arnaud ao passo que ele identifica uma espécie de fatalismo (acusação que Arnaud chama de “necessidade fatal” presente no argumento leibniziano), o que tensiona o problema da liberdade e do determinismo. Na visão de Arnaud exposta em carta de 13 de maio de 1686, ele afirma que

A noção individual de Adão incluía que ele teria tantos filhos, e a noção individual de cada um de seus filhos tudo o que eles fariam, e todos os filhos que teriam, e assim por diante: do qual pensei que poderia ser inferido que Deus era livre para criar ou não criar Adão; mas que, supondo que ele quisesse criá-lo, tudo o que desde então aconteceu com a raça humana deve ter acontecido por uma necessidade fatal; ou pelo menos que não há mais liberdade para Deus em relação a tudo isso, supondo que ele quis criar Adão, do que não criar uma natureza capaz de pensar, supondo que ele quis criar a mim mesmo (LEIBNIZ, p. 514, 1900).

Leibniz se defende da acusação de Arnaud afirmando a liberdade de Deus na escolha em que a sua razão está fundamentada no ato de suma bondade em eleger o melhor dos mundos possíveis (onde a escolha de uma determinada noção individual também é eleita segundo o critério do melhor e mais perfeito dos mundos possíveis)⁶⁹. Nota-se que a escolha do melhor dos mundos possíveis não é resultado da contraposição dos possíveis Adãos existentes. A escolha está fundamentada na contraposição divina entre os mundos possíveis, os quais determinadas noções individuais de Adão estão implicadas ou não.

Ainda tomando o caso de Adão como exemplo, o filósofo afirma em suas *Observações sobre a carta do Sr. Arnaud* que

⁶⁹ Em suas *Observações sobre a carta do Sr. Arnaud*, Leibniz lança mão de duas respostas às objeções de Arnaud. Na primeira ele afirma: “minha suposição não é meramente que Deus desejou criar um Adão, cuja noção é vaga e incompleta, mas que Deus desejou criar tal Adão determinado o suficiente para um indivíduo. E essa noção individual completa, na minha opinião, envolve relações com toda a sequência das coisas, que devem parecer tanto mais razoáveis quanto M. Arnaud me concede aqui a conexão que existe entre as resoluções de Deus, sabendo que Deus, tomando a resolução de criar tal Adão, tem em conta todas as resoluções que ele toma a respeito de toda a continuação do universo, mais ou menos como uma pessoa sábia que toma uma resolução em relação a uma parte de seu desígnio, tem isso inteiramente em vista e se resolverá melhor se puder resolver-se em todas as partes ao mesmo tempo” (LEIBNIZ, 1900, p. 524). Na segunda ele segue argumentando: “a outra resposta é que a consequência em virtude da qual os eventos decorrem da hipótese é de fato sempre certa, mas que nem sempre é necessário *necessitar metaphysica*” (LEIBNIZ, 1900, p. 524). A partir dessas duas respostas de Leibniz nota-se que uma noção individual envolve relação com a sequência de coisas do mundo, e que toda sequência de relações intramundanas é certa, mas não são necessárias em sentido metafísico. Pode-se entender que as relações são contingentes, o que significa que o seu contrário não é impossível.

No entanto, para prosseguir exatamente, deve-se dizer que não é tanto a causa que Deus resolveu criar este Adão, que ele resolveu todo o resto, mas a resolução que ele toma em relação a Adão, aquela que ele toma em relação a outras coisas particulares, é uma consequência da resolução que ele toma em relação a todo o universo e dos principais desígnios que determinam a noção primitiva dele (LEIBNIZ, 1900, p. 527).

Disso, nota-se que da resolução divina em relação a todo o universo se tem como consequência a existências dos indivíduos. Nesse sentido, as noções completas individuais existentes representam o melhor dos mundos. Ora, é fato que a escolha do melhor dos mundos tem como pressuposto que as noções completas envolvem relações com outros. No entanto, essas relações ocorrem primordialmente no plano das ideias divinas, onde Deus tem conhecimento dos mundos possíveis e das noções completas dos indivíduos desses mundos. Por isso, a identidade intramundana é determinada de modo *a priori* no plano das ideias divinas. Ainda que sua ocorrência se efetive no mundo concreto, sua possibilidade já esteve pressuposta na mente de Deus. Entende-se aqui que é relação pensada como possível no intelecto (relação de ideias) divino e efetivada como real no mundo concreto. No entanto, essa relação, no mundo concreto, não pode ser direta, pois isso iria ferir o princípio leibniziano da independência ou encerramento das mônadas.

Na *MN* o problema do encerramento das mônadas reaparece e está centralmente tematizado no § 7, mas agora configurado pelo plano conceitual em vigor: como problema do campo constitutivo da mônada. Leibniz o retoma a partir deste plano conceitual, no entanto, o descreve com uma maior amplitude do que fora feito no *DM* (§ 26). Observa-se abaixo como o filósofo apresenta em seu texto o problema referido:

Também não há meio de explicar como é que uma mônada possa ser alterada ou mudada no seu interior por alguma outra criatura; já que se não poderia aí transpor (*transposer*) nada, nem conceber nela nenhum movimento interno, que possa se excitado, dirigido, aumentado ou diminuído dentro de si; da maneira como isso é possível nos compostos, onde há mudanças entre as partes. As mônadas não têm janelas pelas quais alguma coisa possa entrar ou sair. Os acidentes não poderiam apartar-se, nem passear-se fora das substâncias, como faziam outrora as espécies sensíveis dos Escolásticos. Assim, nem a substância nem o acidente podem entrar de fora numa mônada (LEIBNIZ, 2016a, p. 40).

Primeiro é preciso salientar que o trecho acima foi aquele que despertou maior interesse entre os intérpretes de Leibniz que se debruçaram sobre o problema da

comunicação⁷⁰. Isto feito, ao analisar o § 7 nota-se que Leibniz compreende que há possibilidade de uma mônada se alterar, porém, esta alteração não pode ser determinada por nada que seja externo à própria mônada. Como o próprio filósofo argumenta, não é possível transpor (*transposer*) nada, nem conceber numa mônada alguma mudança interna que tenha sido excitada e dirigida por composição, assim como ocorre com o fenômeno agregado: o corpo. Neste contexto, transpor é um conceito empregado no sentido de modificação de uma ordem, conteúdo ou a forma de alguma coisa. E no caso das mônadas, se não podem ser transpostas, também não podem sofrer modificação de outrem.

É interessante que no § 7 da *MN* Leibniz repete uma das caracterizações atribuídas às substâncias individuais, mas agora empregada à mônada. Esta característica diz respeito à ausência de janelas pelas quais alguma coisa possa entrar ou sair de um ser individual⁷¹. Determinar a mônada como princípio ausente de abertura representa que ela é, sobretudo, uma unidade encerrada em si mesma, ou seja, está fechada em si e não pode sofrer modificações em seu ser advindas do exterior. Na leitura de Marques (2004, p. 182) sobre este ponto, todas “as modificações são causadas a partir do que a própria mônada é, podendo ser compreendidas como uma espécie de desdobramento da essência singular própria a cada uma delas”.

Sendo assim, se for pressuposto que a noção de substância individual não está ausente do campo do sistema das mônadas, então é preciso ter em vista que enquanto princípio vivificador de um indivíduo as mônadas não sofrem transposição e por isso, sua noção individual não pode ser modificada de modo algum. Nesta esteira afirma-se que “nada que ocorra em uma mônada, ou que seja próprio dela, será, em sentido próprio, causa ou efeito de uma modificação em outra mônada. Isso significa que nada concernente à determinação de uma mônada pressupõe ou implica a referência a uma mônada dela distinta” (MARQUES, 2004, p. 182).

A determinação de que não há janelas pelas quais alguma coisa possa entrar ou sair de uma mônada conserva o fato de que cada indivíduo é independente e que na noção completa de seu conceito já está dado como pressuposto na totalidade de seus predicados. Uma

⁷⁰ Alguns dos intérpretes de Leibniz que lidaram com a questão da comunicação intermonadológica (BELAVAL, 1976. CARDOSO, 2011. MARQUES, 2004. RENAUT, 1998) concentram suas análises, sobretudo, no § 7 da *MN*, com isso, não dando a devida ênfase ou tomando como ponto de partida o § 26 da *DM*, o qual também poderia ser uma via de entrada ao problema em questão.

⁷¹ Neste sentido, tanto a substância individual quanto a mônada seriam princípios fechados em si mesmos. Este é um dos elementos de proximidade entre ambos os conceitos e um dos pontos que torna problemática a posição de Fichant quanto à polêmica já referida na seção 3.2 deste trabalho.

experiência intersubjetiva, neste caso, não modificaria internamente aqueles que a vivenciam. Toda relação tem como pressuposto a determinação ontológica do ser, por isso, relacionar-se não é submeter-se a algum tipo de coação externa ou perda de independência. Ao apresentar uma leitura sobre esta questão, Renault (1998, p. 77) identifica na monadologia leibniziana um encerramento inerente à unidade monádica que obedece a uma lógica interna que é própria do sistema de Leibniz. Para ele, como toda realidade na teoria leibniziana é composta de seres individuais e que mudanças que surgem no indivíduo só podem ser resultado de um dinamismo interno. Sendo assim, as representações de si, do mundo e do outro não ocorrem como transposição, mas estão dadas como possíveis naquilo que reúne a noção completa de uma mônada individual.

Prosseguindo nesta via interpretativa de Renault, observa-se que assim como em Descartes há em Leibniz uma dimensão explícita da autonomia⁷². Porém, na filosofia cartesiana a autonomia é atributo próprio do sujeito que se auto constitui no intuir de si mesmo. A autoprodução do ser enquanto sujeito está circunscrita num horizonte solipsista que só se abre pela determinação teológica da realidade, onde Deus opera como critério de justificação da realidade objetiva e do manifestar de um mundo que comporta em si mesmo também o manifestar-se do outro. Em Leibniz, por outro lado, a questão aparece de modo ampliado. A dimensão da intersubjetividade não está restrita à subjetividade do *ego* humano. Ela formula-se como comunidade de indivíduos - de mônadas - que estão vinculados por uma natureza comum e representam uma realidade dinamicamente independente.

Para Renault (1998, p. 79), na filosofia leibniziana está ausente uma imposição recíproca, uma vez que o modelo monadológico de Leibniz exclui logo qualquer ideia de causalidade horizontal entre as mônadas. Sendo assim, Renault (1998, p. 79) afirma que “a independência ontológica que reina entre as mônadas criadas proíbe conceber que a menor ordem seja introduzida no real por imposição humana de regras limitando a espontaneidade dos indivíduos”.

Ao tomar a posição de Renault como referência, observa-se que Cardoso (2011) parte desta noção da mônada como princípio de espontaneidade para acusar Badiou de apresentar em *L'être et l'événement* uma leitura preguiçosa e superficial do § 7 da *MN* e do problema do encerramento da mônada em si mesma⁷³. Em linhas gerais, a crítica de Cardoso a Badiou

⁷² Sobretudo quando se verifica que o conteúdo do § 7 da *MN* e a noção da mônada enquanto princípio encerrado em si mesmo determina que a mônada exista em condição de plena autonomia.

⁷³ Cardoso formula sua crítica analisando a seguinte citação de Badiou (1988, p. 357): “mas pode igualmente dizer-se: já que os ‘pontos metafísicos’ apenas são discerníveis pelas suas qualidades internas, devemos pensá-

consiste na identificação de que a leitura deste diminui a autonomia e o dinamismo que é característico de cada mônada, de cada indivíduo (CARDOSO, 2011, p. 8).

Em oposição à interpretação de Badiou, Cardoso (2011, p. 11) recorre a uma análise do *DM* (§8) para afirmar que em Leibniz o indivíduo é razão e fundamento de todos seus atos, sendo que o termo “noção completa” e “substância individual”, para ele, já designaria o indivíduo enquanto princípio de expressividade e representaria um mundo que se desenrola de um ponto de vista próprio.

A leitura de Cardoso auxilia na compreensão de que a mônada é um princípio expressividade, mas não de reciprocidade. A não reciprocidade presente no § 7 *MN* dita o problema a ser investigado: como pode haver harmonia intersubjetiva entre ações que surgem no interior de uma mônada sendo que ela mesma está constituída enquanto princípio independente? Esta pergunta é aquela que constrói a base do problema da comunicação das mônadas, tema este que, para Belaval (1976, p. 347), esteve entre as maiores dificuldades enfrentadas pelo sistema de Leibniz.

3.5 DEUS ENQUANTO FUNDAMENTO DA COMUNICAÇÃO INTERMONADOLÓGICA: CAUSALIDADE VERTICAL

O problema da comunicação das mônadas coloca em um mesmo plano as expressões individuais que não podem ser comunicadas diretamente e a possibilidade de uma efetiva harmonia entre as percepções dos indivíduos. Este problema suscita inúmeras aporias internas ao sistema de Leibniz, como, por exemplo, se o critério de veracidade das representações individuais não está na própria relação entre os indivíduos - pois se fossem afetados em suas relações perderiam sua independência característica, o que seria contrário à sua própria natureza – como seria viável estabelecer correspondência entre as ações das mônadas de modo que seja possível atribuir uma identidade comum à realidade? Se a expressão ocorre pela perspectiva própria que um indivíduo possui do mundo, como é que uma expressão individual ganha universalidade e, com isso, passa a existir em concordância com a representação de outras mônadas? Qual o fundamento da comunicação intermonadológica? Este fundamento é produto das próprias mônadas ou está determinado por um ser que não elas mesmas? Se há determinação de um ser de outra natureza, como poderia estar salvaguardada a

los como interioridades puras – é o aforismo: ‘as mônadas não têm janelas’ – e por conseguinte como sujeitos. No entanto este sujeito, que nenhum descentramento da lei fende, e cujo desejo não é despertado por nenhum objeto, é na verdade um puro sujeito lógico. O que parece advir-lhe é tão-só o desenrolar dos seus predicados qualitativos. É uma tautologia prática, uma reiteração da sua diferença”.

independência individual? Segundo Cardoso (2011, p. 8), Leibniz teve clara consciência das dificuldades destas problemáticas, e isto significa que conciliar o primado da individualidade com a vida comunitária foi uma tarefa que não escapou aos olhos do filósofo.

Em uma breve reconstrução daquilo que foi exposto até o presente momento, observa-se que Leibniz constitui um mundo estruturado a partir da capacidade de ação de cada mônada. Entre aquelas citadas anteriormente, o ser humano é eleito como o membro da classe mais elevada entre as criaturas que compõem a realidade. A capacidade de representação do real, de aperceber e viver uma vida psíquica racional é aquilo que coloca o ser humano no vértice da criação como mônada espiritual. Contraposta às outras mônadas existentes, a mônada espiritual se sobressai em seu modo de ser. A comunidade nasce deste modo específico, ou melhor, das ações que determinam as capacidades representativas de cada indivíduo. No entanto, o indivíduo não está determinado pela comunidade. Ele é princípio independente, que estrutura a comunidade das mônadas, mas cuja autonomia sobressai a ela. Para Renaut (1998, p. 78-79), o mundo teorizado por Leibniz é marcado justamente por esta individualidade e por ser composto de unidades individuais. É um mundo onde todo ser existe de modo independente, toda mônada está fechada em si mesma e, por isso, toda mudança que ocorre em uma mônada individual (por exemplo, a sucessão de representações) é resultado de um dinamismo interno. Por isso, posicionando as mônadas criadas observa-se uma independência horizontal entre todas as criaturas.

Esta ordem do real onde prevalece a independência horizontal não pode estar constituída em uma reciprocidade direta. Estando desprovidas de janelas, estando encerradas em si mesmas, está excluída pelo modelo monadológico qualquer “causalidade horizontal” entre as criaturas, sobretudo aquelas de uma mesma classe (RENAUT, 1998, p. 79). Isto significa que estando todas as mônadas criadas posicionadas em sentido horizontal o que se tem é uma realidade organizada e marcada pela independência, onde cada mônada existe por si e cada percepção possível ocorre e modifica-se apenas em seu interior. No entanto, Leibniz reconhece que é necessário haver uma razão última das coisas, de toda relação. Não podendo essa a razão ser advinda das próprias mônadas, cabe ao seu criador ocupar esta posição.

No § 38 da *MN*, Leibniz elege Deus, substância necessária, como a razão última de toda harmonia presente no mundo. Neste sentido, a *MN* é um texto que sintetiza bem a saída que Leibniz encontra para o problema da comunicação. Porém, para que a análise do problema em questão tenha uma maior amplitude é interessante primeiro se ater a alguns pontos do *SN*.

Tendo como um de seus objetivos principais a descrição de como ocorre a comunicação entre substâncias, no *SN* Leibniz apresenta o princípio de coesão e coordenação entre os pontos de vistas individuais. Afirma assim o filósofo em seu texto:

não é possível que a alma ou qualquer outra verdadeira substância possa receber alguma coisa pelo exterior, a não ser pela onipotência divina, fui insensivelmente conduzido a uma opinião que me surpreendeu, mas que parece inevitável, e que, de facto, tem grandes vantagens e belezas dignas de consideração. É que deve, portanto, dizer-se que Deus criou primeiramente a alma, ou qualquer outra unidade real, de tal forma que tudo lhe deve provir do seu próprio fundo, por uma perfeita espontaneidade a respeito de si mesma e, todavia, com uma perfeita conformidade com as coisas fora dela (LEIBNIZ, 2016b, p. 109).

Nota-se que neste texto a transposição aparece novamente como algo impossível. No *SN*, publicado em 1695⁷⁴, a noção de uma substância individual e independente está implicitamente retomada e a ideia da mônada encerrada em si mesma está, no mínimo, antecipada. O trecho em análise reforça a espontaneidade própria das substâncias que estruturam a realidade. No entanto, apresenta um elemento de abertura para a possibilidade de estabelecer um relacionamento intersubjetivo entre unidades espontâneas e independentes. Como é possível observar, em Leibniz, o fundamento de abertura do ser ao mundo e ao outro é Deus.

Deus é princípio capaz de salvaguardar a espontaneidade própria de cada indivíduo de modo que suas percepções internamente modificadas estejam objetivamente em conformidade com o externo. Como o próprio filósofo afirma: “é necessário que essas percepções internas na própria alma lhe advenham em virtude da sua própria constituição original – quer dizer, em virtude da natureza representativa” (LEIBNIZ, 2016b, p. 109). Ao analisar este ponto, Lacerda (2006, p. 131) argumenta que se as substâncias possuem esta natureza representativa da qual cita Leibniz (capacidade de representar e exprimir o mundo internamente), então o perfeito acordo entre percepções internas e universo externo precisa estar na própria substância. E por estar este acordo estabelecido perfeitamente entre todas as substâncias, ele consiste numa harmonia universal, onde cada indivíduo exprime a partir de um ponto de vista singular um mesmo universo, uma realidade comum. Mas o que significa harmonia? O que significa afirmar que expressões individuais ocorrem de modo harmônico?

⁷⁴ A gestação do *SN*, no entanto, ocorre ao menos 20 anos antes, como é possível notar pelos textos sobre o *SN* que se encontram agrupados na edição de Gerhardt.

Harmonia é definida por Leibniz como “o produtor de variedade unificada por ordem” (RUTHERFORD, 1995, p. 31). Harmonizar algo significa estabelecer uma unidade à variedade. Neste caso em específico, harmonia representa a redução de múltiplas percepções individuais a uma representação objetiva da realidade. Na interpretação de Rutherford (1995, p. 31), para que exista uma harmonia, uma variedade de coisas deve concordar uma com as outras. Toda percepção individual precisa concordar e coexistir numa determinada ordem, e nisto expressões individuais só podem estar em harmonia quando convergem para representação comum e objetiva da realidade.

Em Leibniz, a harmonia universal das representações individuais é o elemento de saída ao problema da comunicação intermonadológica, ou também, da correspondência entre representações independentes que ocorrem no âmbito da individualidade. Deus é princípio que está posto como fundamento desta harmonia universal. Para o filósofo, na criação do mundo – o melhor dos mundos possíveis – Deus “regula de antemão em cada substância do universo que produz aquilo a que nós chamamos a sua comunicação” (LEIBNIZ, 2016b, p. 110). Como é possível notar, a comunicação das mônadas está estabelecida na hipótese de que de modo *a priori* Deus estabelece um comum acordo entre as percepções individuais e as ordena para que correspondam umas às outras. O caráter *a priori* desta hipótese de Leibniz é o que caracteriza a harmonia pré-estabelecida⁷⁵. Por ser efetuada antes mesmo do surgimento de cada ser no mundo, não há constrangimento, não há transposição possível. A espontaneidade, independência e autonomia de uma mônada individual encontra-se resguardada em Deus. A isto Leibniz argumenta ainda no SN que “é preciso antes afirmar que não somos constrangidos senão na aparência e que, no rigor das expressões metafísicas, nos encontramos numa perfeita independência com relação à influência de todas as outras criaturas” (LEIBNIZ, 2016b, p. 111). Assim, está conservado de modo uniforme toda unidade individual, que regulada pela sua própria natureza, não sofre qualquer acidente do exterior.

Na visão de Leibniz (2016b, p. 111) “todo o Espírito é como um Mundo à parte, que se basta a si mesmo, independentemente de qualquer outra criatura, compreendendo o infinito, exprimindo o universo, [todo o espírito] é tão durável, tão subsistente e tão absoluto como o próprio universo das criaturas”. Deus acomoda as ações individuais em plena correspondência desde o princípio da criação do mundo e, por isso, “a ação de uma substância sobre a outra não é uma emissão nem uma transplantação de uma entidade” (LEIBNIZ, 2016b, p. 112).

⁷⁵ Também chamada de “hipótese da concomitância”. Cf. GARBER, 2009, p. 79.

Tendo posto como a questão da comunicação aparece pontuada no *SN*, é possível voltar a atenção à *MN* e observar que neste texto Leibniz retoma suas considerações e procede complementando-as a partir do plano conceitual onde as mônadas estão situadas.

Ao retomar na *MN* o problema da comunicação, o filósofo defende a noção de que estando preservada a independência individual de cada mônada é possível também atribuir a ela um maior grau de perfeição. O filósofo compreende que cada mônada torna-se unidade mais perfeita quando de seu próprio interior – e por isso *a priori* - ela encontra e se serve daquilo que se passa noutra mônada⁷⁶. Toda reciprocidade intermonadológica ocorre, então, no plano da predeterminação divina. Deus regula cada mônada e posiciona corretamente cada ponto de vista individual para que seja possível ocorrer em harmonia com os demais. Complementarmente no § 52 da *MN* observa-se a seguinte afirmação:

E é mediante isso que entre as Criaturas as Ações e Paixões são mútuas. Pois, ao comparar duas substâncias simples, Deus acha em cada uma razões que a obrigam a acomodar aí a outra; e, por conseguinte, o que é ativo em certos aspectos, é passivo segundo um outro ponto de consideração (LEIBNIZ, 2016a, p. 53).

Nota-se que no § 52 Leibniz apresenta um modo de defender ações mútuas entre mônadas individuais sem que com isso elas venham a perder sua independência. Neste sentido, como é possível observar, a reciprocidade monadológica é ativa quando não depende de nada além de sua própria natureza para representar a realidade assim como ela é, mas também em certo aspecto é passiva quando toda representação está situada num campo ordenado por Deus. Sendo de algum modo passiva, não é possível falar de uma independência absoluta das mônadas no quadro geral da realidade. Sua independência intrínseca prevalece sempre em relação ao outro, mas não em relação ao seu criador. Fazendo uma leitura desta questão, Renaut surge como o responsável por identificar corretamente os limites da independência das mônadas. Afirma ele em sua leitura da *MN*: “o verdadeiro fundamento da ordem do real não pode ser encontrado senão na única causalidade concebível num sistema monadológico, a saber, a causalidade vertical de Deus, que pré-estabelece harmonia entre a espontaneidade das mônadas” (RENAUT, 1998, p. 79).

As individualidades monádicas são substratos de um ordenamento universal e, por isso, diferente do subjetivismo cartesiano onde o sujeito ocorre em demasiada autonomia, não

⁷⁶ Ser afetado pelo externo consistiria em um modo mais imperfeito de ser. Por isso, toda ação precisa estar contida de modo *a priori* no interior de toda mônada. Sendo assim, agir seria sempre atuar de dentro para fora em um campo de independência entre indivíduos que participam de um mesmo contexto de atuação.

é possível falar em uma independência absoluta do indivíduo de Leibniz. Isto se dá pelo fato de que a autonomia das mônadas é possível apenas no âmbito na própria comunidade, mas em sentido absoluto toda a independência de uma mônada em algum momento esteve antes submetida a uma lei antes promulgada, e é somente após esta lei que cada mônada age de acordo com a constituição prévia de seu ser, “da auto-realização de sua própria determinação e não de autodeterminação” (RENAUT, 1998, p. 80).

A determinação teológica das mônadas consiste naquilo que Renaut chama de limitação vertical do indivíduo. Segundo ele, “a harmonia pré-estabelecida representa a limitação vertical do indivíduo. Pode-se falar em uma independência relativa, mas não em uma independência absoluta. O indivíduo está determinado por Deus, o autor do projeto do universo” (RENAUT, 1998, p. 83). Percebe-se, então, que na base de toda espontaneidade e independência de um indivíduo está Deus operando como causa tanto das ações do indivíduo quanto de sua harmônica situação no contexto intersubjetivo onde elas ocorrem.

Deus é princípio e fundamento de toda relação intersubjetiva. Para Leibniz, “é notório que as substâncias criadas dependem de Deus” (LEIBNIZ, 1985, p. 37). Esta perspectiva aparece acentuada ainda no § 56 da *MN* quando o filósofo afirma:

Ora, esta ligação ou este acomodamento de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras, faz com que cada substância simples tenha relações (*rapports*) que exprimem todas as outras (LEIBNIZ, 2016a, p. 54).

Toda relação é possível em Deus. Todo relacionamento ocorre na pré-determinação *a priori* que Deus impõe no ato da criação do mundo, e a harmonia entre expressões individuais está fundamentada na própria natureza das mônadas (FERRO, 2016a, p. 15).

No universo proposto por Leibniz cada substância individual ou mônada existe como um mundo à parte. Cada unidade que fundamenta a estrutura da realidade existe de modo independente a quaisquer outras. Nesta independência Deus opera como uma ponte entre o indivíduo e o outro e como fundamento da comunicação das mônadas. A causalidade vertical representa limitação, passividade, mas também atividade e espontaneidade. Uma vez tendo sido criada toda mônada opera por si mesma, toda representação ocorre em sentido de espontaneidade, e “assim como um relojoeiro constrói seus relógios e os ajusta para marcarem corretamente o mesmo horário, Deus produz as mônadas e as ajusta de um modo que suas representações concordem reciprocamente” (JESUS, 2021, p. 116). De acordo com Garber (2009, p. 283), este grande problema da comunicação intermonadológica que consiste na correspondência entre os fenômenos em diferentes mentes só pode ser superado quando

encontra sua fundamentação em Deus. Na interpretação de Garber, em Leibniz todas as mentes estão interligadas, e nesta conexão Deus surge como princípio de inter-relacionamento, é a causa pela qual toda relação, mesmo indireta, é possível.

Em Deus está a base de uma efetiva representação objetiva do mundo e do estabelecimento de qualquer relação de alteridade. Como é possível observar, diferentemente de Descartes, em Leibniz o mundo e o outro não estão ameaçados pela descrença daquele que os percebe: o sujeito percepiente. No entanto, assim como em Descartes, em Leibniz também Deus ocorre como princípio de sustentação de representações singulares de um mundo onde outras representações ocorrem em sentido harmônico.

Frente ao problema da comunicação das mônadas, portanto, Deus está posto como causa última da existência individual, da existência de outros indivíduos (também da comunidade) e da existência de todas as percepções que ocorrem em consciências individuais, mas orientadas por Deus à alteridade (GARBER, 2009, p. 283). Sendo assim, se o labirinto da comunicação que Leibniz adentrou quando afirmou existir indivíduos independentes pode ser superado, tal superação só é possível à luz da ideia de que existe um Deus que sustenta toda experiência humana a nível individual e intersubjetivo.

4 HUSSERL E O PROBLEMA DA COMUNICAÇÃO DAS MÔNADAS

O problema da comunicação das mônadas em Husserl se apresenta como desdobramento de um percurso filosófico que se inicia a partir dos pressupostos do projeto cartesiano e que culmina em uma retomada do conceito de mônada. Percorrer-se-á, agora, por esse percurso.

Na esteira de Descartes, Husserl propõe com sua fenomenologia uma “reforma da filosofia em direção a uma ciência baseada em uma fundamentação absoluta” (HUSSERL, 2019, p. 32). No entanto, o filósofo compreende que essa reforma só pode ocorrer mediada por um princípio apodítico e que o advento desse princípio necessita de um método (HUSSERL, 2019, p. 32).

Ao analisar o método cartesiano, Husserl afirma que esse determinou “um retorno ao eu que filosofa, o *ego* das puras *cogitationes*” (HUSSERL, 2019, p. 32). Para ele, o método de Descartes viabilizou o *ego* puro constituído em sentido de evidência, porém, como consequência foi necessário negar como ente tudo aquilo que se apresentasse ao intelecto como dubitável. Para Husserl, nas *MPP* apenas o *ego*, de início, foi posto pelo sujeito como um subsistente (*Bestand*) absolutamente evidente. Em sua leitura, ele observa que “a certeza empírica, na qual o mundo é dado na vida natural, não resiste à crítica; por isso, neste estágio do começo, o ser do mundo precisa permanecer fora de validade” (HUSSERL, 2019, p. 33).

O *ego* cartesiano, por subsistir ao exame da dúvida e pela impossibilidade de ser suspenso (*Unaufhebbar*), foi constituído enquanto evidente, como *ego* puro de suas *cogitationes*. Assim, a existência do *ego* (do *cogito*) foi a primeira certeza obtida por Descartes; um *ego* que existe de modo necessário, ainda que o mundo da vida concreta viesse a não existir.

Na interpretação husserliana, a egologia de Descartes descamba em um tipo de filosofia solipsista em que a saída para a determinação de tudo aquilo que é externo à consciência subjetiva, externo ao *ego*, esteve mediada pelo conceito de Deus. Nesse sentido, argumenta Siemek (2001, p. 192) que Husserl teria se oposto ao complemento cartesiano do conhecimento pela construção metafísica de um Deus perfeitíssimo, ou seja, um tipo de fundamentação que transpõe os limites daquilo que o *ego* pode determinar para si mesmo como evidente.

Afirma assim Husserl em sua análise da filosofia de Descartes:

Ele busca apoditicamente caminhos certos por meio dos quais uma exterioridade objetiva pode inaugurar-se dedutivamente em sua interioridade pura. Isso acontece a partir da maneira conhecida, a saber, em que primeiro a existência e a *veracitas* de Deus são deduzidas e, então, por meio delas, a natureza objetiva, o dualismo das substâncias finitas – em uma palavra, o solo objetivo da metafísica e das ciências positivas e, [ainda, essas ciências] elas mesmas (HUSSERL, 2019, p. 33).

Como é possível observar, a leitura de Husserl aponta ao fato de que a exterioridade objetiva - que engloba tanto o mundo da experiência quanto o outro – não foi possível de ser deduzida pelo *ego* puro. Foi necessário um princípio intermediário, a saber, a existência de um Deus onde todas as coisas externas ao *ego* pudessem ser deduzidas.

Em Descartes, o problema do solipsismo da consciência se dissipa apenas na medida em que está posta a *veracitas* de um Deus perfeitíssimo, por isso, um Deus que serve como uma espécie de muleta metafísica em que o sistema cartesiano precisou buscar sustentação para poder lidar com suas aporias internas. Tendo isso em vista, quando Husserl dá início às suas *CM* com um convite ao leitor para que ele percorra em conjunto um caminho meditativo que toma como fio condutor a filosofia Descartes, ele também faz ressalvas à atenção necessária de se precaver contra os “desvios sedutores nos quais Descartes e os tempos seguintes caíram” (HUSSERL, 2019, p. 35). Esses desvios, cujo solipsismo é o desafio primordial, para Husserl, precisam ser esclarecidos e evitados.

4.1 A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL E A FUNDAMENTAÇÃO DE UMA EGOLOGIA DA ALTERIDADE

A fenomenologia transcendental inicialmente não tomou partido de um ideal normativo de ciência⁷⁷, mas também não abandonou o “objetivo universal de fundamentação absoluta da ciência” (HUSSERL, 2019, p. 38). Esse é o objetivo do projeto fenomenológico. O fio condutor das *CM* é a busca por uma ciência autêntica. Entende-se por ciência autêntica aquela que se estabelece a partir de verdades válidas objetivamente.

Na esteira de Descartes, Husserl compreende que uma ciência autêntica só se estabelece a partir de um princípio evidente, apodítico. Segundo o filósofo, “a evidência é, em

⁷⁷ Descartes tinha um ideal bem definido de ciência: geometria e matemática. Para Husserl (2019, p. 37), esse ideal foi determinante no pensamento posterior ao século XVII, do mesmo modo a sua época. Assim predominou, de acordo com Husserl, a noção de uma ciência universal com a forma de um sistema dedutivo, onde, semelhante à geometria, um fundamento axiomático seria capaz de fundamentar a dedução. É neste sentido que Husserl apresenta sua crítica a um tipo de positivismo que adotou a matemática como modelo primordial de ciência.

um sentido mais amplo, um experienciar o ente e o ente que é assim (*Seiendem und So-Seiendem*); de fato, um ficar espiritualmente frente a frente com a coisa mesma” (HUSSERL, 2019, p. 41).

Como é possível notar, em Husserl o conceito de evidência está muito próximo ao de essência⁷⁸. A evidência sobre uma determinada coisa surge frente à possibilidade de experiência da coisa mesma, isto é, de sua essência. A essência de uma coisa, no entanto, não é aquilo que pode ser experienciado de imediato. A essência é produto de um esforço que coloca aquele que medita frente à “coisa mesma”.

Uma ciência autêntica está fundamentada naquilo que se apresenta em sentido de evidência, por isso, é “ciência de essências”. No entanto, é preciso advertir ao fato de que uma “ciência de essências”, em Husserl, não representa um retorno à metafísica tradicional, não implica na afirmação de essências existentes de modo independente; por outro lado, a essência é somente a “coisa mesma” que se revelada em uma doação originária (LYOTARD, 2004, p. 12). Nas palavras do próprio filósofo, “pertence, pois, à ideia da ciência e da filosofia um ordenamento do conhecimento a partir de conhecimentos em si anteriores até conhecimentos em si posteriores; em última análise, pois, não um começo e progressão a serem escolhidos arbitrariamente, mas fundamentados na natureza das coisas mesmas” (HUSSERL, 2019, p. 42).

Husserl acredita ser necessário não admitir como válido nenhum juízo que antes não tenha se demonstrado evidente. Por ser a evidência o produto de um esforço, o filósofo compreende que o começo de suas meditações toca em experiências pré-científicas, ou seja, desenvolve saberes que reivindicam a posição de evidência, mas que são mais ou menos perfeitos. Por imperfeição ele entende “incompletude, unilateralidade, falta de clareza relativa, indistinção no que diz respeito à auto ocorrência (*Selbstgegebenheit*) das coisas ou circunstância de coisas, aprisionamento da experiência a componentes de presunções e co-suposições não preenchidas” (HUSSERL, 2019, p. 44). Nesse contexto, a perfeição corresponde à “evidência adequada”; ela é o resultado de um processo reflexivo e progressivo onde as suposições comuns se tornam uma experiência efetiva.

É evidência mais perfeita aquela cuja dignidade é a mais alta, aquela que se demonstra em sentido apodítico. Para Husserl, nisto consiste o caráter de tal evidência:

⁷⁸ É importante distinguir a diferença que o conceito de autoevidente (*Selbstverständlich*) tem em relação com o conceito de evidência (*Evidenz*). Ao primeiro, é dito aquilo que é compreendido de modo natural e imediato. No segundo caso, por outro lado, refere-se aquilo que se mostra como evidente após o processo de reflexão crítica.

Toda e qualquer evidência é autoapreensão de um ente ou ente-assim (*Seienden und Soseinden*) sob o modo do “ele mesmo” em completa certeza desse ser, a qual exclui, pois, qualquer dúvida. Ela não exclui, em virtude disso, a possibilidade de que o evidente possa se tornar em seguida duvidoso, que o ser possa se exhibir como aparência – disso a experiência sensível nos fornece diversos exemplos (HUSSERL, 2019, p. 44).

Nota-se que na evidência está a percepção da essência do ente. Na percepção do ente em sua essencialidade, sua existência é revelada e afirmada. Todavia, a possibilidade de abertura ao campo da dúvida é também possibilidade de abertura ao campo do não-ser. Por isso, em sentido transcendental, a fenomenologia husserliana reconhece haver a necessidade de realizar um exame crítico sobre a possibilidade do conhecimento.

Para Husserl, a coisa que se mostra na experiência sensível, em seus múltiplos modos de ocorrência, não pode essencialmente ser captada de modo imediato, portanto, não há evidência em seus modos de aparecimento. No entanto, Husserl afirma haver uma evidência apodítica que demonstra como certo tanto a coisa quanto a circunstâncias de coisas nela experienciadas. E é sobre essa evidência apodítica que ele busca fundamentar sua fenomenologia. Para o filósofo, o desnudar dessa evidência apodítica

Tem a idiossincrasia extraordinária de não ser meramente certeza de ser das coisas ou circunstâncias de coisas nelas evidentes, mas de se desnudar por meio, por meio de uma reflexão crítica, simultaneamente como absoluta impensabilidade (*Unausdenkbarkeit*) do seu não-ser; de excluir de antemão, pois, como vazia (*Gegenstandslos*) qualquer dúvida inimaginável (HUSSERL, 2019, p. 44).

Isto posto, a questão a saber é: em que consiste para Husserl esse princípio de evidência apodítica que é também o fundamento da certeza sobre as coisas e as circunstâncias em que elas são experienciadas?

Regressando a Descartes, Husserl observa que o princípio cartesiano da indubitabilidade absoluta exclui a condição de evidência de tudo aquilo que se apresentasse minimamente duvidoso. Da dubitabilidade da experiência sensível foi colocado, então, em questionamento a evidência da existência do mundo. Tendo em vista a necessidade de se afastar dos erros de Descartes, Husserl põe a si mesmo a seguinte pergunta: “não se apresenta, sem mais, como tal, como evidência em si primeira a existência (*Existenz*) de um mundo?” (HUSSERL, 2019, p. 44).

A resposta husserliana a essa pergunta é respondida em sentido afirmativo. Para o filósofo, a vida cotidiana se relaciona com o mundo, assim como as ciências (factuais e apriorísticas). Por isso, o ser do mundo (*Dasein der Welt*) precisa ser autoevidente (HUSSERL, 2019, p. 46). O mundo revela-se como pressuposto para toda experiência sensível. A experiência da existência de um mundo é inquestionável, ainda que, de acordo com o filósofo, ela “não pode aspirar ao mérito de evidência absolutamente primeira” (HUSSERL, 2019, p. 46). Assim sendo, se para Husserl a experiência do mundo não é apodítica, se ela não possui o sentido de uma evidência em si absolutamente primeira e se a fundamentação radical da ciência demanda um princípio apodítico, então qual seria o princípio capaz de determinar a existência da realidade mundana assim como ela é?

4.2 A CONSTITUIÇÃO DO EU TRANSCENDENTAL

A busca por um princípio apodítico levou Husserl ao que ele chamou de “grande inversão (*Umwendung*)”. Essa grande inversão consiste na passagem da experiência do mundo e até a evidência da subjetividade transcendental, uma inversão que leva o sujeito que medita ao “*ego cogito* como solo de juízo apoditicamente certo e último, sobre qual toda filosofia radical há de ser fundamentada” (HUSSERL, 2019, p. 47).

Nessa inversão, inicialmente o mundo passa a ter pretensão de ser (*Seinsglauben*), o que, para o filósofo,

Diz respeito também à existência de todos os outros eus circundantes, de modo que não mais deveríamos, de fato, falar com direito no plural comunicativo. Os outros seres humanos e os animais são para mim, pois, apenas dados-de-experiência em virtude da experiência sensível de seus corpos materiais, de cuja validade, consequentemente sob questão, não posso fazer uso (HUSSERL, 2019, p. 47).

Sendo assim, tanto o mundo quanto os objetos nele existentes são para aquele medita dados de uma experiência sensível que só ocorre pela mediação de relações corporais. A experiência sensível, independente de poder oscilar entre ser real ou ilusório, tem para o sujeito validade enquanto experiência subjetiva.

O mundo é para o sujeito que o percebe um objeto que ocorre na consciência. Nas palavras de Husserl (2019, p. 48), “o mundo experienciado nessa vida reflexionante permanece, por isso, tanto adiante quanto previamente, igualmente experienciado e, em cada caso, com o teor que lhe pertence”. O mesmo ocorre também em relação a outros tipos de

experiência que acontecem no fluxo de vida consciente do sujeito, a saber, “representações não intuitivas, juízos, estabelecimento de valores, decisões, disposições de fins e meios etc.” (HUSSERL, 2019, p. 48).

Na experiência do mundo, Husserl compreende que é possível ao sujeito colocá-lo em parênteses (*Einklammern*), o que significa que é possível também suspender qualquer juízo acerca do ser do mundo. No entanto, para o filósofo, ao fazer uma atividade dessa natureza o sujeito que realiza tal atividade nunca se encontrará frente ao nada. Pelo contrário, ele se depara conscientemente com aquilo que lhe é próprio: a sua “vida pura com o conjunto das suas vivências puras e o conjunto das suas puras suposições, o universo dos fenômenos no sentido mais particular e mais amplo da Fenomenologia” (HUSSERL, 2019, p. 49). Por consequência, o sujeito que reflete passa de uma reflexão sobre o mundo para uma reflexão sobre si mesmo.

Em Husserl, é o método da epoché (ἐποχή) fenomenológica a etapa necessária para a atividade de autoreflexão, ou seja, para o sujeito vir a captar-se enquanto um *ego puro* dotado de uma vida de consciência que lhe é própria⁷⁹. A epoché fenomenológica, em sentido transcendental, coloca em suspensão a percepção acerca do mundo e faz revelar-se um *ego* que necessariamente precisa estar presente como princípio fundante de toda possibilidade de conhecimento. Nesse sentido, observa Martini (1998-1999, p. 46) que a postura do método husserliano rompe decisivamente com a dúvida cartesiana, pois o que está posto em suspensão não é a existência em si mesma dos objetos mundanos, mas sim seus atributos.

Na epoché, o sujeito aparece a si mesmo como doador de sentido às suas experiências. De acordo com Husserl, “todo o mundo, todo o ser espaço-temporal é para mim - isso significa: vale para mim, e vale justamente porque que eu o experiencio, percebo, me lembro dele, penso de alguma maneira a seu respeito, julgo-o, valoro-o, desejo etc.” (HUSSERL, 2019, p. 49).

O mundo da experiência, portanto, é apreendido pela consciência do sujeito e tem sua validade no *cogito*. O sujeito, por sua vez, quando toma consciência de si mesmo enquanto consciência de um mundo objetivo se concebe como um *ego puro* com o fluxo puro de suas *cogitationes*. Sendo assim, “o ‘resultado’ claro de toda epoché fenomenológica, que se quer

⁷⁹ Há uma diferença bastante importante entre a *epoché* husserliana e a dúvida cartesiana e que merece uma breve menção. Tendo realizado a suspensão do saber acerca do mundo, diferentemente de Descartes, Husserl não necessita de recorrer a prova da existência e da veracidade divina para recuperar a validade de existência do mundo. Em Husserl, o mundo é pressuposto para a própria experiência do sujeito. Para uma aproximação mais pontual do método de Descartes ao de Husserl, cf. RICOEUR, 1954, p. 81.

radical e universal, é a descoberta do Ego puro, da consciência” (MARTINI, 1998-1999, p. 49). Sobre isso, afirma Husserl que “assim, pois, de fato, o ser do *ego* puro e de suas *cogitationes* precede, enquanto ser em si anterior, o ser natural do mundo, aquele do qual posso falar” (HUSSERL, 2019, p. 49).

A concepção de um *ego* puro precedente ao ser do mundo não implica em uma dependência ontológica do mundo em relação ao sujeito. O mundo existe em si mesmo, mas sua evidência só passa a ter sentido na consciência subjetiva. Por isso, a validade da existência do *ego* precede a validade da existência do mundo objetivo. Assim como o *ego* reduzido não é uma parte do mundo, o mundo e qualquer objeto mundano também não é uma parte do *ego*. Ainda que o mundo possa ser um objeto manifestado à consciência, sua realidade transcende à própria consciência subjetiva. E “essa transcendência pertence ao sentido próprio de tudo quanto é mundano” (HUSSERL, 2019, p. 55).

Na fenomenologia husserliana, o *ego* é princípio para o conhecimento possível, por isso, pode ser considerado “o fundamento e o solo sobre o qual se encena todo conhecimento objetivo” (HUSSERL, 2019, p. 57). No entanto, esse tipo de posicionamento enfático no *ego* não traria novamente como ameaça o problema do solipsismo?

A resposta de Husserl é afirmativa. Para ele, a centralidade no *ego* enquanto princípio para o conhecimento levou inevitavelmente sua fenomenologia transcendental (egologia pura) ao dilema do solipsismo⁸⁰. Porém, ele compreende que o solipsismo é uma questão que pode ser resolvida na medida em que fosse exposto corretamente às nuances do processo constitutivo do *ego*, sobretudo no que tange a etapa constitutiva que dá origem à “fenomenologia da intersubjetividade transcendental” (HUSSERL, 2019, p. 60).

4.2.1 A intencionalidade da consciência: o *cogito* e o *cogitatum*

Ao analisar o processo de desnudamento do *ego*, Husserl busca um aprofundamento na tarefa de abertura (*Freilegung*) do campo das infinitas possibilidades da experiência subjetiva (transcendental). O filósofo acusa a proposição cartesiana *ego cogito, ego sum* de ter negligenciado o caráter metódico da suspensão dos juízos, o que teria acarretado no encerramento do *ego* em si mesmo, tornando problemática qualquer relação de alteridade.

⁸⁰ Diga-se aqui, de um solipsismo de caráter transcendental, o que não pressupõe uma descrição de como outros eus podem ser postos como realmente existentes (fenômenos mundanos), mas sim uma descrição de como esses outros eus podem ser reconhecidos também enquanto um “outro eu transcendental”.

Na interpretação de Sokolowski (2002), a grande diferença entre o *cogito* de Descartes e o de Husserl consiste justamente no fato da consciência aparecer, no primeiro caso, como um *ego* fechado em si mesmo, encerrado em seus pensamentos, enquanto que na fenomenologia haveria um esforço para se pensar a consciência subjetiva a partir do campo da intersubjetividade. Todavia, como bem observa Sokolowski, a proposta husserliana teria sido mais próspera na medida em que a Husserl esteve acessível a noção fundamental de consciência intencional.

Em *IFP*, Husserl apresenta assim o que se pode entender por intencionalidade: “entendemos por intencionalidade a propriedade dos vividos de ser “consciência de qualquer coisa” (Husserl, 2002, p. 84). A intencionalidade consiste no ato de direcionamento da consciência em relação ao objeto, por isso, como será demonstrado posteriormente, é um direcionamento da consciência que tem como pressuposto a possibilidade de abertura ao campo da alteridade.

A descrição fenomenológica da consciência em sua intencionalidade intrínseca, cujas raízes Husserl remonta a tese de seu mestre Brentano⁸¹, tem como pressuposto um tipo de intencionalidade como idiosincrasia fundamental de uma vida psíquica (da consciência) que pertence ao *ego* enquanto ser humano⁸².

À luz da noção husserliana de intencionalidade, o pensamento, enquanto consciência, tem e assume para si um objeto visado. A intencionalidade representa um tipo de perceber que é sempre a “percepção de algo”. Segundo Sokolowski (2002, p. 21), a intencionalidade da consciência é a doutrina central da fenomenologia, e seu ensinamento é o de que “todo ato da consciência que realizamos, toda experiência que temos, é intencional: é essencialmente ‘consciência de’ ou ‘experiência de’ uma coisa ou outra”.

No § 9 das *CM*, Husserl afirma:

Vivências de consciência são também chamadas de intencionais, com o que a palavra intencionalidade não significa então nada senão essa propriedade fundamental e universal da consciência: ser consciência de algo, trazer em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum* (HUSSERL, 2019, p. 50).

⁸¹ O encontro com Brentano desempenha, a partir de 1884, um papel decisivo na conversão do então matemático Husserl à filosofia (DEPRAZ, 2007, p.19). Desse encontro também se torna fundamental a adesão do conceito de intencionalidade, que mais tarde iria representar um dos conceitos mais elementares da fenomenologia husserliana. O conceito de intencionalidade, no entanto, apresenta certas nuances do pensamento de Husserl em relação ao de seu mestre. Em Brentano, o princípio de intencionalidade reside no fenômeno (objeto) psíquico, ainda que esse exista na consciência e a ela seja imanente. Em Husserl, a intencionalidade, por outro lado, é propriedade específica da consciência.

⁸² Como será visto adiante, que também pertence ao outro enquanto “outro humano” concebido no mundo em sua própria esfera intencional.

Nota-se no trecho acima que a intencionalidade é a propriedade fundamental da consciência. Tratar da consciência subjetiva à luz do conceito de intencionalidade é um recurso argumentativo utilizado por Husserl para demonstrar que há certa conexão da consciência e relação ao seu objeto, do *cogito* com o *cogitatum*. Sobre isso, bem observa Dartigues (2005, p. 23) que na intencionalidade husserliana “consciência e objeto não são, com efeito, duas entidades separadas na natureza que se trataria, em seguida, de pôr em relação, mas consciência e objeto se definem respectivamente a partir desta correlação que lhes é, de alguma maneira, cooriginal”.

Na percepção consciente de um objeto, Husserl compreende que há um tipo de percepção onde o sujeito toma consciência do objeto, por exemplo, de uma casa apreendida pela visão. Nesse sentido, o objeto torna-se o *cogitatum* de seu *cogito*. De acordo com o filósofo, esse tipo de experiência atende a título de “reflexão natural”, e esse é um tipo de reflexão que possibilita ao sujeito saber que ali há um objeto mundano (por exemplo, uma casa) e que esse objeto figura em seu fluxo de consciência como um objeto para uma consciência intencional.

Por outro lado, para além da reflexão natural, há o que Husserl chama de “reflexão fenomenológica transcendental”. Esse tipo de reflexão não diz respeito ao objeto alheio que o sujeito toma consciência, mas sim ao próprio sujeito enquanto princípio fundamental do processo de tomada de consciência. Nesse sentido, a reflexão fenomenológica transcendental coloca o sujeito frente consigo mesmo. Por meio desse tipo de reflexão o sujeito pode perceber-se na qualidade de um objeto, um objeto próprio, não-alheio. Pela reflexão fenomenológica transcendental o sujeito simultaneamente se constitui como *cogito* e *cogitatum*.

Segundo Husserl, enquanto vida de consciência intencional, como objeto a ser desnudado, o *ego* se vê interessado pelo objeto-mundo. Por outro lado, Husserl afirma que a reflexão fenomenológica transcendental⁸³ “consoma uma cisão-do-eu (*Ichspaltung*) na medida em que sobre o eu ingenuamente interessado estabelece-se o eu fenomenológico como “espectador desinteressado” (HUSSERL, 2019, p. 63). Nesse caso, o desinteresse pelo mundo cede espaços para o autointeresse.

⁸³ Também é *epoché* ou redução fenomenológica transcendental. Para uma abordagem da segunda etapa do método da redução husserliana, cf. ALES BELLO, 2006, p. 27.

O “desinteresse” do *ego* pelas coisas mundanas não implica em um abandono à questão da possibilidade do conhecimento do mundo objetivo. O “desinteresse” pelo mundo apenas viabiliza o “interesse por si mesmo”: autointeresse. E é do autointeresse que o sujeito pode dar curso ao processo da autoconstituição fenomenológica.

Do autointeresse cria-se possibilidades para o surgimento do *ego* enquanto categoria conceitual que representa uma vida de consciência intencional. Segundo Husserl, quando o objeto (o mundo percebido) está compreendido em uma unidade subjetiva de consciência, há condições dela mesma se perceber enquanto um objeto cuja possibilidade também pode ser compreendida (HUSSERL, 2019, p. 65).

Da reflexão fenomenológica transcendental surge um *ego* que se percebe como princípio apodítico que sustenta todo perceber; um *ego* sem o qual nenhum ato perceptivo ou valorativo seria possível, por isso, *ego* constituído como princípio de possibilidade do conhecimento, um *ego* transcendental.

As experiências do *ego* são válidas enquanto correlatos de experiência das vivências de sua consciência intencional. Husserl afirma assim sobre esse ponto: “eu, o eu fenomenológico que medita, coloco-me a tarefa universal do desnudamento de mim mesmo em minha plena concreção, enquanto eu transcendental, com todos os correlatos intencionais inclusos nesse aspecto” (HUSSERL, 2019, p. 66).

O sentido intencional da consciência enquanto “consciência-de” será uma noção fundamental em Husserl para se pensar não só a autoconstituição do *ego*, como também a constituição do outro. No entanto, antes de uma abordagem pontual sobre a intencionalidade e sua relação com a alteridade da consciência subjetiva, Husserl compreende ser necessário esclarecer como a consciência percebe e entende um objetivo que se manifesta de modo múltiplo.

Captar o objeto, ainda que esse venha a se demonstrar à consciência a partir de seus múltiplos modos de existência, só está para a consciência como atividade possível pela mediação de uma outra atividade: a síntese. Husserl entende por “síntese” a atividade que torna possível reter a unidade objetiva em meio a condição múltipla em que um determinado objeto possa vir a se manifestar. Para ele, é a atividade de síntese que viabiliza “a unificação da consciência com a consciência” (HUSSERL, 2019, p. 66), isso porque a atividade de síntese conecta os momentos que figuram no fluxo da consciência.

Para exemplificar como ocorre na consciência a atividade de síntese, Husserl faz uso do clássico exemplo da “experiência do cubo”. De acordo com o filósofo, na percepção de um cubo, o objeto a ser percebido pelo sujeito pode ser visto a partir de seus vários lados: parte de

baixo, parte de cima, parte da frente, parte de trás, parte da esquerda, parte da direita. No entanto, esses modos de aparecimento do cubo não são meras sucessões de vivências subjetivas sem conexão. Eles têm como pressuposto e decorrem da unidade de uma síntese. É nessa síntese que o cubo pode ser percebido enquanto tal.

A síntese conecta os vários momentos da vida da consciência, o que torna possível também reunir a multiplicidade percebida em uma unidade objetiva. Compreende-se que as vivências do sujeito estão mediadas por uma atividade sintética onde o sujeito toma consciência da coisa percebida enquanto tal, em sua forma essencial. Para o filósofo, no caso da “experiência do cubo” o que se chama “cubo” é a “unidade sintética de uma multiplicidade de modos de aparecimento concernentes” (HUSSERL, 2019, p. 68).

Ainda mais, ele argumenta:

A existência de um mundo, e, da mesma maneira, a existência deste cubo que aparece é, quanto tal, continuamente imanente à consciência fluente – descritivamente ‘nela’, tal como ela descritivamente o “único e mesmo” [cubo]. Esse estar na consciência é um ‘existir interior’ não como parte constituinte real, mas como “existir idealmente dentro” (*Ideel-darin-sein*) que aparece, ou, o que diz a mesma coisa: existir interior como seu imanente “sentido objetivo” (HUSSERL, 2019, p. 69).

Disso é possível compreender que a síntese é a atividade que torna possível ao sujeito intuir em suas vivências múltiplas a identidade do objeto percebido. Na síntese, o objeto mundano passa a existir na consciência em sentido unitário e na consciência pode ser abstraída a ideia fundamental que doa o sentido ao objeto percebido. Isto posto, a questão a saber é: na qualidade de *cogitatum*, qual ideia o sujeito apreende de si mesmo quando a autopercepção figura em seu *cogito*?

4.2.2 A autoconstituição do *ego*: o *cogito* fluente

A intencionalidade é característica essencial da consciência. Em uma consciência intencional, quando o sujeito deixa de lado o interesse pelas coisas do mundo e volta seu interesse para si, por meio da epoché fenomenológica, tem-se o *ego* como resultado. Essa, portanto, é a ideia resultante do posicionamento do sujeito enquanto *cogito-cogitatum*.

De acordo com Conceição (2012, p. 110), pela epoché o sujeito capta o *ego* próprio como uma vida de consciência que não mais representa um homem natural, mas sim um *ego*

transcendental, isto é, um princípio pelo qual todo conhecimento e todo sentido passa a ser pensado como possível.

Segundo Husserl, o *ego* é existente para si e ocorre em dois sentidos: em evidência e em continuidade. No primeiro caso, a evidência do *ego* representa o resultado de um processo perceptivo onde a consciência subjetiva se põe como necessária, seja em sentido ontológico ou epistemológico. No segundo, a continuidade confere o sentido da vida fluente de uma consciência que desenvolve atos sucessivos e contínuos, mediados pela síntese. Segundo Husserl, na continuidade “o *ego* ele mesmo é existente para si em evidência contínua, portanto continuamente constituinte de si, em si mesmo, como ente” (HUSSERL, 2019, p. 89). No primeiro caso, o *ego* constitui-se como necessário; no segundo, enquanto um *cogito fluente*.

Thomé (2008, p. 24) compreende que o *ego*, enquanto *cogito fluente*, representa um fluxo de constantes modificações internas, e seriam essas modificações do agora fluente que formariam a unidade da vida do *ego* puro. Por isso, para a autora, a descrição da vida do *ego* puro significaria também uma descrição da modificação do fluxo de vivência e da permanência do *ego* enquanto idêntico. A esse respeito Husserl observa um outro tipo de síntese.

Ao lidar com o objeto em suas múltiplas formas de ocorrência, a primeira atividade de síntese viabiliza na consciência subjetiva a intuição do “objeto idêntico”, a coisa mesma, a percepção do objeto em sua essência⁸⁴. Por outro lado, Husserl faz referência a uma síntese de outra natureza, uma segunda atividade sintética, “um segundo tipo de síntese que engloba de um só golpe e em maneira própria todas as multiplicidades particulares das *cogitationes*, a saber, como *cogitationes* do eu idêntico (HUSSERL, 2019, p. 90).

O *ego* idêntico é aquilo que permanece na dinâmica do fluxo. Essa permanência é o que confere uma identidade ao sujeito, ou seja, representa um modo específico e singular de existência no mundo. Segundo Husserl, ao centralizar em sua consciência as experiências intencionais, o *ego* não pode ser considerado um polo de identidade vazio, assim como também não são os objetos percebidos. De acordo com o filósofo, em cada ato da consciência o *ego* adquire uma idiossincrasia (*Eigenheit*) permanente. Entende-se essa idiossincrasia como uma característica comportamental que ganha permanência na medida em que o sujeito decide como irá conduzir (por exemplo, julgar) as experiências da vida fluente de sua consciência.

⁸⁴ Trata-se aqui do processo de síntese que é capaz de abstrair uma identidade para um objeto que se manifesta a partir de seus múltiplos modos de ocorrência.

Em meio às suas vivências, ao passo que o *ego* segue na tomada de suas decisões, ele também se torna a convicção concernente de seus posicionamentos. Isso não significa que uma decisão (convicção) deva permanecer sempre a mesma para que o *ego* possa vir a ter uma identidade própria. Toda decisão só é permanente enquanto tiver validade. Quando o sujeito abdica de sua decisão em favor de outro posicionamento, então a decisão precedente deixa de ter validade e, por isso, cede espaço a uma nova decisão. Sobre isso Husserl argumenta:

Eu me decido – a vivência do ato deflui, mas a decisão persiste, quer eu submerja em sono profundo, tornando-me passivo, quer eu vivencie outros atos – a decisão é válida continuamente; correlativamente: eu sou daqui em diante aquele que se decidiu de tal maneira e o serei desde que não abdique da decisão (HUSSERL, 2019, p. 91).

Nesse caso, o modo como a consciência atua no decorrer de suas vivências intencionais, na decisão assumida ou abdicada, determina a identidade do *ego*.

O conceito fundamental para se pensar a instauração da identidade em Husserl é o de hábito (*Habitus*). Pelo hábito torna-se possível o “*ego* afixado” pela permanência dos atos de sua consciência. Thomé (2008, p. 24) observa em sua leitura dessa questão que “a propriedade permanente do eu transcendental é a de uma síntese que articula a totalidade dos estados vividos numa continuidade permanente, de modo que, por mais que um estado vivido transcorra, a abertura dessa vivência permanece como constituinte do *habitus* do eu”.

O *ego* husserliano altera-se toda vez que exclui ou suspende suas decisões ou feitos. Por isso, “na medida em que o eu se constitui a partir de gênese ativa própria como substrato idêntico de idiossincrasias egóicas permanentes, constitui-se em sequência ulterior também como eu pessoal “estável e permanente” (HUSSERL, 2019, p. 91). A maneira como ocorrem as alterações de suas convicções confirma um estilo permanente, o que Husserl chama de caráter pessoal (*Personalen Charakter*).

Como é possível notar, o *cogito* husserliano apresenta um avanço quando contraposto ao *cogito* cartesiano. Enquanto o *cogito* de Descartes foi concebido puramente como princípio de atividade psíquica sem uma identidade definida, uma coisa que pensa, mas que não tem um rosto; em Husserl, por outro lado, há um esforço em pensar o *ego* para além de um polo de identidade vazio⁸⁵. Na medida em que Husserl pressupõe que o *ego* nada mais é do que sua

⁸⁵ Em seu trabalho, Tourinho (2016, p. 87) demonstra que a noção do *ego* enquanto polo idêntico está já presente em *Ideen I*, onde apresenta-se a ideia de que o “eu penso – enquanto polo idêntico que acompanha todos os

“convicção concernente” (HUSSERL, 2019, p. 90), ele torna-se então o substrato de suas convicções habituais. Ampliando o horizonte cartesiano, o *ego* de Husserl não é apenas uma coisa pensante tomada como referência no que toca à questão do conhecimento evidente. Nas palavras de Ricoeur (1954, p. 101), “o eu é mais do que isto, ele é o eu do *habitus*, das convicções retidas e contraídas”.

Ainda que a noção husserliana do *ego* como polo idêntico apresente certo progresso em relação ao *ego* cartesiano, o problema da existência de um *ego* constituído em um sentido meramente psicológico ainda não foi afastado. Frente a isso, Husserl introduz o conceito leibniziano de mônada para determinar o teor de concretude do *ego*.

4.2.3 A dimensão monadológica do *ego*: recepção e contribuições da filosofia leibniziana

O conceito leibniziano de mônada aparece na fase mais madura da fenomenologia transcendental para representar o *ego* em sentido concreto e como um dos fundamentos da tese husserliana da intersubjetividade. No entanto, a recepção do conceito ocorre de modo gradativo.

O conceito de mônada passou a despertar o interesse de Husserl após a data de 1887. No entanto, foi apenas no ano de 1910 que ele teve contato, de fato, com a metafísica leibniziana (VAN BREDA, 1971).

O uso público do conceito por parte de Husserl apareceu pela primeira vez nas conferências *Grundprobleme der Phänomenologie*, no semestre de inverno 1910/1911 (ALTOBRANDO, 2010, p. 18). No ano de 1911, em *A filosofia como ciência rigorosa* Husserl utiliza o conceito de mônada no contexto em que contrasta a unidade de um objeto dado no espaço-tempo com a unidade do ser psíquico (MACDONALD, 2007, p. 2).

Em 1913, em *Ideen I*, ainda que o filósofo apresente algumas considerações sobre a consciência, considerações essas que mais tarde seriam decisivas para a questão da intersubjetividade e da objetividade do conhecimento, o conceito de mônada não se faz presente⁸⁶. Por outro lado, de acordo com Altobrando (2010, p. 19), a mônada aparece posteriormente em *Ideen II*, mas ainda sem uma significação precisa, sendo utilizada para

vividios – seria, nos termos de Husserl, uma transcendência na imanência “não constituída”, uma vez que é a fonte originária constituidora da qual emanam os raios intencionais que visam e constituem os objetos na própria subjetividade transcendental”.

⁸⁶ Para considerações sobre a consciência em *Ideen I*, cf. MACDONALD, 2007, p. 3.

fazer referência à psique, ou ao *ego* espiritual, ou até mesmo para representar a situação de uma consciência absoluta⁸⁷.

Após 1920, o uso do conceito de mônada - acrescido a outros como totalidade de mônadas, harmonia intermonádica, eu monádico etc. - se tornou mais recorrente nos textos husserlianos, como é o caso dos manuscritos destinados à composição do *Grosses Systematisches Werk*, que no período ainda se encontrava em fase de planejamento.

Em seguida, o conceito aparece então em *ZPI* para representar o *ego* tomado em sua concretude, fazendo referência à toda vida de consciência, potencial e real, de um *ego* monádico que em si mesmo reúne todos os problemas constitutivos em geral⁸⁸. Ainda assim, Altobrando (2010, p. 20) argumenta que em *ZPI* Husserl apresenta uma definição mais pontual do que seja o *ego* monádico, porém, não é totalmente compreensivo o significado que o filósofo pretende estabelecer para a mônada.

Após isso, em 1923/4, em *EP*, Husserl retoma a monadologia leibniziana para refletir sobre as propriedades fundamentais que instituem o estatuto das mônadas, a saber, a percepção, a passagem de um estado perceptivo a outro e, sobretudo, a apercepção⁸⁹.

Por fim, em 1931, na quarta das *CM*, no § 33, Husserl volta a retomar o conceito para fazer referência ao *ego* tomado em sua plena concreção, voltando aquela definição que anteriormente foi esboçada em *ZPI*.

Feita essa breve exposição da recepção husserliana do conceito de mônada, cabe agora investigar quais são as contribuições do conceito para a fenomenologia transcendental, em específico, para os problemas que se desdobram a partir da quarta e se acentuam na quinta das *CM*.

Foi visto na seção anterior que a partir da noção de *cogito* fluente o *ego* obtém sua identidade: um *ego* pessoal, estável e permanente. Seu caráter pessoal (*Personalen Charakter*) emerge do modo em que seus atos estão fixados no decorrer de suas experiências. Isto posto, Husserl acredita ser necessário diferenciar o *ego* como substrato de suas habitualidades do *ego* tomado em pela concreção, fator esse que o levou no § 33 das *CM* a introduzir o conceito leibniziano de mônada. Nas palavras do próprio filósofo:

⁸⁷ Tendo em vista que esta pluralidade de significados possíveis à mônada de Husserl, torna-se sugestivo que o próprio filósofo teve certa dificuldade na recepção do conceito e na inserção deste em sua doutrina fenomenológica. Isto representa também uma dificuldade que caminha em dois sentidos. Primeiro representa um problema de ordem semântica, depois, aparece impregnado pelas agruras que a filosofia leibniziana delegou à fenomenologia husserliana.

⁸⁸ Cf. HUSSERL, 1973, p. 18.

⁸⁹ Cf. HUSSERL, 1956, p. 210.

Diferenciamos do eu como polo idêntico e como substrato de habitualidades o ego tomando em pela concreção (o qual pretendemos denominar com a palavra leibniziana: mônada”, na medida em que adicionamos precisamente aquilo sem o que o eu não pode ser de maneira concreta (HUSSERL, 2019, p. 91).

Neste contexto, a mônada representa um *ego* concreto em vivências e experiências ocorrem em um mundo circundante (*Umwelt*) onde os objetos adquirem sentido na atividade sintética em que o *ego* é capaz de intuir o idêntico (a forma) de um objeto em face às múltiplas propriedades que o compõe (HUSSERL, 2019, p. 92). Neste relacionamento, segundo Husserl, o *ego* coloca a si mesmo progressivamente mediante evidência empírica (*Erfahrungsevidenz*), o que englobaria todos os sentidos possíveis deste *ego*. Por isso, o *ego* monádico representa a capacidade de apreensão em si mesmo de toda vida efetiva ou potencial. Sendo assim, inicialmente identifica-se que a mônada simboliza no pensamento husserliano a vida intencional do *ego* em sua totalidade, o que engloba a noção do fluxo infinito da consciência.

Se a epoché fenomenológica reconduz ao *ego* transcendental, o conceito de mônada representa o teor de concretude deste *ego*, que mesmo estando metodologicamente cindido em dois modos, não deixa de representar um *ego* absoluto: uma unidade real de vida consciente, intencional e fluente. Tendo isto em vista, Altobrando (2010, p. 204) argumenta que a mônada é incorporada ao contexto conceitual da egologia husserliana a servir na tarefa de superar um *ego* constituído como mero polo de experiência subjetiva, sendo assim, é um recurso conceitual que permite a Husserl superar uma concepção formalista de subjetividade egóica pela compreensão do *ego* tomado em sua plena concretude.

O conceito husserliano de mônada situa o *ego* em um plano de imanência⁹⁰. Observa-se que a mônada, nesse sentido, representa a existência de um *ego* que não pode ser posto fora do campo dos componentes reais que participam do processo de sua gênese constitutiva. Segundo Husserl, na unidade absoluta do *ego* o sujeito vive e se percebe como um *ego* monádico. A mônada simboliza, portanto, a unidade em que as vivências englobam tanto a esfera primordial referente a si mesmo (autoexperiência) quanto às relações de alteridade (experiência com o mundo e o outro).

⁹⁰ Em *Ideen II*, o plano de imanência já está tematizado pela necessidade de o *ego* atuar no real com suas próprias *cogitationes*. Na explanação do *ego*, em *Ideen II*, Husserl aproxima o *ego* transcendental kantiano da mônada leibniziana para explicar a consciência e a latência da consciência do *ego*.

Tourinho (2016, p. 96) observa que o conceito de mônada é utilizado por Husserl para representar o elemento sem o qual o *ego* não poderia existir concretamente. Porém, deve-se atentar ao fato de que a cisão do *ego* em “*ego* como polo idêntico” (substrato de habitualidades) e o “*ego* como tomado em sua plena concreção” (mônada) não implica em eus distintos que existem em separado. Em uma posição concordante a de Tourinho se tem a afirmação de Fragata (1959, p. 160) de que “não existem, contudo, dois eus realmente distintos: o eu-polo está concretamente identificado com o eu monádico”, ou seja, o *ego* é sempre uma unidade em si mesma, mas unidade que se autoconstitui e se autopercebe em graus distintos.

A isso Tourinho (2016, p. 96-97) ainda acrescenta que sem o acréscimo do *ego* monádico Husserl seria conduzido “a uma abstração na qual o eu-polo se manteria, por conseguinte, como um “polo de identidade vazio”. Isso quer dizer que a identidade do *ego* seria concebida em um sentido meramente psíquico, mas não real objetivamente. A esse respeito Husserl se aproxima da noção leibniziana de mônada como princípio de unidade real que conserva em si mesma uma identidade própria. No entanto, o conceito de *habitus* distancia Husserl de Leibniz em relação ao modo como a identidade da mônada se constitui e pode ser interpretada. Ao passo que em Leibniz há a possibilidade de se pensar em uma identidade já pressuposta em uma consciência divina, em Husserl a identidade da mônada se realiza como substrato de habitualidade, é determinada em meio às vivências.

Seguindo adiante, sobre o *ego* monádico Husserl ainda acrescenta que

dado que o *ego* monádico concreto apreende consigo todo o conjunto da vida da consciência efetiva e potencial, então é claro que o problema da interpretação fenomenológica desse *ego* monádico (o problema de sua constituição para si próprio) precisa englobar todos os problemas constitutivos em geral (HUSSERL, 2019, p. 92).

Entre esses problemas constitutivos, na quinta das *CM*, aparece a tarefa de lidar com o *Desnudamento da esfera de ser transcendental como intersubjetividade monadológica*⁹¹. Sendo assim, parte-se agora a uma análise da última das *CM* com o objetivo de compreender como o outro surge no campo de percepção do *ego* configurado, em par, como mônada alheia.

⁹¹ Na interpretação de Morfino (2007, p.17), ao retomar o conceito leibniziano de mônada como fio condutor da quinta das *CM*, Husserl teria sido o grande responsável por restituir no século XX o vigor da metafísica leibniziana e, com isso, recuperar a importância conceitual da mônada.

4.3 ABERTURA AO CAMPO DA INTERSUBJETIVIDADE: *EGO* E *ALTER-EGO*

Dos desdobramentos do horizonte monádico do *ego* foi possível compreender como ocorreu a passagem do *ego* como polo idêntico ao *ego* concreto. Para Husserl, à luz do conceito de mônada o mundo circundante (*Umwelt*) precisa ser tomado como referência para as vivências do *ego*. Nesse sentido, pode-se afirmar que o conceito leibniziano de mônada serviu a Husserl para afastar a ameaça solipsista da constituição de um *ego solus ipse*, mas também trouxe consigo o desafio de entender como uma mônada pode vir a se relacionar no mundo com uma outra mônada. Nesse sentido, o filósofo lança o seguinte questionamento: como o *ego* pode interpretar universalmente o sentido de outros existentes? (HUSSERL, 2019, p. 112).

De acordo com Husserl, para o *ego* o outro é sempre um objeto a ser percebido no mundo da experiência. Contudo, esse outro não se revela à consciência subjetiva como um objeto qualquer. A percepção do outro ocorre mediada pelo princípio da semelhança. Na mesma medida em que o outro ocorre na consciência subjetiva enquanto objeto, ele também é percebido como sujeito análogo ao *ego*, isto é, um outro sujeito que tem para si sua própria consciência intencional. Sobre isso, afirma assim Husserl no § 43 das *CM*:

Em todo caso, experiencio, pois, em mim, no quadro da minha vida de consciência transcendentalmente pura e reduzida, o mundo em conjunto com outros e, de acordo com o sentido da experiência, não como configurações sintéticas por assim dizer privadas, porém como mundo alheio a mim, intersubjetivo, que está aí para qualquer um, acessível em seus objetos a qualquer um. Ainda assim, cada um tem suas experiências, seus aparecimentos e unidades de aparecimento, seu fenômeno mundo (*Weltphänomen*), ao passo que o mundo experienciado está em si diante de todos os sujeitos que experienciam e de seus fenômenos mundos (HUSSERL, 2019, p. 113).

Como é possível notar, o outro é concebido pelo *ego* como um sujeito também capaz de vivenciar em sentido intencional o mundo da experiência. No entanto, Husserl compreende que o outro não está prontamente dado ao *ego* enquanto subjetividade alheia. Por isso, para entendê-lo como um outro existente, primeiro seria necessário proceder em uma investigação acerca do correto teor em que esse outro se apresenta ao *ego*, o que configura, segundo o filósofo, o problema fundamental da quinta das *CM*, o “problema do aí-para-mim dos outros (HUSSERL, 2019, p. 113).

O problema da representação subjetiva do outro está no centro da “teoria transcendental da experiência do alheio”. Nessa teoria, Husserl argumenta que abstraindo todo

objeto existente, incluindo nisso o outro, o *ego* permanece “sozinho” em sua ilha de consciência. Essa abstração, no entanto, não pode ser tomada em sentido radical, pois estar sozinho “não altera nada no sentido mundano natural do experienciável-por-qualquer-um” (HUSSERL, 2019, p. 115)⁹².

Estar sozinho na consciência representa o momento preliminar onde o *ego* transcendental se concebe enquanto consciência subjetiva própria. No entanto, ao voltar-se aos objetos do mundo, o sujeito percebe a existência de coisas alheias a sua própria consciência.

O *ego* monádico engloba todas as intencionalidades possíveis, incluindo o direcionamento da consciência em relação ao alheio. É nesse tipo de intencionalidade, segundo Husserl, que se constitui um novo sentido de ser, um “segundo *ego*”, um tipo de *ego* que transpõe o *ego* monádico em sua própria esfera idiossincrática. Esse “segundo *ego*” representaria, então, aquele que não é o mesmo, mas que espelha: é uma mônada que reflete outra mônada (HUSSERL, 2019, p. 115).

Para Husserl, o “segundo *ego*” é experienciado em um sentido diferente do *ego* próprio. Ele é sempre o outro, por isso, é constituído à título de *alter-ego*. Disso, as questões que surgem neste estágio das presentes investigações são: como pode o *ego* sair de sua ilha de consciência rumo ao alheio? E como esse alheio passa qualidade de um objeto estranho (não-eu) qualquer à qualidade de um *alter-ego*?

4.3.1 O corpo

A fenomenologia transcendental, concebida em seu sentido mais profundo como auto interpretação do *ego*, em primeiro lugar, se apresenta como uma autoapresentação no sentido mais preciso, isto é, demonstra sistematicamente “como o *ego* constitui-se a si mesmo como ente em si e para si de uma essência própria”; em um segundo lugar, se apresenta como uma autointerpretação em sentido expandido, uma vez que visa demonstrar “como o *ego* constitui em si, em virtude dessa essência própria também o ‘outro’, o objetivo, e, dessa forma, tudo em geral que tem para ele validade de ser, tanto o eu quanto o não-eu” (HUSSERL, 2019, p. 107).

⁹² Novamente aqui se faz valer a leitura de Martini (1998-1999, p. 46) em que a postura da fenomenologia husserliana estaria voltada especificamente à suspensão dos atributos dos objetos percebidos pela consciência, e não à suspensão da existência em si mesma dos objetos.

Aquilo que é próprio ao horizonte de experiências do *ego* representa o “não-alheio”. O “não-alheio” tem como pressuposto já o alheio. Nesse sentido, *ego* como “não-alheio” refere-se ao alheio, ao outro. Todavia, preliminarmente esse outro, ainda na condição de mero objeto alheio, apresenta-se à consciência subjetiva apenas a título de um não-eu.

Na fenomenologia husserliana, a passagem do não-eu ao *alter-ego* ocorre pela mediação do corpo. Ao se pôr a partir de seu corpo como um ser existente no mundo, Husserl afirma existir uma primeira atividade em que o *ego* se percebe e se concebe como um ser humano existente corporalmente, em sua totalidade, como unidade psicofísica. Ao voltar-se para os objetos presentes no mundo, haveria, no entanto, uma segunda atividade que levaria o *ego* a se deparar com um tipo específico de existência alheia (não-eu) que é apreendida essencialmente em sentido de analogia.

Para Husserl, a primeira atividade ocorre no *ego* sempre de modo imediato; a segunda, apenas em por mediação. Nesse sentido, o corpo é o princípio de mediação que torna o alheio um outro. Sobre isso, o filósofo faz a seguinte observação:

Dentre as matérias (*Körper*) dessa natureza apropriadamente captadas eu encontro, então, designado de maneira singular, o meu corpo (*Leib*), a saber, como o único que não é mera matéria, mas precisamente corpo, o único objeto dentro da minha camada-mundana abstrativa ao qual eu atribuo, segundo a experiência, campos sensoriais, embora em diferentes modos de pertença (campo-de-sensação-táteis, campo de calor-de-calor/frio etc.), o único “no” qual eu controlo e sou vigente (HUSSERL, 2019, p. 117).

É visto nesse trecho que Husserl estabelece um “jogo” conceitual entre *Körper* e *Leib* para representar a mera matéria (objeto físico) e o corpo “vivo”, respectivamente (MISSAGGIA, 2017, p. 197). Sobre isso, nota-se que na autopercepção o *ego* capta a si mesmo como um corpo (*Leib*) vivente em um mundo de matérias, e, conseqüentemente, desnuda o horizonte de sua corporeidade. Nesse sentido, para fazer uso da expressão de MOOR (2020, p. 249), “a subjetividade se vê encarnada”.

De acordo com Husserl, a exposição (*Herausstellung*) do corpo do *ego* reduzido idiossincraticamente significa já uma parte da exposição da essência idiossincrática do fenômeno objetivo “eu enquanto este ser humano” (HUSSERL, 2019, p. 118). Pela sua corporeidade o *ego* determina-se como um “*ego* pessoal” que vive e se relaciona com o mundo externo. E é o relacionamento do *ego* para com a exterioridade que o coloca frente a existência do alheio.

O *ego* vivência (mediante cinestesia) tipos de objetos materiais, como a mesa, a cadeira, o sofá etc., mas também reconhece em seu campo perceptivo um tipo de corpo que se assemelha ao seu. Isso significa que o modo como o *ego* se coloca em relação ao outro é diferente do modo como ele estabelece relação com os meros objetos mundanos. Segundo Moor (2020, p. 249), “na percepção do outro, um corpo se manifesta como um organismo, presente e vivo”. Constituído na consciência subjetiva como um corpo (*Leib*) semelhante, o outro passa a existir como uma vida consciente que espelha o *ego*, e, por isso, ganha o título de um *alter-ego*. A semelhança está fundamentada na natureza intersubjetiva que advém do próprio corpo, uma natureza compartilhada por *ego* e *alter-ego*. Nas palavras de Husserl (2019, p. 125), “há uma natureza objetiva e um mundo objetivo em geral aos quais todos os outros e eu próprio pertencemos”.

Se há na fenomenologia husserliana a possibilidade de se pensar em uma consciência intersubjetiva, essa possibilidade passa necessariamente pela questão do corpo. Tal posicionamento está justificado quando Husserl afirma que a “experiência é consciência originária, e de fato dizemos universalmente, no caso de se experienciar um outro ser humano, que o outro está ele próprio “corporalmente” ali diante de nós” (HUSSERL, 2019, p. 127). A isso também apresenta uma interpretação consoante Zahavi (2003, p. 112-113) quando afirma que “a experiência concreta do outro é, para Husserl, sempre uma experiência do outro em sua aparência corporal, razão pela qual a intersubjetividade concreta deve ser entendida como uma relação entre sujeitos encarnados”.

Se a experiência do outro é sempre experiência mediada pela corporeidade, isso significa que o *ego* tem consciência da existência do outro, mas não têm acesso aquilo que pertence a esfera primordial do outro: a vida de consciência intencional alheia.

Husserl adverte ao fato de que se a esfera primordial do outro pudesse ser acessível diretamente pelo *ego*, então o outro, na realidade, não passaria de um mero momento da consciência subjetiva, sendo assim, *ego* e outro seriam um só ser. E o mesmo, para ele, ocorre em relação ao corpo. Se o *ego* pudesse vivenciar em sentido próprio o corpo alheio, então seria possível fazer menção a um único corpo apenas. Por isso, a percepção do *ego* em relação ao outro nunca poderá ocorrer a título de uma percepção legítima⁹³. Sendo assim, na fenomenologia husserliana, entende-se que o corpo é sempre uma unidade de vida que representa as experiências efetivas e possíveis que pertencem a uma determinada esfera primordial e que está vinculada à sensibilidade própria (imediate) de determinado sujeito.

⁹³ Percepção legítima refere-se à percepção imediata.

4.3.2 O emparelhamento (*Paarung*) originário

A semelhança é o que conecta corpos alheios, e por isso, é ela que oferece o fundamento para a apreensão “analogizante” dos corpos (HUSSERL, 2019, p. 129). No § 51 das *CM*, Husserl descreve o que é próprio a essa apreensão analogizante a partir do conceito de emparelhamento (*Paarung*). A apresentação desse conceito é necessária na medida em que o próprio filósofo afirma ser o emparelhamento a forma originária e fundamental da experiência do alheio.

Husserl (2019, p. 130) define o emparelhamento como sendo o “entrar em cena configurado como par, em seguida como grupo, como pluralidade (*Mehrheit*)”. Nota-se que a característica essencial do emparelhamento é a formação da pluralidade. Na atividade do emparelhamento, o filósofo observa a importância do que ele chama de síntese passiva, aquela que, para ele, é o princípio de “associação”.

Em sentido genético, a síntese passiva existe como “uma pré-conexão dos eus que não depende da constituição ativa da intersubjetividade, mas é uma conexão passiva que funciona antes da constituição ativa, anterior à autorreferência do *ego*” (DONOHUE, 2004, p. 99). Ela representa a receptividade em que as experiências do *ego* se constituem em relação com as coisas que se manifestam para ele e que o afetam. Para Mac Donald (2007, p. 7), a síntese passiva “aponta para uma intencionalidade instintiva que sugere uma conexão entre *ego* e outro no nível mais primitivo de qualquer relacionamento intersubjetivo”.

Na síntese passiva, é elemento específico do emparelhamento o fato de duas informações que se delimitam serem dadas na unidade da consciência. Essas duas informações são constituídas como par. Na existência de múltiplas informações, constitui-se uma pluralidade informativa.

A informação que advém à consciência subjetiva no emparelhamento é, em sentido de alteridade, a informação de que o *ego* se encontra frente a um outro-de-si. Por isso, “trata-se de um despertar-se vivente, recíproco, um recíproco sobre-recobrir-se que se transfere segundo o sentido objetivo” (HUSSERL, 2019, p. 131). Esse recobrimento do qual trata Husserl diz respeito às informações que se constituem a partir da noção de semelhança. No emparelhamento, a realização desse recobrimento representa a transferência de sentido, ou como afirma o filósofo, “a apercepção de um de acordo com o sentido do outro” (HUSSERL, 2019, p. 131).

No emparelhar, *ego* e *alter-ego* tolhem-se em reciprocidade. O tolhimento ocorre tanto da parte do *ego* quanto da parte do *alter-ego*, por isso, é tolhimento mútuo, mas não absoluto. Na apresentação do outro, o *ego* se encontra tolhido. Sua matéria corpórea do mesmo modo. Isso quer dizer que há um limite imposto pelo outro, a saber, a impossibilidade de acesso imediato. Todavia, se a esfera primordial do *ego* é a única disponível para acesso, e se o *alter-ego* não pode ser experienciado de modo imediato, então o que confere certeza à existência do *alter-ego*?

4.3.3 Os modos de ocorrência: o “aqui” e o “ali”

Para responder ao problema da certeza da existência do outro, Husserl pensa o corpo a partir de seu comportamento dado em um determinado espaço. Segundo o filósofo, “o corpo alheio experienciado anuncia-se contínua e efetivamente como corpo apenas em seu “comportamento” (*Gebaren*) alternante, porém ainda sempre concordante” (HUSSERL, 2019, p. 132).

O caráter daquilo que se apresenta como alheio está fundamentado na inacessibilidade imediata do *alter-ego*. Nesse sentido, o *ego* é aquilo dado e comprovado de modo imediato, enquanto o *alter-ego* “é experienciado naquela maneira fundada de uma experiência primordialmente impossível de ser satisfeita, de uma experiência que não se dá a si mesma originariamente, mas que confirma de maneira consequente o indicado (*Indiziertes*), isso é, o estranho” (HUSSERL, 2019, p. 133).

Dado no espaço, o único e idêntico “eu-mesmo” é aquele *ego* que se mostra centralizado. Nesse sentido, o corpo do *ego* tem em sua esfera primordial um modo próprio de ocorrência (*Gegebenheitsweise*). Esse modo próprio é o modo do “aqui”. O outro, por sua vez, não pode ser experienciado no modo do “aqui”. Para o *ego*, ele ocorre sempre no modo do “ali”.

Essa orientação espacial é fundamental ao problema da evidência da existência do *alter-ego*, mas também à questão da distinção entre corpos. Centralmente posicionado, o *ego* possui experiências cinestésicas que orientam o seu corpo em relação ao do outro. Isso revela ao *ego* que o espaço ocupado por ele não pode ser simultaneamente o mesmo espaço ocupado pelo outro.

Todo corpo é apreendido no espaço, por isso, é inicialmente uma “matéria natural móvel” (HUSSERL, 2019, p. 133). É possível o *ego* alterar sua posição mediante o movimento, assim, transformando cada determinação espacial que antes era um “ali” em um

“aqui”. O corpo do *ego* pode variar espacialmente entre o modo do aqui e o do ali, porém, jamais em simultaneidade. Do mesmo modo, *ego* e *alter-ego* não podem ocupar simultaneamente o mesmo “aqui”.

Em Husserl, a determinação espacial (o “aqui” e o “ali”) é de suma importância para a alteridade. O espaço é, então, o elemento fundamental para se pensar um dos aspectos da diferença entre *ego* e *alter-ego*. Nas palavras do próprio filósofo:

Eu percebo o outro, mas não simplesmente como dúplice (*Duplikat*) de mim próprio, com a minha esfera original ou uma que lhe fosse igual, o que implica: com os modos de aparecimento espaciais que me são próprios a partir do meu “aqui”; porém, melhor visto, eu o apercebo com aqueles modos de aparecimento que eu próprio igualmente teria se eu fosse até “ali” e se estivesse “ali”. Além disso, o outro é apercebido “apresentativamente” como “eu” de um mundo primordial, p.ex., como eu de uma mônada em que o seu corpo é originariamente constituído e experienciado no modo do “aqui” absoluto, precisamente como centro funcional para a sua vigência (HUSSERL, 2019, p. 135).

Neste sentido, a matéria que inicialmente surge na esfera monádica do *ego* e que se encontra situada no modo do “ali”, enquanto o corpo do outro, indica uma forma de existência que vive o “aqui” de si mesma, um “aqui” que é vivenciado pelo outro em sua própria esfera monádica.

Espacialmente *ego* e *alter-ego* referem-se a dois corpos distintos. Essencialmente, no entanto, referem-se a corpos semelhantes captados em sentido de analogia. Nas palavras de Husserl (2019, p. 136), no aparecimento do outro “a matéria exterior ali adquire analogamente, a partir da minha própria, o sentido corpo; conseqüentemente, o sentido corpo de um outro “mundo”, em analogia ao meu mundo primordial”. Sendo assim, para se tornar um *alter-ego*, “o primeiro teor determinado do outro *ego* precisa, manifestamente, formar o entendimento da corporeidade do outro e de seu comportamento (*Gehabens*) especificadamente corpóreo” (HUSSERL, 2019, p. 137).

4.4 EINFÜHLUNG: NOVA FUNDAMENTAÇÃO DA COMUNICAÇÃO INTERMONADOLÓGICA

A noção de comportamento (*Gehabens*) é fundamental para se pensar o conceito de comunidade em Husserl, uma vez que é da semelhança de comportamento que a unidade egoica (monádica) se percebe como membro de uma comunidade intermonádica.

Na medida em que *ego* e *alter-ego* estão postos na consciência configurados em par, como mônada própria e mônada alheia, torna-se possível conceber o que Husserl chama de comunidade das mônadas. De acordo com o filósofo, essa comunidade se estabelece imediatamente “em virtude da experiência do estranho entre eu, o eu psicofísico primordial, vigente no e com o meu corpo primordial, e o outro, experienciado por “apresentação”, e então, observada mais concreta e radicalmente, entre o meu ego monádico e o eu monádico do outro” (HUSSERL, 2019, p. 138).

Em Husserl, o fundamento da comunidade das mônadas está na comunhão (*Gemeinsamkeit*) da natureza. Nesse sentido, o corpo do outro apresenta-se como um elemento fundamental na constituição de uma natureza comum, de um tipo de comportamento (*Gehabens*) próprio à corporeidade humana.

No § 55 das *CM*, Husserl argumenta que na apercepção da mônada alheia o *ego* encontra o mundo dos outros, do nós. O mundo dos sistemas de aparecimento do *ego* é experienciado como o mesmo mundo dos sistemas de aparecimento do outro, o que configura uma identidade dos sistemas de aparecimento⁹⁴. Entende-se aqui por sistema de aparecimento o modo de representação da realidade. Ao experienciar o outro, o *ego* percebe-se como membro de uma comunidade que tem como traço fundamental um modo específico de representação da realidade, isto é, a capacidade de vivenciar de modo consciente e intencional o mundo da experiência (HUSSERL, 2019, p. 142).

Em relação à comunidade, o mundo objetivo existe enquanto um correlato de uma experiência que se efetiva no plano intersubjetivo, uma experiência de alteridade pautada na comunidade das mônadas, onde sujeitos singulares são dotados de sistemas constitutivos concordantes entre si e que se correspondem em reciprocidade.

Na visão de Morfino (2007, p. 18), a experiência do outro enquanto mônada alheia funda a objetividade do mundo e a comunidade das mônadas. Isto posto, Morfino compreende ser possível falar em dois graus de formação dessa comunidade. O primeiro seria o grau mais baixo, onde outra mônada seria constituída no *ego* como estrangeira, como uma *realiter* separada do *ego*, não havendo liame real entre os momentos de sua consciência em relação à

⁹⁴ Husserl faz menção ao fato de pessoas com determinadas deficiências físicas (por exemplo, cegos e surdos) não possuírem os mesmos sistemas de aparecimento do mundo e, por isso, o sentido do mundo poderia vir a diferir para essas pessoas. No entanto, o filósofo destaca que a anormalidade aponta para a norma. A norma, nesse caso, parece ser prescrita por aqueles que têm capacidades plenas de representação do mundo. Sobre a questão da anormalidade, Husserl ainda alude que os animais tidos como “inferiores” são assim concebidos em virtude de suas capacidades de representação e doação de sentido ao mundo.

do *ego*; no segundo, ao voltar sua consciência em direção a outro ser humano, então o *ego* perceberia que assim como há um corpo orgânico em seu campo perceptivo, também o seu corpo próprio se encontra presente no campo de percepção do outro (MORFINO, 2007, p. 18). Essa reciprocidade, na visão de Morfino, é o que funda a comunidade monádica e a intersubjetividade transcendental.

Ao que está posto aqui, em Husserl o mundo aparece como espaço das relações intermonádicas, onde *ego* e *alter-ego* constituem-se mutuamente a partir da semelhança de comportamento de seus corpos. Na interpretação de Alves (2005, p. 177), “este mundo mutuamente sabido como comum, no qual se inclui um saber recíproco da pluralidade dos *egos* na sua motivação recíproca, é caracterizado logo em seguida como “mundo comunicativo”. Nesse sentido, ao pensar o mundo como um mundo de mônadas, Husserl recupera o horizonte problemático em que as mônadas leibnizianas foram constituídas enquanto um princípio de unidade encerrado em si mesmo.

O problema leibniziano da comunicação das mônadas volta à tona. Observando a afirmação de que “à constituição do mundo objetivo pertence essencialmente uma harmonia das mônadas” (HUSSERL, 2019, p. 126), torna-se necessário então saber qual é, para Husserl o fundamento dessa harmonia, uma vez que nas *CM*, como já demonstrado ao longo deste trabalho, foi rejeita uma fundamentação metafísica-teológica do conhecimento possível.

Se pela inserção do conceito de mônada o problema do solipsismo pode ser afastado, também pela sua inserção o problema da comunicação das mônadas apareceu como um desafio a ser enfrentado pela fenomenologia husserliana. Ao que importa, cabe agora saber: como aquilo que surge à consciência subjetiva pode vir a alcançar, em sentido harmônico, significado objetivo? Qual é o princípio da harmonia das mônadas para Husserl?

O princípio da harmonia das mônadas está representado na fenomenologia husserliana no conceito de entropatia (*Einfühlung*)⁹⁵. Entende-se aqui por entropatia a “percepção e apreensão de um outro semelhante (outro humano) (ALES BELLO, 2006, p. 65). Em Husserl,

⁹⁵*Einfühlung* é um conceito cuja raiz está no solo intelectual alemão do séc. XIX e XX, sobretudo no que remonta à psicologia e à antropologia. Pela sua complexidade semântica, o conceito apresenta certa dificuldade em ser traduzido. Em linhas gerais, seu significado remonta à capacidade do *ego* se pôr no lugar de outrem. A rigor, tem-se duas ordinárias para vertê-lo ao português. Costumeiramente encontra-se o conceito traduzido por empatia (ZAHAVI, 2003), mas também pode ser trazido por entropatia (ALES BELLO, 2006). Neste trabalho, optasse pela segunda opção, pois entende-se, seguindo a linha interpretativa de Ales Bello (2006, p. 65), que o uso do termo é empatia está mais próximo da noção dada pela Psicologia de empatia como um “sentir o outro”, no sentido de simpatia. Por outro lado, entende-se que entropatia, ao remeter à noção de percepção e apreensão de um outro semelhante (outro humano), estaria mais próximo do sentido do conceito husserliano de *Einfühlung*.

a entropatia é o fundamento da experiência intersubjetiva e da objetividade do conhecimento possível.

A entropatia é a experiência viva do outro mediada pelo corpo (CARR, 1973, p. 25). Nessa experiência, a vinculação entre *ego* e *alter-ego* é o meio possível para se pensar como o outro adquire validade de ser e como suas representações ganham legitimidade e objetividade.

Na entropatia, o sentido que outros “eus” obtêm é o de viverem como mônadas semelhantes ao *ego* monádico. Sobre isso afirma Husserl: “o ente está em comunidade intencional com o ente” (HUSSERL, 2019, p. 144).

A entropatia desnuda a conectividade onde *ego* e outro encontram-se em referência mútua e vinculados pela comunhão da natureza intencional de suas consciências. Desse modo, “trata-se de uma peculiar conectividade por princípios: uma comunidade efetiva, e precisamente a comunidade que torna transcendentalmente possível o ser de um mundo, de um mundo dos seres humanos e das coisas” (HUSSERL, 2019, p. 144-145).

A partir de si, constituído enquanto mônada originária (*Urmonade*), o *ego* pode alcançar outras mônadas. Nesse “alcançar” o outro, ao perceber a existência do outro, o *ego* alheio não é apreendido apenas em sentido de oposição corporal/espacial. Para Husserl (2019, p. 145), todo ser humano singular traz consigo mesmo o sentido de um elo de comunidade, por isso, “encontra-se um recíproco ser um para o outro”. Essa reciprocidade representa a equipolência objetiva.

Em uma análise do § 56 das *CM*, é possível identificar que pela entropatia a comunidade, em sentido transcendental, corresponde a uma “comunidade aberta de mônadas”, a qual Husserl chama de intersubjetividade transcendental (HUSSERL, 2019, p. 145-146). A esse respeito há um ponto bastante importante e que merece ser ressaltado. No contexto da fenomenologia transcendental husserliana, a entropatia serve à abertura das mônadas leibnizianas constituídas como princípios encerrados em si mesmos. Sobre esse ponto argumenta Ales Bello (2006, p. 55) que a entropatia representou as janelas necessárias para abrir às mônadas ao mundo, para lançá-las ao campo da intersubjetividade.

Está claro como a entropatia serve à constituição da comunidade das mônadas, mas ainda é preciso desenvolver um melhor esclarecimento de como a entropatia serve de fundamento para a comunicação intermonadológica. Em relação a esse segundo ponto, Husserl investiga a possibilidade de existência de atos egóicos que têm o caráter de atos eu-tu (*Ich-Du-Akten*), ou seja, atos intersubjetivos onde a comunicação é pressuposta como válida efetivamente.

Segundo o filósofo, “qualquer um, *a priori*, vive na mesma natureza, e em uma mesma natureza que esse qualquer um configurou (em comunização necessária de sua vida com a do outro, em ação individual e comunizada) como um mundo cultural, um mundo com significâncias humanas” (HUSSERL, 2019, p. 147). Na constituição de sentido do mundo, Husserl afirma que há como pressuposto o mundo que é constituído primordial e secundariamente. O mundo primordial diz respeito aquilo que “adentra com uma nova camada semântica no mundo secundariamente constituído, de maneira tal que se torna elo central nos modos de ocorrência orientados”, por outro lado, “o mundo constituído secundariamente é necessariamente dado como “mundo” enquanto horizonte de ser acessível, inaugurável de maneira ordenada a partir do primordial” (HUSSERL, 2019, p. 148).

O primeiro mundo é o “mundo imanente” à consciência, aquele que Husserl chama de fluxo de vivências. Esse mundo é dado e se orienta a partir do *ego*. Agora, para acesso ao segundo mundo constituído, o corpo torna-se novamente um elemento fundamental, pois, para o filósofo, o “corpo psicofísico é primordial para a constituição do mundo objetivo do exterior, e incorre como elo central nos seus modos de ocorrência orientados” (HUSSERL, 2019, p. 148).

De acordo com Husserl, a vida humana faz referência a um ambiente prático que em si mesmo está determinado por predicados da significação humana. A entropatia, nesse sentido, é referência para a validade intersubjetiva desses predicados. A representação e doação de significado à realidade, portanto, é fruto de uma atividade coparticipe de sujeitos que vivem e se relacionam no mundo. É uma atividade que ao significar o mundo, muda-o, porém, também modifica aquele que doa significado à realidade.

A experiência do mundo ocorre na medida em que o *ego* está posto em comunidade com o outro. Por isso, o *ego* husserliano é o elo de uma comunidade de mônadas que se estabelece a partir de si, mas que está orientada à vida do outro. O mundo tem um papel fundamental nesse sentido, pois “o comprovar-se consequente do mundo objetivo da experiência implica o comprovar-se consequente de outras mônadas como existentes” (HUSSERL, 2019, p. 152).

No § 60 das *CM*, Husserl se questiona se não haveria o perigo da pluralidade das mônadas ser causa de representações múltiplas e adversas sobre um mesmo mundo, onde cada mônada constituiria para si um mundo próprio, em significação oposta. Para o filósofo, um pensamento dessa natureza não passa de um contrassenso. Assim explica ele sobre essa questão:

De fato, cada um desses grupos monádicos, como unidade de uma intersubjetividade, de uma intersubjetividade que possivelmente carece de qualquer relação comunitária atual com outras intersubjetividades, tem *a priori* o seu mundo, de aspecto talvez inteiramente outro. Mas ambos esses mundos são, então, necessariamente meros “ambientes” dessas intersubjetividades e meros aspectos de um único mundo objetivo que lhes é comum (HUSSERL, 2019, p. 153).

O mundo comum é aquele onde a intersubjetividade se efetiva, e é na comunidade das mônadas que esse mundo e seus objetos alcançam validade objetiva de ser. Para Husserl, isso significa que só é possível haver uma única comunidade de mônadas, a saber, a comunidade de todas as mônadas coexistentes, por isso, um único mundo apenas. Em seu entendimento, há apenas uma natureza; e se em geral o *ego* dispõe de estruturas que implicam o ser-com (*Mit-Sein*) outras mônadas em sentido de semelhança, então essa única natureza torna-se necessária (HUSSERL, 2019, p. 153).

A intersubjetividade transcendental, no que tange a sua constituição, necessita, portanto, do conceito de mônada “como espelho sintético de um mundo-ambiente e do conceito de comunidade monádica como reciprocidade dos espelhamentos” (Morfino, 2007, p. 19). Mas é pelo conceito de entropatia que a formação da comunidade monádica pode ser pensada como possível, assim como também a possibilidade de um conhecimento objetivo, harmônico.

Essa harmonia não tem uma fundamentação metafísica-teológica, como ocorre, por exemplo, em Leibniz. A comunicação das mônadas está fundamentada no fato do *ego* e do outro partilharem de sistemas constitutivos semelhantes, mutuamente correspondentes e harmoniosos. Sendo assim, é possível afirmar que, para Husserl, aquilo que surge à consciência subjetiva alcança seu valor de objetividade na comunhão de uma natureza intersubjetiva que está verificada na experiência da entropatia.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As investigações empreendidas pelo presente trabalho identificaram em Husserl uma dívida profunda para com a filosofia moderna (primeira e segunda modernidade), particularmente em relação a Descartes e Leibniz. Ambos esses filósofos entregaram à fenomenologia transcendental conceitos que foram fundamentais ao seu desenvolvimento.

Ademais, como foi pretendo demonstrar, tanto a recepção do *ego* cartesiano quanto a recepção da mônada leibniziana implicaram na herança de problemas filosóficos a serem superados. No caso de Descartes, esse problema surgiu representado pelo solipsismo. Na leitura das *MPP*, foi visto que na descoberta do *ego* como princípio evidente para uma filosofia primeira Descartes perdeu a imediatez da evidência da existência do mundo e, consecutivamente, toda intersubjetividade foi colocada em uma situação problemática. Como solução ao problema, foi identificada uma saída de caráter teológico, uma vez que da prova da existência e da *veracitas* de um Deus perfeitíssimo foi deduzida a evidência da existência do mundo (por isso, também do outro).

Em Leibniz, o problema se deu a partir da noção de mônada como unidade de consciência (apercepção) independente e fechada em si mesma. Na contraposição do *DS* à *MN*, nota-se que há em Leibniz um tipo de filosofia da alteridade que se efetiva na ideia de comunidade das mônadas. Assim, não há um solipsismo em sentido cartesiano, mas há o problema da comunicação das mônadas. Como saída ao problema, identifica-se também um tipo de fundamentação de caráter metafísico-teológico, neste caso, representada pela hipótese da harmonia pré-estabelecida por Deus.

Na leitura das *CM* de Husserl, foi constatada uma crítica em relação ao fato da filosofia de Descartes e Leibniz fundamentarem em Deus as aporias internas de seus sistemas filosóficos. Em ambos os casos, o conceito de Deus serve como uma espécie de “muleta argumentativa”⁹⁶.

Os resultados obtidos no percurso até aqui percorrido demonstram o esforço de Husserl em superar o horizonte moderno de fundamentação metafísica-teológica. Sobre isso, o presente trabalho adota uma posição contrária à tese de Mac Donald (2007, p. 2) que

⁹⁶ Uma consideração sobre a “função” do conceito de Deus no sistema de Descartes e Leibniz, tomando por fio condutor a noção de “muleta argumentativa”, pode ser encontrada na apresentação preliminar das *MC* realizada por Fábio Mascarenhas Nolasco. Cf. HUSSERL, 2019, p. 21.

defende que ao retomar as mônadas leibnizianas, Husserl não rejeitaria totalmente a hipótese de uma atuação divina em relação à harmonia das mônadas.

Mc Donald situa-se em contrariedade à afirmação de Zahavi (2001, p. 79-80) de que a fenomenologia husserliana naturalmente não pode ser entendida como “uma mera ressurreição de uma herança conceitual leibniziana [...] atravessando a comunidade monadológica, mas também porque essa pluralidade monadológica só deve ser considerada do ponto de vista do eu individual, e não do ponto de vista de Deus de lugar nenhum”. E também em relação à posição de Ricoeur (1967 p. 133) quando ele afirma que “a visão de cima não é permitida em Husserl. É sempre de lado, e não de cima, que cada um de nós descobre que o mesmo mundo é apreendido de diferentes pontos de vista.”

As investigações aqui desenvolvidas aproximam-se das interpretações de Zahavi e Ricoeur, e, por consequência, se distanciam da tese de Mc Donald. Não é necessário se delongar nessa questão. Acredita-se que aquilo que foi demonstrado pelo presente estudo basta para refutar Mc Donald, se não totalmente, pelo menos em relação ao Husserl das *CM*.

Isto posto, pode-se concluir que Husserl mesmo considera que os seus resultados obtidos são metafísicos, mas rejeita o sentido de uma “metafísica degenerada”. A denúncia de Husserl de uma metafísica degenerada representa, na visão de Derrida (1994, p. 12), uma espécie de “cegueira” em relação ao modo autêntico de se conceber a realidade. Por isso, o sentido da metafísica da fenomenologia é aquele rumo aos conhecimentos últimos do ser; está fundamentado no apodítico; é uma metafísica que exclui todas as “aventuras metafísicas”, todos os excessos especulativos (HUSSERL, 2019, p. 152).

Em Husserl, os problemas advindos da constituição da consciência são desenvolvidos na própria imanência do *ego*, o que significa que não há necessidade de buscar fundamentação em um princípio que o transcenda. No sentido mais autêntico do *ego* - *ego* monádico constituído essencialmente em sentido de alteridade - a consciência subjetiva encontra as condições de possibilidade para adentrar no campo da intersubjetividade.

Na comunidade das mônadas, ainda que cada mônada seja absolutamente uma unidade fechada, a intencionalidade toca no ser do outro, estica-se até a consciência alheia e a modifica, transforma-a de consciência subjetiva em consciência intersubjetiva. Por isso, o *ego* sempre está em comunidade intencional com outro. E é a comunidade das mônadas que transcendentemente torna possível o ser do mundo, de um mundo dos seres humanos e das coisas.

Para concluir, à pergunta norteadora: como pode haver uma comunicação harmônica entre aquilo que é representado pelo *ego* monádico e pela mônada alheia? Apresenta-se a

seguinte alternativa de resposta: em Husserl, uma comunicação harmônica entre mônadas é possível na medida em que há uma natureza comum às mônadas. Nesse sentido, a condição de possibilidade de um conhecimento objetivo ocorre em virtude dos sistemas constitutivos que são mutuamente correspondentes e harmônicos. Da natureza da mônada enquanto consciência intencional que se revela intersubjetivamente na entropatia, a comunidade se estabelece e se efetiva enquanto campo de alteridade.

REFERÊNCIAS

- ALES BELLO, A. **Introdução à fenomenologia**. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- ALQUIÉ, F. **A Filosofia de Descartes**. Lisboa: Editora Presença, 1986.
- ALVES, P. Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Edmund Husserl. **Investigaciones Fenomenológicas**, 4, p. 167-187, 2005.
- BADIOU, A. **L'être et l'événement**. Paris: Seuil, 1988.
- BELAVAL, Y. **Études leibniziennes**. Paris: Gallimard, 1976.
- BELAVAL, Y. **Leibniz critique de Descartes**. Paris: Gallimard, 1960.
- BELLA, S. Di. La substance leibnizienne: Histoire individuelle et identité. **Studia Leibnitiana**, Sonderheft, 15, 1988.
- BECCO, A. Leibniz et François-Mercure van Helmont. **Studia Leibnitiana**, Sonderheft, 7, p. 119-142, 1978.
- BICCA, L. **Racionalidade moderna e subjetividade**. São Paulo: Loyola, 1997.
- BONNEAU, C. Leibniz e a questão da subjetividade. **Problemata - Rev. Int. de Filosofia**. v. 02. n. 01. p. 228-239, 2011.
- BONNEAU, C. Dinâmica do conhecimento: alguns apontamentos sobre a questão *praedicatum inest subjecto* em Leibniz. **Perspectivas**, ia. v. 2. n. 1. p. 3-11, 2021.
- BORGES, M. A. A força da dúvida e a resistência do *cogito* na metafísica de Descartes. **Revista Ambiente: Gestão e Desenvolvimento**, v. 9, n. 2, p. 1-16, 2016.
- BORGES, M. A. **O conceito de ideia e a resolução do problema do solipsismo na metafísica cartesiana**. Tese (doutorado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Paraná, p. 228, 2020.
- BROAD, C. D. **Leibniz: an introduction**. New York: Cambridge University Press, 1975.
- BRUCKER, J. J. **Historia Critica Philosophiae**: a tempore resuscitatarvm in occidente litterarvm ad nostra tempora. Leipzig: C. Breitkopf, 1742-1744.
- BUTTERFIELD, H. **The origins of Modern Science**. New York: The Macmillan Company; 1959.
- CANGUILHEM, G. **La connaissance de la vie**. Paris: Vrin, 1965.
- CASSIRER, E. **A filosofia do iluminismo**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1992.

CASSIRER, E. **El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas – tomo II**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CARDOSO, A. Metafísica leibniziana da comunicação: o paradigma monadológico. **Philosophica**, Lisboa, 37, p. 7-23, 2011.

CARDOSO, A. O universo monadológico: natureza, vida e expressão. In: LEIBNIZ, G. W. **Monadologia**. Lisboa: Edições Colibri, 2016.

CAREIL, A. F. de. **Nouvelles Lettes et Opuscules inédits de Leibniz**. Paris: Auguste Durand, 1847.

CARIOU, M. **L'atomisme. Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce**. Paris: Aubier, 1978.

CARVALHO, Z. de J. V. de. Descartes e o estatuto científico da metafísica. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 12, n. 2, p. 1-12, 2015.

CARR, D. The "Fifth Meditation" and Husserl's Cartesianism. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 34, n. 1. p. 14-35, 1973.

CLEMENSON, D. **Descartes' Theories of Ideas: continuum studies in philosophy**. Londres: Continuum International Publishing Company, 2007.

COELHO, A. B. **Leibniz**. Lisboa: Libros Horizonte, 1969.

CONCEIÇÃO, A. A. A evolução da concepção de ego transcendental na fenomenologia de Husserl. **Thaumazein**, Santa Maria, ano V, n. 10, p. 100-117, 2012.

COPENHAVER, B; SCHMITT, C. B. **Renaissance Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1992.

COTTINGHAM, J. **A filosofia de Descartes**. Lisboa: Edições 70, 1989.

COUTURAT, L. Sur la Métaphysique de Leibniz. **Revue de Métaphysique et de Morale**, p. 1-25, 1902.

DELBOS, V. L'idéalisme et le réalisme dans la philosophie de Descartes. **L'Année philosophique**, XXII, p. 39-53, 1911.

DEPRAZ, N. **Compreender Husserl**. Petrópolis: Vozes, 2007.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martin Claret, 2008.

DESCARTES, R. **Meditações sobre filosofia primeira**. São Paulo: IFCH-UNICAMP, 1999.

DESCARTES, R. **Princípios da filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1997.

DESCARTES, R. **Regras para a direção do espírito**. Lisboa: Edições 70, 1938.

DILTHEY, W. **Leibniz e a sua época**. Coimbra: Armenio Amado, 1947.

DERRIDA, J. **A voz e o fenômeno**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

DONOHUE, J. **Husserl on ethics and intersubjectivity**. Amherst, NY: Humanity Books, 2004.

FERRATER MORA, J. **Dicionário de Filosofia**. Tomo IV. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

FICHANT, M. A constituição do conceito de mônada. **Analytica**, v. 10, n. 2, p. 13-44, 2006.

FICHANT, M. A última metafísica de Leibniz e a questão do idealismo. **Cadernos Espinosanos**, XV, p. 9-40, 2007.

FICHANT, M. Da substância individual à mônada. **Analytica**, v. 5, n. 1-2, p. 11-34, 2000.

FONSECA, M. de J. Sobrevoando a filosofia de Descartes: o seu itinerário filosófico. **Millenium**, 45, p. 63-101, 2013.

FORLIN, E. **A teoria cartesiana da verdade**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

FRAGATA, J. **A Fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia**. Braga: Cruz, 1956

GARBER, D. **Leibniz: body, substance, monad**. New York: Oxford University Press, 2009.

GERHARDT, C. J. **Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz**. Hildesheim: Olms, 1978.

GILSON, É. **Discours de la méthode: texte et commentaire**. Paris: Vrin, 1967.

GILSON, É. **La filosofia en la Edad Media**. Madrid: Gredos, 1965.

GUEROULT, M. **Descartes segundo a ordem das razões**. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

GUEROULT, M., L'espace, le point et le vide chez Leibniz. **Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger**, 136, p. 429 - 452, 1946.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HELLER, A. **O homem do Renascimento**. Lisboa: Presença, 1982

HEIDEGGER, M. **Conferência e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 201-218.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 2007.

HENRICH, D. **Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit.** Tübingen: Mohr, 1960.

HIRATA, C. *Apercepção versus percepção: os espíritos na cosmologia leibniziana.* **Princípios**, Natal, v. 15, n. 24, p. 135-166, 2018.

HUSSERL, E. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental:** uma introdução à filosofia fenomenológica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, E. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.** The Hague: Martinus Nijhoff, 1950.

HUSSERL, E. **Erste Philosophie I (1923-24):** kritische ideengeschichte. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.

HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie.** Erstes Buch: allgemeine einföhrung in die reine phänomenologie. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, [1913] 1976.

HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie.** Zweites Buch: phänomenologische untersuchungen zur constitution. Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas:** uma introdução à fenomenologia. São Paulo: Edipro, 2019.

JALABERT, J. **La théorie leibnizienne da la substance.** Paris, PUF, 1947.

JAPIASSU, H. **Como nasceu a ciência moderna.** Rio de Janeiro: Imago, 2007.

JESUS, E. B. B. de. Mônada e substância em Leibniz. **Filogênese**, Marília, v. 16, 103-119, p. 2021.

JOVE, D. Aristóteles, Leibniz y la noción de entelequia. **Lógoi**, n. 7, p. 135-149, 2004.

KEMMERLING, A. As It Were Pictures. On the Two-Faced Nature of Cartesian Ideas. *In: Perception and Reality: from Descartes to the present.* Paderborn: Mentis, 2004.

KOYRÉ, A. **Considerações sobre Descartes.** Lisboa: Presença, 1992.

KOYRÉ, A. **Essais sur l'idee de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes.** Paris: E. Leroux, 1922.

KRISTELLER, P. O. **Renaissance thought and its sources.** New York: Columbia University Press, 1979.

LACERDA, T. M. **A Expressão em Leibniz.** Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

LACERDA, T. M. Leibniz e um labirinto da razão: há saída? **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v. 11, n. 1, p. 95-119, 2001.

LAFONT, G. **História teológica da Igreja Católica**. Itinerário e formas da teologia. São Paulo: Paulinas, 2000.

LANDIM, R. F. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992.

LEIBNIZ, G. W. **Ensaio de Teodiceia**: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

LEIBNIZ, G. W. **Discurso de Metafísica**. Lisboa: Edições 70, 1985.

LEIBNIZ, G. W. **Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld**. Ed. G. Le Roy. Paris: Vrin, 1966.

LEIBNIZ. Correspondance de Leibniz et d'Arnauld. In: **Œuvres philosophiques de Leibniz**, Texte établi par Paul Janet, Félix Alcan, tome premier, p. 499-620, 1900. Disponível em: <[https://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance_de_Leibniz_et_d%E2%80%99Arnauld_\(F%C3%A9lix_Alcan\)/Texte_entier#cite_note-1](https://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance_de_Leibniz_et_d%E2%80%99Arnauld_(F%C3%A9lix_Alcan)/Texte_entier#cite_note-1)>. Acesso em: 28 jan. 2023.

LEIBNIZ, G. W. Quid sit idea. In: **Die philosophischen schriften, herausgegeben von Gerhardt**. Berlin: Georg Olms Verlag, 1890

LEIBNIZ, G. W. Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 2, n. 1, p. 13-25, 2005.

LEIBNIZ, G. W. **Monadologia**. Lisboa: Edições Colibri, 2016a.

LEIBNIZ, G. W. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

LEIBNIZ, G. W. **Novo sistema da natureza e da comunicação das substâncias, bem como da união que há entre a alma e o corpo. Princípios da natureza e da graça fundados sobre a razão**. Trad. Nuno Ferro. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos (IEF), 2016b.

LEOPOLDO E SILVA, F. **Descartes – a metafísica da modernidade**. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de Filosofia**. Problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1986.

LOCKE, J. **Dois Tratados sobre o Governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LYOTARD, J-F. **La phénoménologie**. Que sais-je? Paris: PUF, 2004.

MANOEL, I. A. O Renascimento: novas ideias artísticas, políticas, científicas e religiosas. In: PEREIRA, J. F. **Tempos modernos**: economia, política e religião. Maringá: Eduem, 2011.

MARQUES, E. Possibilidade, compossibilidade e impossibilidade em Leibniz. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 109, p. 175-187, 2004.

MARTINI, R. da S. A fenomenologia e a epoché. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 21/22, p. 43-51, 1998-1999.

MCCRACKEN, C. Knowledge of the existence of the body. In: GARBER, D; AYERS, M. **The Cambridge history of seventeenth century philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 624-648.

MAC DONALD, P. Husserl, the Monad and Immortality. **Indo-Pacific Journal of Phenomenology**, v. 7, edition 2, p. 1-18, 2007.

MEDEIROS, D. **Leibniz e a concepção cartesiana de matéria e movimento**. 2004. 207 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

MENEGHETTI, R. C. G.O realismo e o idealismo: focalizando o conhecimento matemático. In: MARTINS, R. A.; MARTINS, L. A. C., P.; SILVA, C. C.; FERREIRA, J. M. H. (eds.). **Filosofia e história da ciência no Cone Sul: 3º encontro**. Campinas: AFHIC, 2004.

MISSAGGIA, J. O conceito husserliano de corpo: sua dualidade e função nas experiências perceptivas. **Problemata: R. Inter. Fil.**, v. 8, n. 3, p. 196-208, 2007.

MOOR, R. C. A decomposição dos vividos (*Erlebnis*) e os pressupostos das aparições. **Sofia**, Vitória, v. 9, n. 2, p. 235-252, 2020.

MORFINO, V. Intersubjetividade e transindividualidade a partir de Leibniz e Espinoza. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, XVII, p. 11-42, 2007.

NADLER, S. **Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas**. Princeton: Princeton University Press, 1989.

NATORP, P. Le développement de la pensée de Descartes depuis les “Regulae” jusqu’aux “Meditations. **Rev. de Met. et de Morale**, VI, p. 416-432, 1896.

NUNES DIAS, J. C. N. S. A medida do corpo na filosofia cartesiana. **Synesis**, Rio de Janeiro, v.10, n. 1, p. 111-123, 2018.

PALÁCIO, C. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica? In. ANJOS, Marcio Fabri. **Teologia Aberta Ao Futuro**. São Paulo: Loyola, 1997.

PIAUÍ, W. de S. Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v. 21, n. 1, p. 257-287, 2011.

PITTA, M. F. Sloterdijk e a noção de subjetividade por tensões verticais. **Ipseitas**, São Carlos, vol. 5, n. 1, p. 23-35, 2019.

POSER, H. Today's Leibniz: Monadologien Des 21. Jahrhunderts. **Studia Leibnitiana**, v. 49, n. 2, p. 224-242, 2017.

RATEAU, P. A tese leibniziana do melhor dos mundos possíveis. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 45-65, 2017.

RENAUT, A. **O indivíduo**: reflexão acerca da filosofia do sujeito. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

RENAUT, A. **The era of the individual**: a contribution to a history of subjectivity. United Kingdom: Princeton University Press: DIFEL, 1997.

RICOEUR, P. Étude sur les “Meditations Cartésiennes” de Husserl. In: **Revue Philosophique de Louvain**, t. 52, 1954.

RICOEUR, P. **Husserl: An analysis of his phenomenology**. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967.

RODIS-LEWIS, G. **l’Individualité selon Descartes**. Paris: Vrin, 1950.

ROSS, G. MD. **Leibniz**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ROVIRA, R. Qué es una Mônada? Una lección sobre lá ontología de Leibniz. **Anuario Filosófico**, Pamplona, v. XXXVIII, n. 1, p.113-144, 2005.

RUSSELL, B. **Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz**. London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2005.

RUTHERFORD, D. **Leibniz and the Rational Order of Nature**. New York: Cambridge University Press, 1995.

SERRES, M. **Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques**. Paris: PUF, 1968.

SIEMEK, M. J. Husserl e a herança da filosofia transcendental. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 189-202, 2001.

SILVA, F. L. **Descartes**: a metafísica da modernidade. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

SOKOLOWSKI, R. **Introduzione alla fenomenologia**. Roma: Università della Santa Croce, 2002.

THOMÉ, S. C. Intersubjetividade e idealismo transcendental em Husserl. **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 31, n. 53, p. 520-535, 2019.

THOMÉ, S. C. **Subjetividade e tempo na fenomenologia husserliana**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, p. 133, 2008.

TOCQUEVILLE, A. de. **De la Démocratie en Amérique**. Paris: Flammarion, 1981.

TOMATIS. F. **O argumento ontológico**: a existência de Deus de Anselmo a Schelling. São Paulo: Paulus, 2003.

TOURINHO, C. D. C. A consciência e o mundo na fenomenologia de Husserl: influxos e impactos sobre as ciências humanas. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 12 n. 3, p. 852-866, 2012.

TOURINHO, C. D. C. **O Problema da Autoconstituição do Eu Transcendental na Fenomenologia de Husserl: de Ideias I a Meditações Cartesianas**. Trans/Form/Ação, Marília, v. 39, n. 3, p.87-100, 2016.

VALENTIM, M. A. O *ego* e o outro: sobre a crítica de Husserl ao *cogito* cartesiano. **Discurso**, n. 39, p. 223-260, 2009.

VARELA, F. **El fenómeno de la Vida**. Santiago: Dolmen, 2000.

VASCONCELLOS, M. **Filosofia medieval**: uma breve introdução. Pelotas: NEPFIL online, 2014.

VAN BREDA, L. Leibniz' Einfluss auf das Denken Husserls. **Studia leibnitiana**, n.5, p.12-125, 1971.

WILSON, C. Leibniz and Atomism. **Studies in History and Philosophy of Science**, v. 13, n. 3, p. 175-199, 1982.

WOORTMANN, K. **Religião e ciência no renascimento**. Brasília: UnB, 1997.

ZANETTE, E. C. V. Notas sobre a crítica ao saber sensível na dúvida metódica de René Descartes. **Clareira**, Amazonia, v. 3, n. 2, p. 114-130, 2016.

ZAHAVI, D. **Husserl and transcendental intersubjectivity**. Athens, OH: Ohio University Press, 2001.

ZAHAVI, D. **Husserl's Phenomenology**. California: Stanford University Press Stanford, 2003.