

Percepção, apercepção, inquietude e felicidade: Leibniz em diálogo com Locke

Celi Hirata

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0488-0677>

Resumo: Neste artigo examinaremos dois conceitos da filosofia leibniziana que surgem e se estabelecem em seu diálogo com Locke nos *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*: *apercepção* e *inquietude*. Pretendemos indicar, em primeiro lugar, como o primeiro possui um papel crucial na formulação do segundo e, em segundo lugar, como em ambos os casos os conceitos consolidam e aprofundam teorizações que já estavam presentes na filosofia de Leibniz.

Palavras-chave: percepção; apercepção; inquietude; felicidade; progresso; *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*.

Abstract: In this article, we will examine two Leibnizian concepts from Leibnizian that emerge and are established in his dialogue with Locke in the *New Essays on Human Understanding*: *apperception* and *uneasiness* (*inquiétude*). First, we intend to indicate how the former plays a crucial role in the formulation of the latter, and secondly, how in both cases these concepts consolidate and deepen theories that were already present in Leibniz's philosophy.

Keywords: perception; apperception; uneasiness; happiness, progress, *New Essays on Human Understanding*.

1. Introdução

Nas páginas iniciais dos *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, Leibniz se apresenta como o filósofo da conciliação. Em contraste com alguns modernos que pretendem romper com a tradição, o autor descreve que seu sistema “parece aliar Platão com Demócrito, Aristóteles com Descartes, os escolásticos com os modernos, a teologia e a moral com a razão. Parece que retoma o que há de melhor em todos os lados e que depois avança mais adiante do que já se havia ido.” (LEIBNIZ, 1966, p. 56; NE, I, 1). Segundo o seu próprio relato, é com esse espírito conciliador e predisposto ao comentário que Leibniz se volta à obra de Locke: “tendo meditado há muito tempo sobre o mesmo tema e sobre a maior parte dos assuntos que são tratadas nela, acreditei que seria uma boa ocasião para publicar algo sob o título *Novos Ensaios Sobre o Entendimento* e para procurar uma entrada favorável aos meus pensamentos ao colocá-las em tão boa companhia.” Leibniz não esconde e até mesmo explicita no prefácio do livro que a reputação de Locke lhe é vantajosa e que o comentário da celebrada obra daria publicidade às suas próprias ideias.

Tendo isso em vista, a dimensão retórica da obra não pode ser negligenciada. É inegável que em vários momentos Leibniz refreia a radicalidade de seu pensamento para acomodar o seu discurso às teorizações de Locke e às opiniões mais aceitas. Não obstante, não se trata de um texto com posicionamentos meramente circunstanciais ou sem relevância para os desenvolvimentos posteriores da filosofia leibniziana. Ao contrário, Leibniz elabora nessa obra conceitos que, de um lado, desenvolvem e explicitam distinções e concepções que já estavam presentes em seu pensamento e que, de outro, serão ulteriormente retomados em seus últimos escritos. Quer dizer, os *Novos Ensaios* constituem um verdadeiro *elo* na evolução do sistema leibniziano, pelo menos no que diz respeito a certos temas. Este é o caso da formulação do neologismo *aperception* e de um sentido preciso do verbo pronominal correspondente *s'apercevoir*, que permite a Leibniz acentuar sua diferenciação em relação às pequenas percepções não notadas e atribuir um maior papel a estas. E este é o caso, igualmente, do conceito de *inquiétude*, que é formulado pelo autor a partir do seu diálogo com o conceito lockeano de *uneasiness* e da teoria das pequenas percepções. Este conceito propicia, por sua vez, a elaboração de um conceito peculiar de felicidade que será retomado nos *Princípios da Natureza e da Graça*.

Na primeira parte deste artigo examinaremos o surgimento do conceito *apercepção* e seu verbo pronominal correspondente nos *Novos Ensaios*. Embora a distinção entre as pequenas percepções não notadas e as percepções notadas estivesse bem presente nas obras leibnizianas pregressas, a distinção terminológica só se estabelece nesta obra, no embate do filósofo com os conceitos lockeanos de percepção e consciência. Ainda que o neologismo não tenha o mesmo significado que possuirá nos últimos textos de Leibniz, argumentamos que se trata de um conceito propriamente técnico com importantes desdobramentos. Entre outras coisas, a invenção do termo permite consolidar e aprofundar a distinção entre as *apercepções* e as pequenas percepções *desapercebidas*, distinção que desempenha um papel crucial no comentário de Leibniz às concepções de Locke.

Essa distinção, por sua vez, permite a Leibniz se apropriar do conceito lockeano de *uneasiness* (ou melhor, do termo traduzido por Coste em francês, *inquiétude*) e lhe atribuir uma conotação positiva que estava ausente na filosofia do pensador inglês. Em posse desse novo conceito, Leibniz define a felicidade humana a partir da variação e do progresso, em oposição a um estado estático – concepção que, embora já figurasse em *De rerum originatione radicali*, ganha força com sua teorização a respeito da *inquiétude*. O exame dessa apropriação e dessa transformação do conceito é o objeto da segunda parte deste artigo.

2. Apercepção e percepção nos *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*

Na obra de Leibniz, o neologismo *apercepção*¹ se estabelece como conceito capital no seu diálogo com Locke, nos *Novos Ensaios sobre o entendimento humano*. Junto com este, consolida-se um sentido preciso e restrito do verbo pronominal correspondente, *s'apercevoir*², que passa a designar exclusivamente as atividades que envolvem as percepções que são notadas e que podem vir a constituir objeto de reflexão, ou seja, as representações mentais de que se possui consciência, por oposição às percepções em geral, que indicam a representação da multiplicidade na unidade, e caracterizam a atividade expressiva de todos os seres, sensíveis ou não, racionais ou não.

Outrora, além de o substantivo “apercepção” inexistir, Leibniz utilizava o verbo pronominal *s'apercevoir* para indicar o ato de representar algo tanto de maneira distinta como de maneira confusa e sem consciência, em contraste com o uso específico que o termo adquirirá em textos posteriores. Isso pode ser muito bem observado na seguinte passagem da correspondência com Arnauld de setembro de 1687, na qual o nosso autor emprega o verbo para descrever o ato mental que corresponde ao movimento da circulação sanguínea e aos movimentos de cada onda na praia:

Não se deve se surpreender quando digo que nossa alma *se apercebe* (embora confusamente) do movimento dos humores que circulam em nossos vasos, pois do mesmo modo é preciso que *me aperceba* do movimento de cada onda da praia a fim de que possa *me aperceber* do que resulta de sua união, a saber, esse grande bramido que ouvimos próximo ao mar. E como estamos acostumados a esse movimento interno de nossos humores, nós não nos *apercebemos* deles com uma reflexão atual senão quando há neles uma alteração (A II, ii, p. 231).³

¹ O dicionário *Le Petit Robert* (2023) data o surgimento de *apperception* em 1714, ano de redação da *Monadologia*, mas o termo aparece antes, nos *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, cuja redação é finalizada em 1704 e publicado apenas em 1765. Embora seja quase sempre problemático estabelecer datas inaugurais para os conceitos leibnizianos, quando se considera a enorme massa de seus escritos e as recentes edições de textos inéditos, podemos dizer, ao menos, que o conceito de apercepção se estabelece como conceito capital pela primeira vez nessa obra. Nossa hipótese, que será desenvolvida na primeira parte do artigo, é que o conceito responde à identificação lockeana da percepção com a consciência e a outros problemas dela decorrentes.

² Diferentemente do verbo pronominal, *apercevoir* era, no século XVII, tratado como sinônimo de *percevoir* e, como indica Michel Fichant no *Vocabulaire Européen des Philosophies*, era utilizado de maneira mais corrente do que *percevoir* na língua francesa do início e do meio do século XVII, o que explica a discrepância entre os textos latinos e os escritos franceses de Descartes (FICHANT, 2004, p. 908 -909). Já na edição de 1697 do *Dictionnaire de l'Académie Française*, o verbete *apercevoir* remete à definição do verbo *percevoir*, indicando talvez uma inversão na frequência no emprego dos termos.

³ “Il ne faut pas s'étonner que je dis que nostre ame *s'apperçoit* (quoyque confusement) du mouvement des humeurs qui circulent dans nos vaisseaux, car c'est comme il faut que je m'apperçois du mouvement de chaque vague du rivage à fin de me pouvoir apercevoir de ce qui resulte de leur union, sçavoir de ce grand bruit qu'on entend proche de la mer. Et comme nous sommes accoustumés à ce mouvement interne de nos humeurs nous ne nous en appercevons avec une reflexion actuelle, que lors qu'il y a de l'alteration.” Um uso semelhante do termo ocorre

Trata-se do exato *reverso* da utilização do verbo *s'apercevoir* nos *Novos Ensaios*. Os atos mentais que expressam os movimentos microscópicos e contínuos da circulação sanguínea e a passagem regular e incessante da água pelo moinho tornam-se os casos emblemáticos *antitéticos* da ação de se aperceber.

e a todos os movimentos internos das vísceras dos quais nós, contudo, *não nos apercebemos*, da mesma maneira que aqueles que moram junto a um moinho de água *não se apercebem* do barulho que ele faz. (LEIBNIZ, 1966, p. 97; NE, II, 1, § 15).⁴

A concepção de que há elementos diminutos e insensíveis que operam nas sensações e as determinam, sem os quais não se poderia explicar a gênese das percepções notáveis sem ferir a lei da continuidade, estava bem presente na filosofia leibniziana, desempenhando um importante papel no *Discurso de Metafísica* e mais ainda na correspondência com Arnauld, em virtude mesmo da concepção de substância individual como ser completo que representa o universo inteiro e que não pode espelhá-lo de maneira distinta. Mas a demarcação entre as representações diminutas e insensíveis e aquelas notadas por meio de uma distinção terminológica estava ausente.

Nessa ocasião, não apenas o conceito de apercepção inexistia como também o conceito de percepção, tal como será formulado posteriormente, definido como representação do múltiplo no simples e concebido como uma atividade comum a todos os seres. Embora no *Discurso de Metafísica* a noção de percepção já estivesse investida de um sentido mais amplo do que a concepção cartesiana, há uma oscilação no uso do termo, tanto no que diz respeito a) à sua natureza como b) à extensão do conjunto dos seres que dela são dotados.

Quanto ao primeiro ponto, Leibniz hesita entre identificar ou não a expressão com a percepção: afirma, por um lado, que “*as percepções ou expressões* de todas as substâncias se entrecorrespondem” (§14); mas declara, por outro, no nono artigo, que “a substância exprime, embora confusamente, tudo o que acontece no universo, passado, presente ou futuro, o que tem uma *certa semelhança com uma percepção ou conhecimento infinito*.” (LEIBNIZ, 2004, p. 30, 18-19,

no artigo 33 do *Discurso de Metafísica*: “se de diversas percepções [...] nenhuma há que exceda as outras, e se provocam mais ou menos impressões igualmente fortes ou igualmente capazes de determinar a atenção da alma, esta só pode aperceber-se delas confusamente.” (LEIBNIZ, 2004, p. 71).

⁴ “Je tiens même qu’il se passe quelque chose dans l’âme qui répond à la circulation du sang et à tous les mouvements internes des viscères dont on *ne s’aperçoit pourtant point*, tout comme ceux qui habitent auprès d’un moulin à eau *ne s’aperçoivent point* du bruit qu’il fait.” Utilizamos a sigla NE para nos referirmos aos *Novos Ensaios*, seguido do número do livro, do capítulo e do parágrafo.

itálicos nossos). Neste caso, a percepção denota um ato intelectual de compreensão que é equiparado a um conhecimento perfeito e não à atividade expressiva em geral, atividade que possuiria apenas uma relação de analogia com ela.

Quanto ao segundo ponto, ao tratar das ações e das paixões, Leibniz dá a entender que a percepção não é uma atividade comum a todas as substâncias, mas é específica de uma classe dentre elas, como declara no décimo quinto artigo: “também sustento que toda ação de uma *substância que possui percepção* traz algum deleite, e toda paixão alguma dor, e *vice-versa*” (LEIBNIZ, 2004, p. 32-33, citação com tradução modificada e com itálicos nossos). Em contraste, na sua correspondência com Arnauld, na qual desdobra as implicações das teses apresentadas no *Discurso*, Leibniz afirma que todos os seres poderiam ser dotados de percepção e atividade representativa, o que o leva a formular uma concepção mais ampla de percepção: o de representação do múltiplo no simples e que não inclui necessariamente o pensamento e a reflexão⁵. Ao ser pressionado pelo padre jansenista, o nosso autor se empenha em formular uma concepção precisa de percepção e ensaia ampliar o domínio de sua aplicação – movimento que se confirmará em sua filosofia posterior.

Assim, por mais que a noção de representações mentais diminutas e não notadas, por oposição àqueles notadas e conscientes, operasse desde os anos médios, a terminologia que permite discernir uma da outra viria a se desenvolver apenas posteriormente. Um passo decisivo nesse processo é a formulação do neologismo “apercepção” nos *Novos Ensaios*.

É verdade que o emprego do termo nessa obra possui diferenças importantes em relação à *Monadologia* e aos *Princípios da Natureza e da Graça*, nos quais a *apercepção* denota tanto a sensação e a consciência das coisas externas como, mais propriamente, o conhecimento reflexivo do estado interior, que caracteriza os espíritos e os tornam capazes de conhecimentos demonstrativos⁶, diferenciando-os de outros seres. No comentário ao *Ensaio* de Locke, em contraste, a grande maioria das cento quarenta e três ocorrências de “apercepção” e do verbo

⁵ Em um primeiro momento, Leibniz parece hesitar em afirmar que a percepção seja uma atividade universal a todos os seres. O autor formula pela primeira vez a teoria bastante heterodoxa de que talvez haja uma infinidade de seres que possuam percepções, embora menos distintas, em um esboço de 30 de abril de 1687, que não foi enviado a Arnauld (A II, ii, p.172-3), sendo essa especulação omitida na carta efetivamente expedida. É apenas na epístola de 09 de outubro do mesmo ano que Leibniz apresenta essa tese ao seu interlocutor, em conjunto com uma teorização a respeito da percepção como uma forma de expressão e a concepção de que, para haver percepção, basta haver uma multiplicidade na unidade, sem a necessidade de pensamento ou reflexão (A II, ii, p. 240 e 253), afastando-se assim definitivamente do conceito cartesiano de percepção.

⁶ Sobre a multiplicidade dos sentidos do conceito de apercepção na filosofia madura de Leibniz cf. MARQUES, 2016.

pronominal “se aperceber” denotam sobretudo as sensações notadas, isto é, as representações mentais do que é externo à mente que são sensíveis ou notáveis e que se distinguem das percepções insensíveis, seja pela diferença de *grau de intensidade* da própria representação, o que por sua vez depende da *quantidade* - pequenas percepções tornam-se apercepções por uma adição ou aumento (LEIBNIZ, 1966, p. 112; NE II, 9, §4), seja pela ausência de distrações ou outras representações mais intensas que a obscurecem – a diferença entre a mera percepção e a apercepção possui um *caráter relacional e comparativo*.⁷ Quer dizer, o termo, tanto na forma substantivada como na forma verbal, diz respeito, na maior parte das ocorrências, às representações das coisas externas ou àquilo que é despertado pelos sentidos: é nesse sentido que Leibniz afirma que há muitas ideias que estão em nós e que não são provenientes dos sentidos, embora estes nos deem a ocasião de nos apercebermos delas (LEIBNIZ, 1966, p. 59; NE, I, 1, §1).

Mas Leibniz também apresenta em algumas passagens a concepção de apercepção como um ato de reflexão. Se a apercepção do que está fora do espírito depende do grau de intensidade ou de sua proeminência em relação às demais percepções, a apercepção do que está na mente depende da *atenção* (LEIBNIZ, 1966, p. 70; NE, I, 1, §25) ou de algo que que a alerte [*avertissement*] (LEIBNIZ, 1966, p. 38; NE, Prefácio). O autor apresenta a *reflexão* como um caso *específico* da apercepção: trata-se da *apercepção do que está em nós*. Nos *Princípios da Natureza e da Graça*, ao contrário, a apercepção, pura e simplesmente, é identificada com a consciência e o conhecimento reflexivo do estado mental (LEIBNIZ, 2004, p. 155): é o seu sentido principal, ao passo que nos *Novos Ensaios* trata-se apenas de um *subconjunto* das apercepções.

E é pela apercepção imediata de si próprio, da existência própria e de seus pensamentos que se alcança o conhecimento das primeiras verdades *a posteriori* ou *de fato*, numa palavra, as primeiras experiências (LEIBNIZ, 1966, p. 383; NE, IV, 9, §2).⁸ Nos *Novos Ensaios*, Leibniz considera que a reflexão sobre os próprios pensamentos é uma fonte de conhecimentos *distinta* daquela das primeiras verdades *a priori* ou de razão, já que estas são derivadas das proposições idênticas. Tanto as primeiras verdades *a posteriori* como as primeiras verdades *a priori* caracterizam-se por serem imediatas, mas se trata de diferentes imedaticidades: de uma parte,

⁷ “Nós próprios também possuímos pequenas percepções, das quais não nos apercebemos em nosso presente estado. É verdade que poderíamos nos aperceber bem delas e possuir reflexão a seu respeito se não fôssemos desviados por seu grande número que reparte nossa mente ou se elas não fossem obliteradas ou antes obscurecidas por outras maiores” (LEIBNIZ, 1966, p. 111; NE, II, 9, §1).

⁸ Em contraste, quando se refere à apercepção em geral e não àquelas que dizem respeito ao que está em nós, Leibniz afirma que as primeiras verdades de que nos apercebemos são as verdades particulares e compostas: “é verdade que começamos na maior parte das vezes a nos apercebermos das verdades particulares, assim como começamos pelas ideias mais compostas e grosseiras” (LEIBNIZ, 1966, p. 68; NE, I, 1, §20).

há a imediação do entendimento e de seu objeto, de outra, do sujeito e do predicado. Neste ponto, há uma diferença fundamental em relação aos *Princípios da Natureza e da Graça*, nos quais Leibniz considera que os atos reflexivos nos tornam aptos ao conhecimento das verdades *a priori*, verdades eternas que estão na base dos conhecimentos demonstrativos.⁹

A despeito dessas diferenças importantes no uso do termo *apercepção* no diálogo com Locke e nos textos posteriores, não cabe considerar que o sentido do conceito ainda não seja técnico, como pretende Christian Barth (2010) e Alison Simmons (2011, p. 204), que segue aquele em sua interpretação. O comentador justifica seu juízo afirmando que, nos *Novos Ensaios*, o neologismo “apercepção” apenas substantiva o sentido corrente do verbo na língua francesa. Em linhas gerais, o autor defende essa tese apoiando-se, de um lado, a) na definição do *Dicionário da academia Francesa* de 1694, que apresenta os verbos *connaître* e *vermaquer* como sinônimos do termo *s’apercevoir*, e de outro b) mostrando como o conceito de apercepção nos *Novos Ensaios* não possui o sentido de reflexão, mas indica apenas um estado de atenção em relação aos objetos exteriores.

Quanto ao primeiro ponto, já indicamos como o verbo *s’apercevoir* sofre uma mutação na obra de Leibniz: se nos anos médios o termo é usado indistintamente para indicar tanto os atos representativos conscientes e distintos como aquilo que se passa na mente inadvertidamente, na obra em questão o verbo é cuidadosamente manejado por Leibniz para se referir exclusivamente às representações que são notadas. E é por essa razão que o verbo pôde ser empregado de maneira diametralmente *oposta* na correspondência com Arnauld e nos *Novos Ensaios* para designar a apreensão mental dos movimentos da circulação sanguínea e das vísceras, como indicamos mais acima.

No que diz respeito ao segundo argumento, há certamente uma evolução importante entre a obra de 1703 e os últimos escritos, nos quais a apercepção denota principalmente a *reflexão*. Não é que nos opúsculos de 1714 a apercepção deixe de denotar as sensações notadas e as representações conscientes do mundo exterior; tampouco se pode afirmar que nos *Novos Ensaios* a apercepção não denote também o conhecimento reflexivo da própria mente. Mas aquilo que era *um tipo* de apercepção, a reflexão, torna-se seu caso emblemático, constituindo a sua definição. Embora tanto a *Monadologia* como os *Princípios da Natureza e da Graça* polemizem com a concepção de que toda atividade mental é consciente - polêmica que será central nos *Novos*

⁹ Na *Monadologia*, em contraste, Leibniz afirma que é o conhecimento das verdades eternas que conduz aos atos reflexivos (LEIBNIZ, 2004, p. 136).

Ensaio - há outras questões que estruturam esses textos sistemáticos e cosmológicos, entre as quais é proeminente a hierarquização dos seres, com ênfase na *diferenciação dos espíritos* em relação às demais criaturas.

Em contrapartida, esse problema não é decisivo na discussão de Leibniz com Locke no que diz respeito à distinção entre percepções e apercepções. O que o nosso autor visa nessa ocasião é principalmente evidenciar as pequenas percepções insensíveis e seu papel na atividade psíquica. Afinal, a criação do neologismo *apercepção* dialoga com uma outra elaboração original: o conceito de *consciência* (*consciousness*)¹⁰ por parte de Locke (cf. BALIBAR, 1998). Mais precisamente, a *apercepção* e sua distinção em relação à *percepção* respondem à relação estabelecida pelo filósofo inglês entre a *percepção* e a *consciência*, pela qual uma é definida em função da outra.

A *consciência* é, para Locke, “*percepção do que se passa na mente do próprio homem*” (LOCKE, 2012, p. 110; E, II, 1, §19). É simultaneamente um ato da mente e uma apreensão do que se passa nela. O conceito desempenha um papel de destaque nos desenvolvimentos do pensamento lockeano, na medida em que permite fundamentar a *identidade* pessoal não mais no problemático conceito de *substância*¹¹, mas sim na *consciência de si*,¹² sendo o alcance da identidade pessoal coextensivo à abrangência da consciência que cada um tem de si. “A consciência, idêntica a si mesma no fluxo contínuo de suas percepções, pode também funcionar como o operador do reconhecimento de si: é por meio dela que um indivíduo pode considerar ‘a si mesmo como o mesmo’, ou como um *Self*.” (BALIBAR, 2004, p. 267). Fundamento da identidade pessoal e da responsabilidade – como será também, para Leibniz, a *apercepção* enquanto apreensão reflexiva de si - o conceito de consciência possui importantes implicações para a moral, o direito e a política.

Mas, além disso, Locke utiliza o conceito tanto para se opor à concepção cartesiana de que a essência da mente reside no pensamento como para rejeitar a doutrina das noções inatas. Um aspecto importante da consciência em Locke é que ela acompanha invariavelmente todo pensamento, sensação e conhecimento. Não se pode falar, assim, de *nenhum pensamento ou sensação do qual não se tenha consciência*: “é impossível percebermos sem percebermos que percebermos.”

¹⁰ O termo se distingue de *conscience*, que possui um sentido moral e denota o julgamento de cada um a respeito da retidão moral ou depravação de sua própria ação (LOCKE, 2012, p. 54; E I, 3, § 8).

¹¹ Cf. a crítica de Locke ao conceito de substância em E, II, 23.

¹² “Pois, para ser igual a si mesmo, não importa se este eu presente é ou não feito da mesma substância; concernem-me tanto, e sou tão responsável pelas ações feitas há mil anos atrás, e agora apropriadas a mim por esta consciência de mim mesmo, quanto sou pelo que fiz há um momento atrás.” (LOCKE, 2012, p. 360; E, II, 27, § 16).

(LOCKE, 2012, p. 352; E II, 27, § 9). Sendo assim, se a natureza da mente consistisse no pensamento e se a mente pensasse sempre, ela estaria consciente disso a todo momento, inclusive na infância, no sono e em outros momentos, o que é contrário à experiência. O mesmo argumento se aplica à teoria dos princípios inatos: só se pode dizer que um princípio é inato se é objeto de consentimento universal, o que implica, para Locke, que todos o conheçam explicitamente e de maneira *consciente* - o que igualmente não se confirma pela experiência.

Assim como define a consciência a partir da percepção, Locke define a *percepção* a partir da *consciência*: a *percepção* nada mais é do que a *consciência atual de uma ideia*, consciência que é *passiva* e involuntária na maior parte das vezes, e que é denominada *pensamento* quando é *ativa* e fruto de uma atenção voluntária (LOCKE, 2012, p. 244; E, II, 21, §5). Uma vez que consiste na consciência atual de uma ideia, a percepção só ocorre para Locke quando a mente *nota* uma sensação, independentemente da ação física sobre os órgãos dos sentidos. O filósofo britânico distingue, dessa maneira, a *percepção da fisiologia* (YOLTON, 1993, p. 162), sem uma relação causal determinada e gradual entre as impressões nos órgãos sensoriais e os seus efeitos na mente. Estabelece-se, assim, uma distinção rígida entre o percebido e o não-percebido, sem qualquer continuidade ou gradação, assim como a desassociação entre o que se passa no corpo e o que se passa na mente, entre os movimentos na matéria e suas qualidades primárias, de um lado, e as qualidades sensoriais ou secundárias, de outro. Tal desassociação é objeto de crítica de Leibniz não apenas em relação a Locke, mas àqueles que ele identifica como “cartesianos” (certamente alvejando Malebranche com essa alcunha), na medida em que julgam que a percepção das qualidades sensíveis é arbitrária, sem relação regrada com o objeto percebido, o que é contrário à harmonia da realidade criada (LEIBNIZ, 1966, p. 40; NE, prefácio; p. 109; II, cap. 8, §13; p. 255; III, cap. 4, §2).

Com seu conceito de apercepção, que poderíamos considerar, junto com os termos *conscience* e *conscienciosité*,¹³ um correlato aproximado e apenas parcial do conceito lockeano de

¹³ Quando retoma as argumentações formuladas por Locke no capítulo sobre a identidade pessoal e lhes responde, Leibniz utiliza as palavras *conscience* e *conscienciosité* (palavra que não chegará a se fixar na língua francesa) para se referir à *consciousness*: “Sou também dessa opinião de que a consciência [*conscienciosité*] ou o sentimento do eu prova uma identidade moral ou pessoal.” (LEIBNIZ 1966, p. 201; NE II, 27, §9. Sobre essa escolha do termo, que contraria a tradução francesa de Coste, que verte o termo por aquele de *conscience*, cf. BALIBAR, 1998). *Conscienciosité*, no entanto, tem um emprego muito mais restrito do que o termo *apercepção* e suas formas verbais nos *Novos Ensaios*, restringindo-se ao referido capítulo XXVII do segundo livro (oito ocorrências) e a uma ocorrência no prefácio que se lhe reporta. O mesmo se aplica ao termo *conscience*, que em outras partes possui o sentido moral já consagrado na linguagem, e que é utilizado com o novo significado apenas nesse capítulo. Por isso consideramos que é o conceito de *apperception* que mais propriamente responde à *consciousness* lockeana e seus desdobramentos.

consciência¹⁴, Leibniz se opõe diretamente à convertibilidade lockeana da percepção e da consciência. O neologismo recém cunhado permite ao autor distinguir de maneira mais incisiva as percepções das apercepções propriamente ditas: “há inúmeros indícios que nos fazem julgar que há, em todo momento, uma infinidade de percepções em nós, mas sem apercepção e sem reflexão, isto é, modificações na própria alma das quais não nos apercebemos.” (LEIBNIZ, 1966, p. 19; NE, Prefácio). Permite também, por conseguinte, dar mais destaque às *pequenas percepções desapercibidas ou insensíveis*, enfatizando que o que caracteriza a percepção não é a consciência do conteúdo representado, mas sim a representação mental em geral. É assim que a distinção entre perceber e se aperceber se estabelece em oposição ao *conceito lockeano de percepção*. Nas palavras de Leibniz, Locke reduz a percepção à apercepção, confundindo-as.

Em textos posteriores, o autor afirmará que essa confusão se encontra também nos “cartesianos”, que teriam concebido que toda percepção seria acompanhada de consciência¹⁵. As reflexões desenvolvidas por Locke a respeito das ideias, da percepção, da consciência e da identidade pessoal, com todos os seus desdobramentos, aprofundariam, na visão de Leibniz, a identificação entre percepção, pensamento e consciência realizada por Descartes¹⁶, que seria afinal a matriz desse equívoco. Para Leibniz, ao contrário, é a representacionalidade ou a expressividade que é a verdadeira marca do mental e não a consciência, o que implica uma grande ampliação do campo do mental relativamente aos cartesianos (MARQUES 2016, p. 306). Embora o filósofo contestasse já havia muito tempo a concepção cartesiana de que toda atividade mental é consciente,¹⁷ a investida contra essa restrição do mental ao que é consciente ganha força no seu comentário à obra de Locke.

¹⁴ Se em Locke o termo *consciousness* indica um conhecimento do que se passa na mente e constitui a identidade pessoal, o termo *apperception*, por seu turno não indica apenas ou principalmente a autoconsciência reflexiva, como já indicamos. Não obstante, nos *Novos Ensaios* já desponta uma passagem na qual a apercepção é tratada como sinônimo de consciência (LEIBNIZ, 1966, p. 208; NE, II, XXVII, §23) que é um dos elementos constituintes da identidade pessoal. Posteriormente, na *Monadologia* (§ 14) e nos *Princípios da Natureza e da Graça* (§4), a apercepção será definida como consciência, em oposição às meras percepções: “é bom distinguir entre a *percepção*, que é o estado interior da Mônada, representando as coisas externas, e a *apercepção*, que é a consciência ou conhecimento reflexivo desse estado interior” (LEIBNIZ, 2004, p. 155).

¹⁵ Cf., por exemplo, o texto *Considérations sur les principes de vie et les natures plastiques*, de 1705: “Não acho que os cartesianos tenham provado nem que possam provar que toda percepção é acompanhada de consciência.” (LEIBNIZ, 1996, p. 98).

¹⁶ Sobre a identificação entre percepção, pensamento e consciência, vide a resposta de Descartes à segunda objeção formulada por Hobbes às *Meditações*: “Há em seguida outros atos que atribuímos ao pensamento, como entender, querer, imaginar, sentir etc., que convêm sob a noção comum de pensamento, ou de percepção, ou de consciência.” *Sunt deinde alii actus quos vocamus cogitativos, ut intelligere, vele, imaginari, sentire, etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae conveniunt.* (DESCARTES, 1904, p. 176).

¹⁷ Em uma anotação privada a uma carta de Arnold Eckhard de maio de 1677, Leibniz coloca em questão a tese cartesiana de que todos os atos mentais sejam conscientes: “Aqui se supõe que não haja nenhum ato na nossa mente do qual não sejamos conscientes, do que duvido fortemente”. *Supponitur hic nullum esse actum in mente nostra,*

Em oposição a Locke e aos cartesianos, Leibniz insiste que há, em todo momento, uma infinidade de percepções em nós, mas sem apercepção nem reflexão, seja porque essas percepções são pequenas demais, seja porque são demasiadamente numerosas, seja porque são comuns, seja porque, enfim, estão unidas de modo a não conseguirmos discernir cada uma delas. Enquanto a *percepção* é o que caracteriza a mente e indica um estado contínuo, a *apercepção* é pontual.

*

A teoria das pequenas percepções e a sua distinção em relação às apercepções constituem, sem dúvida, uma das teorias centrais dos *Novos Ensaios*, organizando parte significativa das respostas de Leibniz aos problemas postos pela obra de Locke. Não é por acaso, pois, que o autor dedica a esse conceito um importante quinhão do Prefácio dos *Novos Ensaios*, assim como do *Echantillon des réflexions sur les livres I et II de l'Essay de Locke* (A VI, vi, 9-15), de 1698, destacando-o como sua grande contribuição teórica em seu debate com o filósofo inglês.

Na sua visão, só essa teoria é capaz de dar conta da *experiência* em perfeita conformidade com os *princípios racionais*: ela é uma decorrência de duas leis fundamentais de seu pensamento, a *lei de continuidade*¹⁸ e o *princípio de identidade dos indiscerníveis*. De acordo com a primeira, as percepções notáveis só poderiam provir gradualmente daquelas que são diminutas demais para serem percebidas. De acordo com o segundo, nunca poderia haver uma alma sem percepções e atividades que a diferenciam de todas as demais. A atividade da mente é incessante, desenvolvendo-se na maior parte do tempo de maneira inadvertida e inconsciente.

Leibniz destaca a fecundidade da teoria das pequenas percepções para a pneumatologia. Em primeiro lugar, ela dá conta daquilo que não poderíamos explicar, como um gosto, uma preferência, um *je ne sais quoi*. E dessa maneira, mostra quão quimérica é a doutrina da liberdade de indiferença, defendida, entre outros, por Descartes: cada determinação de nossos atos aparentemente mais insignificantes e banais, como pisar com o pé direito em vez do esquerdo, tem sua origem nessas pequenas percepções insensíveis. Em segundo lugar, essas percepções insensíveis, que estão presentes a cada momento em cada um dos seres, constituem a sua individualidade e garantem tanto a coesão temporal, fazendo com que os estados presentes envolvam tanto os passados como os futuros, como a coesão espacial: a infinidade de

cujus nobis non sumus consci, de quo ego valde dubito. (A II, 1, 537). A carta de Eckard debate as demonstrações cartesianas da existência de Deus, tema da carta anterior de Leibniz.

¹⁸ Sobre a lei de continuidade e seu papel na lógica de Leibniz, cf. MOREIRA, 2019.

percepções remete à infinidade de seres no mundo, na medida em que assegura a conexão de cada ser com todos os outros.

É nesse sentido que essa teoria das pequenas percepções é alicerce do sistema da harmonia preestabelecida (doutrina, aliás, a partir da qual Leibniz se identifica no subtítulo dos *Novos Ensaios*), e é por meio dela que Leibniz rejeita a concepção lockeana de que haveria uma relação arbitrária entre os movimentos dos corpos e as sensações. Ademais, o conceito permite também fundamentar a imortalidade, ao mostrar que a morte tem continuidade com a vida e não consiste senão num estado no qual as percepções são mais confusas e envolvidas, sem consciência.¹⁹ E, como já foi indicado, a teoria das pequenas percepções permite mostrar como é falso o pressuposto que fundamenta a refutação lockeana da doutrina dos princípios inatos: a identificação da percepção com a consciência. Com o conceito de pequenas percepções desapercibidas Leibniz mostra, ao contrário, que há diversas representações mentais implícitas, das quais não temos consciência, e que poderiam estar na mente a despeito de não as notarmos explicitamente. Com isso, lança os fundamentos de seu inatismo integral, muito mais radical do que as doutrinas dos platônicos de Cambridge combatidas por Locke.

Por fim, Leibniz argumenta que é a teoria das pequenas percepções que explica a *inquiétude* que caracteriza a vida afetiva dos seres humanos. É nesse ponto que nos deteremos. Queremos indicar como é o conceito de pequenas percepções desapercibidas, que Leibniz aprimora nos *Novos Ensaios* e utiliza para rebater pontos importantes da doutrina de Locke, que permite ao autor alemão se apropriar do conceito de *uneasiness* formulado por Locke (ou melhor do conceito lockeano traduzido por Coste, *inquiétude*) e transformar inteiramente o seu significado. Leibniz amplia a extensão da inquiétude no funcionamento da vida psíquica e metamorfoseia completamente o seu sentido, que deixa de ser um impedimento para a felicidade, para se tornar elemento constitutivo dela.

3. Percepções insensíveis, *uneasiness* e *inquiétude*: a concepção leibniziana de felicidade nos *Novos Ensaios*

Não é só o neologismo “apercepção” que se estabelece no vocabulário dos *Novos Ensaios*, mas também o conceito de *inquiétude* – tradução de Coste para o termo *uneasiness* empregado por

¹⁹ Essa tese é retomada por Leibniz em outros momentos contra os cartesianos e à opinião de que só há alma onde há consciência, como, por exemplo, no décimo quarto artigo da *Monadologia*.

Locke²⁰. Leibniz não esconde o seu entusiasmo ao se deparar com as reflexões do filósofo inglês a esse respeito: a leitura do *Ensaio* revelou “que essa consideração da *inquietude* é um ponto capital”, e é nesse tema que Locke teria particularmente mostrado “o seu espírito penetrante e profundo” (LEIBNIZ, 1966, p. 139; NE, II, 20, §6).

De fato, *uneasiness* é um conceito central na antropologia de Locke, dado que lhe permite descrever a determinação da ação humana em termos bem distintos de uma longa tradição e do pensamento de Malebranche, a quem diretamente se opõe. A vontade não é determinada pelo maior bem²¹, mas sim por alguma *uneasiness* ou estado de incômodo atual, que Locke frequentemente identifica com a dor ou com um grau de dor²². A consideração intelectual de um bem, por maior que seja, não é capaz de mover um agente a obtê-lo, se a ausência desse bem não causar nenhuma espécie de incômodo ou de dor. Nesse caso, diz Locke, não há nenhum desejo ou esforço para sair desse estado de satisfação e comodidade (LOCKE, 2012, p. 238; E II, 20, §6; p. 258-9, E II, 21, § 31). A motivação humana é determinada então *negativamente*: não é o bem representado que determina a vontade, mas a falta do bem, e apenas na medida em que essa falta é sentida *atualmente* enquanto um incômodo ou uma *dor*—pois nem todo bem ausente provoca dor; tampouco há uma relação determinada e proporcional entre o grau de excelência de um bem ausente e uma dor na mente pela sua ausência. Mas a dor, por seu turno, sempre causa um desejo que lhe é proporcional, porque “se a presença da dor é sempre dolorosa, a ausência de um bem nem sempre o é.” (LOCKE, 2012, p. 259; E II, 21, §31). Embora Locke afirme que a diminuição da dor opera como prazer e que a diminuição do prazer opera como dor, (LOCKE 2012, p. 239; E, II, 20, § 16), prazer e dor não são dois modos do pensamento simetricamente opostos e equipotentes, pois não operam com força equivalente: “um pouco de dor é o que basta para arruinar todo o prazer que nos regozija.” Posto que a dor é muito mais potente que o prazer, o que determina incessantemente a escolha da nossa vontade à ação seguinte será sempre o afastamento da dor (LOCKE 2012, p. 262; E, II, 21, 36). Ou seja, a motivação das ações não é, para Locke, a busca pelo bem ou pelo prazer, mas sim um esforço

²⁰ Comentaremos essa tradução de Coste mais adiante. Quanto ao termo empregado por Locke, que foi traduzido por “incômodo” por Pedro Pimenta, optamos por mantê-lo em inglês nesse artigo, em razão de todas as dificuldades e implicações em jogo. No que diz respeito ao conceito leibniziano, traduzimos por “inquietude”.

²¹ Locke reconhece que anteriormente subscrevia essa visão tradicional da determinação da vontade humana. Tanto é assim que na primeira edição do *Ensaio* consta que “o bem, o maior bem, determina a vontade.” (E II, 21, § 35). É somente a partir da segunda edição que Locke adota a tese de que é o estado de *uneasiness* determina a vontade. O capítulo 21 do segundo livro (sobre o poder e a liberdade), que trata da relação entre a *uneasiness* e a vontade foi a parte mais modificada da obra, segundo Yolton (1993, p. 310).

²² “Não importa qual nome usamos: satisfação, deleite, prazer, felicidade; ou incômodo [*uneasiness*] desconforto, dor, tormento, angústia, aflição: trata-se sempre de diferentes graus de um mesmo, graus de ideias de prazer [*pleasure*] ou de dor [*pain*], de deleite [*delight*] e ou de incômodo [*uneasiness*], nomes que preferencialmente usarei para tais sortes de ideia.” (LOCKE, 2012, p. 125; E, II, 7, § 2).

para afastar um incômodo, uma dor que é atualmente sentida.²³ Destarte, a *uneasiness*, que é a *consciência* de um incômodo ou mal-estar atual e que Locke apresenta como um sinônimo da dor, é o *motor das ações humanas*, e aquilo que os homens chamam desejo nada mais é do que “o incômodo [*uneasiness*] que o homem encontra em si mesmo na ausência de alguma coisa cujo desfrute é acompanhado da ideia de deleite” (LOCKE, 2012, p. 237; E, II, 20, § 6).²⁴

Como Locke, Leibniz concede ao conceito de *uneasiness*, ou melhor, de *inquiétude*, um papel basilar na sua teoria da determinação da vontade tal como apresentada nos *Novos Ensaios*. Aliás, mais do que isso, Leibniz de certa maneira torna esse conceito ainda mais fundamental do que Locke, na medida em que amplia a gama de fenômenos que são explicados por meio dele. Locke considera que praticamente todas as sensações e ideias são acompanhadas por prazer ou dor (LOCKE 2012, p. 135; E, II, 7, § 2)²⁵, e que é muito raro o estado de comodidade e satisfação [*ease*]. Ao contrário, o que se passa na maioria das vezes é uma sucessão de *uneasiness* na mente: assim que algum incômodo é apaziguado, um outro surge para determinar a nossa vontade a alguma outra ação (LOCKE 2012, p. 269; E, II, 21, § 45). Não obstante, por mais que seja assim, a *uneasiness* não deixa de ser um estado *pontual*, na medida em que pode ser suprimida. Para Leibniz, em contraste, a vida psíquica nada mais é do que um desdobramento *incessante* de múltiplas *inquiétudes*. A inquietude subjaz continuamente à passagem de um estado a outro da alma e é, como descreve Déprun, “coextensiva à vida, já que não existe estado afetivo neutro, nem indiferença de equilíbrio.” (DÉPRUN, 1979, p. 194). Além de ampliar a alçada da inquietude, Leibniz transforma o conceito, dando-lhe uma *conotação positiva* que estava ausente em Locke. Tanto na *ampliação* como na *metamorfose* do conceito, a teoria das *pequenas percepções desaperebidas* possui um papel fundamental. Mas desempenha uma função igualmente importante a *tradução* do termo realizada por Coste, que permite a Leibniz assimilar completamente o fenômeno em questão à sua filosofia.

²³ Embora Locke defina o *desejo* como a *uneasiness* provocada pela ausência de algo que causaria prazer, esse prazer nada mais é do que o alívio desse incômodo. O prazer é pensado em função da dor ou da *uneasiness*, isto é, de seu afastamento, já que o prazer não opera tão fortemente em nós quanto a dor. E é por essa razão que o ódio e a aversão a alguém que nos lesou é mais forte e constante do que o amor em relação a alguém que nos tenha feito um bem (LOCKE, 2012, p. 239; E, II, 20, § 14).

²⁴ Monzani aponta a seguinte dificuldade neste ponto: “Fica difícil conceber como o desejo, estado de consciência passivo, possa, ao mesmo tempo, ser o fator impulsivo, aquilo que move ou dinamiza a vontade. O próprio conceito de desejo não é muito claro em Locke. Na maioria das vezes, ele o identifica com a “uneasiness” [...] Nesse caso, teríamos um fenômeno de dupla face pois, enquanto desejo, é a consciência de um bem ausente. Fica difícil perceber como um mesmo estado de consciência possa abrigar simultaneamente essa função dupla.” (MONZANI, 1995, p. 154).

²⁵ De acordo com Brykman (2011, p. 179), Locke não considerava um homem *à son aise* e em repouso um estado real, desejável ou até mesmo possível. Entretanto, Locke considerava o afastamento da *uneasiness* o primeiro passo para a felicidade, o que indica que ele considerava a tranquilidade como algo possível e desejável, mesmo se factualmente muito difícil.

O próprio Leibniz confere bastante destaque a essa tradução ao transcrever, nas palavras de Filaleto, a nota de Coste, que reconhece que o termo francês *inquiétude* não exprime exatamente o que Locke compreende por *uneasiness*, que denota o estado de um ser humano que não está *à son aise*, a carência de bem-estar e de tranquilidade na alma, e que é, desse ponto de vista, puramente passivo (LEIBNIZ 1966, p. 139; NE, II, 20, 6).²⁶ O termo *uneasiness* designaria, assim, mais um *estado* do que um *processo* (DÉPRUN, 1979, p. 193). Leibniz confessa que o termo *inquiétude* lhe é mais conveniente e exprime melhor a natureza da coisa em questão – mesmo admitindo que talvez não seja tão fiel ao conceito de Locke. Ou melhor, como bem comenta Kontic (2020), “o que torna o termo impreciso, no que diz respeito a Locke, é justamente o que o torna interessante a Leibniz no seu tratamento e reinterpretação do conceito”. O deslocamento do termo mostra, assim, o deslocamento do conceito de um autor a outro. Não à toa, o filósofo alemão consagra um longo parágrafo à justificação do termo vertido em francês e à exposição de sua conveniência para tratar do assunto em questão.

De partida, *inquiétude* não tem a conotação negativa que *uneasiness* tem enquanto o contrário do bem-estar e da satisfação, que marca “um desprazer, um desgosto [*chagrin*], um incômodo, ou alguma dor efetiva” (LEIBNIZ 1966, p. 139; NE II, 20, 6). Ao contrário, carrega consigo uma acepção *dinâmica* que está em pleno acordo com a concepção leibniziana de substância: se *uneasiness* se opõe a *easiness* e expressa um estado de mal-estar, *inquiétude* expressa o estado oposto daquilo que está em repouso. É também o que o termo alemão equivalente - *Unruhe* - permite expressar.

Denomina-se *Unruhe* em alemão, isto é, inquietude, o pêndulo de um relógio. Pode-se dizer o mesmo a respeito de nosso corpo, que não poderia jamais estar num estado perfeitamente cômodo [*parfaitement à son aise*], porque, quando assim estivesse, uma nova impressão dos objetos, uma pequena mudança nos órgãos, nos vasos e nas vísceras, mudaria o equilíbrio e os faria produzir algum pequeno esforço para se recolocar no melhor estado que puder, o que produz um combate perpétuo que constitui, por assim dizer, a inquietude de nosso relógio. (LEIBNIZ 1966, p. 141; NE II, 20, 6).

A ambiguidade do termo *Unruhe* dá ensejo para que Leibniz equipare a inquietude que caracteriza o nosso estado e o nosso corpo com um mecanismo incessante de movimentos e contramovimentos. Tanto num caso como no outro o movimento é constitutivo do

²⁶ Em contraste, Jean-Michel Vienne, na sua tradução de 2001 do *Ensaio* para o francês, verte *uneasiness* pelo termo *malaise* (cf. LOCKE, 2001, p. 368).

funcionamento.²⁷ Quer dizer, não se trata de uma disfunção, mas ao contrário, de algo essencial para o bom funcionamento. O corpo orgânico nunca está em repouso – aliás, o próprio repouso se define para Leibniz como movimento ínfimo - mas sempre há algum novo movimento que afeta o equilíbrio nas suas partes. Assim como o corpo, a alma nunca está parada, tranquila, satisfeita.

Mas esse estado de insatisfação não pode ser identificado com um verdadeiro desprazer e dor, porque as alterações e os esforços que se produzem enquanto contramovimento ocorrem na maior parte numa escala diminuta, *infinitesimal*. A consideração da *escala* e do *grau* é absolutamente central no tratamento dessa questão. Leibniz circunscreve o campo da inquietude ao domínio do *ínfimo*, do *insensível* e do *não-consciente*: a inquietude designa, nas suas palavras, aquelas “pequenas solicitações imperceptíveis que nos mantém de prontidão”, “pequenos impulsos que fazem a nossa máquina agir”, “pequenos esforços para contrabalancear as mudanças advindas do exterior”, “agulhões insensíveis” que nos impulsionam e que consistem em pequenas percepções insensíveis. Se Locke visa tratar dos *agulhões* da ação humana, o conceito de pequenas percepções desapercibidas, assim como sua distinção em relação às percepções apercebidas, é incontornável, já que o que nos faz agir de uma maneira e não de outra é uma somatória de tais percepções infinitesimais.

Se tomais vossa *uneasiness* ou inquietude por um verdadeiro desprazer, não concordo que esta seja o único agulhão. Tais agulhões são, na maior parte das vezes, essas *pequenas percepções insensíveis* que se poderiam chamar dores imperceptíveis, se a noção de dor não contivesse a *apercepção*. Esses pequenos impulsos consistem em se livrar continuamente de pequenos impedimentos - coisa para a qual a nossa natureza trabalha continuamente sem que pensemos nisso. É nisso que consiste verdadeiramente essa inquietude, que *sentimos sem conhecer*, que nos faz agir nas paixões assim como quando parecemos estar na maior tranquilidade, pois nunca estamos desprovidos de ação e de movimento – o que provém do fato de que a natureza trabalha sempre para estar em seu estado mais cômodo [*se mettre mieux à son aise*] (LEIBNIZ 1966, p. 160-1; NE II, 21, §36)

Enquanto agulhão da ação humana que opera por determinações ínfimas e que se distingue das paixões por seu grau e magnitude²⁸, a inquietude consiste, em sua maior parte, na

²⁷ Sobre essa analogia do corpo orgânico com um pêndulo cf. KONTIC, 2020. A partir do exame dessa analogia, Kontic indica como Leibniz emprega a descrição de máquinas na esfera moral da liberdade e da determinação.

²⁸ “Mas, para retornar à inquietude, isto é, às pequenas solicitações imperceptíveis, que nos mantêm sempre de prontidão: são determinações confusas, de maneira que frequentemente não sabemos o que nos falta, ao passo que nas inclinações e nas paixões sabemos ao menos o que precisamos, embora as percepções confusas também façam parte da sua maneira de agir e embora essas mesmas paixões produzam também essa inquietude ou comichão.” (LEIBNIZ, 1966, p. 140-1; NE II, 20, §6).

multiplicidade inumerável de percepções diminutas e não apreendidas pela consciência. Essas percepções insensíveis são equiparáveis a pequenos impulsos porque uma percepção já implica um apetite e uma tendência a uma mudança, ou seja, a passagem a outras percepções. Não é só a dor ou os estados conscientes que provocam o desejo, mas todas as ínfimas percepções que estão na alma conduzem a inclinações insensíveis e possuem o seu efeito. A inquietude, enquanto estado psíquico que é caracterizado pela ausência de repouso e que constitui o motor das ações, opera continuamente em nós, mesmo quando parecemos estar tranquilos e em repouso.

Por consistir na maior parte das vezes em percepções insensíveis e indistinguíveis, a inquietude adquire um sentido *inteiramente* positivo na filosofia de Leibniz, que não poderia possuir no *Ensaio* de Locke. Embora o autor inglês conceda à *uneasiness* uma certa conotação positiva, na medida em que tem um papel importante na conservação dos seres humanos e é o aguilhão do trabalho e da indústria humana, que são tão valorizados por ele, a *uneasiness* não deixa de ser um grau de *dor*. Ela é incompatível com a felicidade, e seu afastamento é o primeiro passo em direção a esta²⁹: como foi exposto anteriormente, uma pequena dor basta para estragar todos os bens e prazeres de que desfrutamos. Paixões negativas, como a tristeza [*sorrow*], o medo, a cólera e a inveja são descritas como diferentes modalidades da *uneasiness*, desse mal-estar consciente. Leibniz, por seu turno, ao associar a inquietude com as pequenas percepções desapercibidas, pode dissociá-las da dor e de um desprazer verdadeiro, associando-as, ao contrário, por uma gradação e passagem contínua, aos *prazeres*.

É também por meio desse expediente que a natureza nos deu os aguilhões do desejo, como rudimentos ou elementos da dor, ou, por assim dizer, da semidor, ou (se quiserdes falar abusivamente a fim de vos exprimir com mais veemência) pequenas dores inaperceptíveis, a fim de desfrutarmos da *vantagem do mal* sem recebermos o seu incômodo: do contrário, se esta percepção fosse muito distinta, estaríamos sempre num estado lastimável aguardando o bem, ao passo que esta contínua vitória sobre essas *semidores*, que sentimos ao seguir o nosso desejo e ao satisfazer de alguma forma a este apetite ou a este comichão, dá-nos uma grande quantidade de *semiprazeres*, cuja *continuação e acúmulo* (como na continuação da impulsão de um corpo pesado que desce e que adquire impetuosidade) tornam-se finalmente um *prazer completo e verdadeiro*. E no fundo, *sem essas semidores não haveria prazer*, não haveria meio de *nos apercebermos* que algo nos auxilia e nos alivia, eliminando alguns obstáculos que nos impedem de nos sentirmos confortáveis [*nous mettre à notre aise*]. É com base nisso que se reconhece a afinidade do prazer e da dor, afinidade que Sócrates

29

observa no *Fédon*, de Platão, quando os pés lhe causavam comichão (LEIBNIZ, 1966, p. 140; NE, II, 20, 6, p. 165)

A consideração do *gran* é fundamental no problema em questão: é pela sua natureza diminuta, insensível, que as percepções que constituem os estímulos do desejo podem propiciar a conservação do corpo e fomentar a indústria humana, *sem a desvantagem do desconforto e do desprazer*. Esse expediente permite que desfrutemos das *vantagens do mal* – tema eminentemente leibniziano, que o autor explorará abundantemente nos seus *Ensaio de Teodiceia* – sem que esse mal nos afete enquanto mal verdadeiro. E as vantagens não residem apenas nos frutos da atividade humana, mas também nos *prazeres* que essas semidores podem propiciar quando as superamos.

Por um lado, o *contraste* é constitutivo do prazer. Como indicado anteriormente, as *apercepções* se distinguem das percepções insensíveis seja pelo grau de intensidade seja pelo *contraste*, isto é, pela relação e comparação com outras percepções. Nesse sentido, a *apercepção* do prazer só pode se produzir sob o pano de fundo das semidores: sem elas, “não haveria meio de *nos apercebermos* que algo nos auxilia e nos alivia”. Por outro, não se poderia compreender a passagem das semidores aos semiprazeres sem a *continuidade*: assim como há uma continuidade entre as percepções diminutas e insensíveis e aquelas que são apercebidas, também há uma continuidade e *passagem entre as dores diminutas e os prazeres diminutos*, continuidade que não poderia haver se a inquietude fosse uma verdadeira dor.

A partir da filosofia lockeana, ao contrário, não se poderia compreender a *passagem entre dor e prazer*, pois “sem a consideração dos graus imperceptíveis que fazem passar de uma afetação agradável a uma dor, o ensaio de Locke só poderia, segundo Leibniz, propor uma alternativa rígida do prazer e da dor, ao associar, ademais, a inquietude apenas à dor” (BRYKMAN, 2011, p. 177). Embora Locke afirme que a diminuição da dor opere como prazer, não há como compreender a continuidade sem o conceito de percepções ínfimas e inconscientes. A percepção em Locke, como já exposto, consiste na consciência atual de uma ideia e ocorre de maneira pontual, quando a mente nota uma sensação. Há uma distinção rígida entre o percebido e o não-percebido, entre a dor e o prazer.

De sua parte, Leibniz concede uma certa *positividade* à dor, ou melhor, às *semidores*, ao associá-las com os *semiprazeres*. A referência à fala de Sócrates no *Fédon* na passagem citada acima não deve nos enganar: ao contrário de Platão, que pretendia mostrar a vileza e torpeza do prazer ao vinculá-la à dor, Leibniz pretende afirmar precisamente o *oposto* disso, considerando as

semidores uma parte possível de uma vida *feliz* e – por que não? – *virtuosa*, na medida em que é ocasião para o exercício da virtude e do aperfeiçoamento, por meio de sua superação, pela passagem aos *semiprazeres*. Assim, “a inquietude não se encontra apenas nas paixões incômodas, como o ódio, o medo, a cólera, a inveja e a vergonha, mas também nas opostas, como o amor, a esperança, o assossegramento [*apaisement*], a benevolência [*faveur*], e a glória.” (LEIBNIZ, 1966, p. 164; NE, II, 21, § 39). Enquanto Platão e Locke concebem o *prazer em função da dor*, de seu afastamento, Leibniz considera a *dor em vista do prazer*, do aperfeiçoamento e do progresso, o que é possível a partir de sua teoria das pequenas percepções desapercibidas. Essa inversão de Platão é um ponto capital, na medida em que permite compreender a envergadura da transformação que Leibniz introduz no conceito de felicidade em relação à tradição cristã.

O *acúmulo* desses pequenos sucessos contínuos da natureza, que se coloca num estado cada vez mais cômodo [*se met de plus en plus à son aise*], tendendo ao bem e desfrutando da sua imagem, ou diminuindo o sentimento da dor, constitui já um *prazer considerável e vale frequentemente mais do que o desfrute do próprio bem*; e longe de se dever considerar esta inquietude como algo incompatível com a felicidade, penso que *a inquietude é essencial para a felicidade das criaturas*, a qual jamais consiste em uma perfeita posse, que as tornaria insensíveis e como que estúpidas, mas num *progresso contínuo* e ininterrupto em direção a bens maiores, o qual não pode deixar de estar acompanhado de um desejo ou ao menos de uma inquietude contínua, mas tal, como acabo de explicar, que não chega a incomodar, mas se limita a esses elementos ou rudimentos da dor, inaperceptíveis à parte, mas que não deixam de ser suficientes para servir de agulhão e para excitar a vontade; como faz o apetite num homem que goza de boa saúde, quando não chega até o incômodo, que nos torna impacientes e nos atormenta por um apego demasiado forte à ideia daquilo que nos falta.” (LEIBNIZ 1966, p. 161; NE, II, 21, § 36).

Ao contrário de Locke, para quem o afastamento da *uneasiness* é o primeiro passo em direção à felicidade³⁰, para Leibniz a inquietude não só não é incompatível com a felicidade, como é *constitutiva* dela.

*

Sem dúvida, tanto Locke como Leibniz tinham consciência do impacto de suas reflexões sobre a *uneasiness* e a *inquietude* e sua relação com a *felicidade* em um debate fortemente marcado pela tradição cristã. Nesse sentido, é indicativa não apenas a tradução de Coste e a sua aprovação por parte de Locke³¹, mas também o emprego da mesma opção de tradução do termo em uma

³⁰ Cf. nota 29.

³¹ Sobre esse ponto, cf. MONZANI, 1995, p. 137.

prévia do *Ensaio* editada e vertida para o francês por Jean le Clerc, que antecede aquela em doze anos.³² Ao verterem o termo *uneasiness* por *inquiétude*, os intérpretes estavam situando as reflexões de Locke no horizonte da inquietude malebranchiana e agostiniana. Nessa tradição, a inquietude é um movimento do coração que anseia por Deus e pela plenitude. É uma agitação e insatisfação que os seres humanos experimentam na vida terrena diante da infinitude divina e da verdadeira beatitude, isto é, da verdadeira felicidade - felicidade que é acompanhada do *apaziguamento* do coração e da *tranquilidade* da alma. A inquietude é assim valorizada na medida em que atesta a existência de um ser infinito e transcendente e a destinação sobrenatural do homem (DÉPRUN, 1979, p. 123). Seu valor é *instrumental*: é o estado que conduz à busca de Deus. Em si mesma, é fonte de sofrimento e signo da imperfeição e incompletude dos homens.

Locke *laiciza* e *naturaliza* o conceito: por mais que a *uneasiness* seja um dom de Deus, ela é dada aos homens para buscar a sua própria conservação e não para procurar Deus ou algo transcendente. Ou seja, se adotarmos uma perspectiva finalística (na medida em que é um dom de Deus e que possui a sua função), a *uneasiness* lockeana possui um outro fim do que possuía na apologética cristã, um fim completamente *imane*nte à existência humana. É o aguilhão da indústria e da engenhosidade e desempenha um papel fundamental no *progresso* da humanidade. Fazemos nossas as palavras de Déprun a esse respeito: “liberada – ou amputada? – de toda convivência com o infinito, a nova teoria da inquietude adquiriria o valor de mutação cultural” (DÉPRUN, 1979, p. 193).

Ao naturalizar a *uneasiness*, Locke consequentemente naturaliza e laiciza o problema da *felicidade*, como indica Monzani:

A felicidade em que pensa é uma felicidade terrena, aquela que os homens de fato procuram, aqui mesmo, no seu dia-a-dia. Não é a ideia de um “sumo bem” que movimenta os seres humanos. São suas preocupações cotidianas, diárias [...] Nossa vontade preocupa-se com coisas humanas e a felicidade está, se possível, numa vida calma onde se afastou a “uneasiness” e se atingiu essa “easiness” à qual tanto se almeja. Conseguindo isso, os homens se dão por satisfeitos.” (MONZANI, 1995, p. 151-152).

³² Jean Le Clerc, “Extraits d’un livre anglais qui n’est pas encore publié, intitulé Essai philosophique concernant l’entendement, où l’on montre quelle est l’étendue de nos connaissances certaines, et la manière dont nous y parvenons, communiqué par Monsieur Locke”, Bibliothèque universelle et historique, Amsterdam, y. VIII (janeiro de 1688), pp. 69-70 (apud. DÉPRUN, 1979, p. 347). Nessa prévia do *Ensaio*, Clerc traduziu “uneasiness” por “inquiétude”, o que mostra a força dessa tradição no contexto francês.

Leibniz, por seu turno, também opera uma transformação no conceito de *inquietude* e de *felicidade* que não é de pouca monta, deslocando o eixo da consideração do *fim* para o *processo*. Tal como Locke, Leibniz naturaliza a inquietude, já que esta não designa um estado psíquico específico proveniente de um anseio por Deus, pela plenitude transcendente, mas sim o funcionamento *ordinário* da alma, com suas miríades de percepções e apetites.

O autor define a *felicidade* como um *prazer duradouro* (LEIBNIZ, 1966, p. 165; NE, II, 21, § 41)³³. Mas não se trata de um estado perene e imutável, porque o *prazer* acompanha a ação, e consiste no sentimento produzido pela passagem a uma perfeição maior. Quer dizer, embora defina o prazer como o sentimento de *perfeição* (p. 166; NE, II, 21, § 41), Leibniz frequentemente considera que o prazer é antes, no caso dos seres finitos, o sentimento de *aperfeiçoamento*, de uma passagem a um estado melhor, como no caso das pessoas que agem e passam a uma percepção mais distinta, ao passo que a dor acompanha aquelas que padecem e passam a um grau menor de perfeição. Ou seja, o prazer, assim como a dor, é, ao menos no caso das criaturas, *dinâmico* e *relacional*, envolvendo a passagem de um estado a outro. Por isso, a felicidade ou o prazer duradouro consiste não na posse de um bem definitivo ou do sumo bem, mas numa *sucessão contínua de prazeres*, de um prazer ao outro. Colocando em dúvida a definição lockeana de felicidade como o máximo de prazer de que somos capazes, Leibniz pondera:

Não sei se o maior prazer de todos é algo possível, mas antes creio que o prazer pode crescer ao infinito, pois não sabemos até onde nossos conhecimentos e nossos órgãos podem ser conduzidos por toda a eternidade que nos espera. Creio, pois, que *a felicidade é um prazer durável, o que não poderia se produzir sem uma progressão contínua a novos prazeres*. Assim, de dois indivíduos, dos quais um procederá incomparavelmente mais rápido e por prazeres maiores do que o outro, cada um será feliz em si mesmo e *à part soy*, embora sua felicidade seja bastante desigual. *A felicidade é, então, por assim dizer, um caminho por prazeres [...]*” (LEIBNIZ, 1966, p. 165; NE, II, 21, § 41)

Nessa definição de felicidade, Leibniz vislumbra a possibilidade de o prazer crescer ao infinito porque a possibilidade de aperfeiçoamento dos seres finitos é ela própria ilimitada, com um horizonte infinito de crescimento do conhecimento. É verdade que num outro texto, escrito não muito antes que os *Novos Ensaios*, Leibniz considera que há um *prazer superior a todos* os outros e que conduz à felicidade completa, que é o prazer que nasce do amor a Deus, objeto

³³ Cf. igualmente em *Praecognita ad Encyclopediam sive Scientiam universalem*: a felicidade [*felicitas*] é a alegria [*laetitia*] duradoura (GP 7, 43).

absolutamente perfeito.³⁴ Mas como Deus é infinito, esse amor mesmo não significa a posse de um bem definitivo, mas implica um progresso, como o autor esclarece no parágrafo dezoito dos *Princípios da natureza e da graça*:

É verdade que a suprema felicidade (qualquer que seja a visão beatífica ou conhecimento de Deus que a acompanhe) jamais poderia ser plena, porque sendo Deus infinito, não poderia ser conhecido inteiramente. Assim, nossa felicidade nunca consistirá, e não deve consistir, num gozo pleno no qual nada mais haveria a desejar e que tornaria estúpido nosso espírito, mas sim num progresso perpétuo para novos prazeres e perfeições (LEIBNIZ, 2004, p. 163).

A concepção de que a alegria é dinâmica e de que a variação lhe é essencial, de tal modo que é incompatível com a estabilidade e com um estado duradouro de tranquilidade, já estava presente na *Origem radical das coisas*, de 1697: “esta é a *lei mesma da alegria*: que a vontade não progrida com igual movimento contínuo, pois isso produziria fastio e nos tornaria estúpidos, não contentes.” Ou seja, não se trata de uma novidade dos *Novos Ensaios*. Contudo, é inegável que as elucubrações desenvolvidas no debate com o pensamento de Locke deram ensejo a um aprofundamento dessas reflexões sobre o prazer e a felicidade.

A inquietude deixa de ser assim o mero caminho para a felicidade, para integrá-la enquanto parte constitutiva. Em contraste, na tradição cristã a inquietude tem um papel importante na busca da verdadeira felicidade, mas é em si mesma incompatível com ela. É signo da ausência e da falta. A verdadeira felicidade se realiza pela supressão da inquietude, pois não consiste no processo e no movimento, mas sim no apaziguamento, na tranquilidade e no repouso do coração. Na filosofia de Leibniz, ao contrário, a inquietude está no cerne da felicidade, que justamente consiste na *sucessão* de um estado a um outro melhor, no *progresso*³⁵ e no *aperfeiçoamento contínuo*, sem o qual os espíritos cairiam num estado não de tranquilidade e plenitude, mas de *estupidez*. O próprio progresso se torna uma *finalidade sem fim*.

Bibliografia

BALIBAR, E. (1998). *Identité et différence: l'invention de la conscience*. Paris: Seuil.

³⁴ “O amor divino ou o prazer que temos quando sentimos a felicidade e a suprema perfeição de Deus entra de tal modo na nossa verdadeira felicidade que a torna inteiramente completa; o que faz também com que todos os outros amores e todos os outros prazeres sejam submetidos ao amor de Deus, não podendo, de outro modo, produzir um prazer sólido, isto é, tal que é necessário para contribuir para a felicidade, que não é outra coisa senão o estado de uma alegria durável.” (A Arnauld, 13/23 de março de 1699, A II, iii, p. 541).

³⁵ Sobre a conexão entre o conceito de felicidade e o de progresso, bem como sua dimensão política, cf. BASSO, 2016.

- _____. (2004). Cassin, B. (org.) *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil.
- BARTH, C. (2011). *Apperception in the New Essays Concerning Human Understanding. A critique of the reflective account and a sketch of an alternative proposal*. In: Breger, H. (org.), *Natur und Subjekt : IX. Internationaler Leibniz-Kongress*, I, pp. 37-43. Hannover.
- BASSO, L. (2016) *Félicité commune et inquietude dans la pensée politique de Leibniz*. In: Les études philosophiques, III (118), pp. 443-460.
- BRYKMAN, G. (2011) *Le désir comme inquietude chez Locke et Leibniz*. In: Gaudemar, M. e Hamou, P. (ed.). *Locke et Leibniz: deux styles de rationalité*. Hildesheim: Georg Olms.
- DÉPRUN, J. (1979) *La Philosophie de l'Inquietude En France Au XVIIIe Siècle*. Paris: Vrin
- DESCARTES, R. (1904). *Meditationes de Prima Philosophia*. In: Adam, C. e Tannery, P. (ed.). *Oeuvres de Descartes*, VII. Paris: Léopold Cerf.
- FICHANT, M. (2004) *Perception, apperception*. In: Cassin, B. (org.) *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil.
- KONTIC, S. (2020) *Inquietude, determination and indifference: Leibniz and the insensible inclinations*. In: J. Nicolàs (org.), *Körper, Geist, Monaden. Monadologie und Metaphysik bei Leibniz (Studia Leibnitiana, Sonderheft, n. 56)*, pp. 159 -165. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- LEIBNIZ, G. (1923 -) *Sämtliche Schriften und Briefe, Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. (abreviado por A, seguido do número da série, número do volume, número da página).
- _____. *Philosophischen Schriften*. Gerhardt, C. (ed.). Hildesheim: Georg Olms (abreviado por GP, seguido do número do volume, número da página).
- _____. (1966). *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Paris: Garnier-Flammarion.
- _____. (1996). *Considérations sur les principes de vie et les natures plastiques*. Paris: Garnier-Flammarion.
- _____. (2004). *Discurso de metafísica e outros textos*. Tradução de Marilena Chaui e Alexandre Bonilha. São Paulo: Martins Fontes.
- LOCKE, J. (1700). *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Tradução de Pierre Coste. Amsterdã: Henri Schelte.
- _____. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2001). *Essay sur l'entendement humain*. Tradução de Jean-Michel Vienne. Paris: Vrin.
- _____. (2012). *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Martins Fontes.
- MARQUES, E. (2016). *Percepções, Sensações e Apercepções em Leibniz*. *Revista Portuguesa de Filosofia*, LXXII (2-3), pp. 299-320.
- MONZANI, L. (1995). *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Campinas: Editora da Unicamp.
- MOREIRA, V. (2019). *Contínuo e contingência: estrutura e alçada da lei de continuidade na lógica de Leibniz*. Curitiba: Kotter.
- SIMMONS, A (2011). *Leibniz consciousness reconsidered*. In: *Studia Leibnitiana*, XLIII (2), pp. 196-215. Stuttgart: Franz Steiner.
- YOLTON, J (1993). *A Locke Dictionary*. Hoboken: Blackwell