

ALGUNS ASPECTOS DA NOÇÃO DE PERFEIÇÃO EM LEIBNIZ

Aluno: Felipe de Andrade e Souza

Orientadora: Déborah Danowski

Introdução:

Como em praticamente todas as metafísicas e ontologias do século XVII, o trabalho de Leibniz coloca em um lugar central o papel que a noção de Deus desempenha em seu esquema metafísico/ontológico da realidade. É impossível que um estudo do pensamento de Leibniz, bem como de outros pensadores do mesmo período, negligencie o caráter fundante dessa noção no quadro ontológico delineado pelo pensador em questão.

Que a inserção da figura conceitual de Deus dentro dos quadros das ontologias do século XVII seja de acordo com a forte demanda por racionalidade, característica do período em questão, em que se inserem pensadores tão importantes para as nossas tradições de pensamento quanto Descartes, Spinoza e Leibniz, pode parecer paradoxal aos olhos de nossa época. No entanto, é justamente nessa noção que esses filósofos encontram a força própria de seu pensamento, de poder compreender a realidade e de explicá-la racionalmente.

Que a noção de Deus exerça, dentro do pensamento de Leibniz, um papel de centralidade especial é o que aqui se pretende explicitar. Para compreendê-la de maneira adequada seria preciso abordar os grandes temas do pensamento leibniziano. No entanto, percorrer tão longo itinerário não é, no presente texto, nosso objetivo. Contentamos-nos aqui em explicitar apenas alguns aspectos da noção de perfeição para Leibniz, na medida em que estas qualidades, as perfeições, são aquelas que caracterizam o ente que Deus é. Assim justifica-se o título do presente texto e a nossa intenção com ele.

O §1 do *Discurso de metafísica*:

Poder-se-ia dizer que Leibniz mesmo sugere a importância de compreendermos o que se entende por perfeição, para então podermos atentar, adequadamente, para as implicações que daí deriva-se para a ontologia. É o que, com efeito, aparece no §1 do seu *Discurso de metafísica*: “Deus é o ser absolutamente perfeito”, ele nos diz, e, em seqüência, prossegue afirmando que essa definição é, entre todos, muito bem aceita. No entanto, mesmo que tal noção seja bem aceita, ele assevera: “não se tem considerado, porém, devidamente, suas conseqüências”. E por esse motivo, nos propõe que, para aprofundar de maneira mais clara as implicações de tal definição, convém notar o que se entende por perfeição e, ainda, em que sentido tal tipo de qualidade pertence a Deus. [1]

Dessa maneira, necessitamos enumerar as informações que Leibniz nos fornece acerca da noção de perfeição neste §1 do *Discurso de metafísica*. Em primeiro lugar, Leibniz demarca dois campos onde aparecem as perfeições. O primeiro deles, é claro, em Deus, como já sabemos. No entanto, não somente em Deus esgotam-se as aparições dessa noção, mas também na natureza: “há na natureza várias perfeições”. Leibniz demarca também a multiplicidade e variedade das perfeições. Com efeito, ele nos diz, são várias as perfeições e muito diferentes entre si.

Em terceiro lugar, Leibniz diz que Deus contém todos os tipos de perfeição, toda variedade delas, de modo que Deus é o sujeito ao qual todas as perfeições são inerentes. Mas, por último, demarca uma diferença na modalidade da posse das perfeições, de um lado, no âmbito das perfeições que se encontram na natureza, de um outro, nas perfeições que pertencem a Deus. Para Deus, “cada uma lhe pertence no grau supremo”. Para as criaturas, a posse das perfeições ocorre de maneira limitada, ou seja, elas são limitadamente perfeitas, ou como Leibniz muitas vezes diz, há uma limitação essencial nas criaturas [2]. Dessa maneira, não é uma diferença de natureza que distingue as qualidades das criaturas e as qualidades que caracterizam Deus, mas sim uma diferença de grau. Uma outra maneira de expressar essa diferença de grau na posse das perfeições entre Deus e as criaturas é pelo uso do conceito de ‘eminência’: Deus possui eminentemente as perfeições das criaturas, isto é, de uma maneira absolutamente perfeita, ilimitada. [3]

Dessa maneira, Leibniz estabelece um critério para identificar as formas ou naturezas que se qualificam como perfeições, a saber, “Formas ou naturezas insuscetíveis do último grau não são perfeições”. Inversamente, as formas ou naturezas que forem passíveis de uma elevação a um grau supremo são perfeições. Como exemplos de formas que não são passíveis de um último grau e por isso não são perfeições, Leibniz menciona -a natureza do número e da figura, justamente porque, neste âmbito da quantidade, é impossível que haja algo como o número maior de todos, bem como a maior de todas as figuras, pois tais noções implicam contradição, na medida em que é sempre possível operar uma adição a uma dada quantidade.

Em oposição à natureza do número e da figura, Leibniz cita as noções de poder e de ciência, na medida em que uma onisciência e uma onipotência não encerram, segundo ele, qualquer impossibilidade. Dessa forma, na medida em que são perfeições, a ciência e o poder podem pertencer a Deus sem qualquer limitação. Dessa maneira, o grau supremo de uma dada forma ou natureza vem a ser uma posse sem limites daquela forma ou natureza. Veremos ao longo do texto o que quer dizer mais claramente o fato de uma determinada natureza se apresentar ‘sem limites’.

Os textos do argumento ontológico:

Feitas estas considerações iniciais acerca da noção de perfeição, presentes no §1 do *Discurso de metafísica*, nós passaremos para um conjunto de três outros textos, do ano de 1676, reunidos por Parkinson no volume intitulado *De Summa Rerum* [4]. Em tais textos, Leibniz apresenta a sua versão para o famoso argumento ontológico para a existência de Deus.

O primeiro texto dessa série tem como objetivo principal demonstrar a possibilidade do ser mais perfeito e, embora esta seja a intenção primeira também dos outros dois textos da série, é aqui que Leibniz mais pausadamente expõe seu argumento. Para seu objetivo, ele opera certas distinções que convém mencionar.

Em primeiro lugar, demonstrar a possibilidade de um objeto é mostrar que ele não implica contradição [5]. Dessa forma, o argumento de Leibniz para a possibilidade de Deus é a demonstração de que tal ser não pode ter sua impossibilidade demonstrada, pois, necessariamente, não implica contradição, e, por isso, é possível [6]. É preciso fisar o caráter, em certo sentido, indireto da demonstração. Leibniz não demonstra de maneira imediata que o ente em questão seja possível. Há uma mediação: Seu argumento estabelece que é impossível demonstrar a incompatibilidade entre as qualidades que compõem Deus,

de modo que seu conceito não possa se mostrar contraditório. Somente a partir desse dado demonstrado, Leibniz deduz a possibilidade de tal ente.[7]

Em segundo lugar, convém destacar o que Leibniz entende, neste texto, por aquele que é o objeto da demonstração, o ser mais perfeito. Em suas palavras, ele é, na definição cuja possibilidade será investigada, “aquele que contém todos os atributos afirmativos” [8]. De maneira que é em torno desta noção, de atributo afirmativo, que é erigida, efetivamente, a demonstração. De que modo tal definição, cuja possibilidade será investigada, corresponde a uma concepção usual de Deus, é uma problemática certamente cabível, mas de que não trataremos aqui.

Em terceiro lugar, quanto aos atributos afirmativos, em torno dos quais, como dissemos, o argumento é estabelecido, estes se dividem em duas ordens, os atributos analisáveis e os não-analisáveis. Leibniz utiliza também, para designar a mesma distinção, a terminologia de simples e compostos, bem como a de atributos primários e secundários e, ainda, de definíveis e indefiníveis. A distinção se esclarece por meio do procedimento de análise da qualidade em questão: os atributos compostos, analisáveis, secundários ou definíveis são redutíveis, ou analisados, nos atributos simples de que eles são compostos, de modo que há uma equivalência, e uma substituição de termos possível, entre o termo definido e seus termos definidores. Esta relação é expressa, também, pela simplicidade dos termos definidores em relação à complexidade dos definidos. Dessa maneira, seria possível falar inclusive em um maior ou menor grau de complexidade, conforme a noção em questão seja mais ou menos analisável em uma maior quantidade de termos e etapas [9].

Em quarto lugar, é preciso notar que os atributos são qualidades e Deus é o sujeito ao qual elas são inerentes. Dessa forma, aos atributos simples, essas qualidades das quais Deus é o possuidor, Leibniz reserva explicitamente o nome de ‘perfeições’, por exemplo, nos dois outros textos dessa referida série, na qual ele expõe a sua versão do argumento ontológico [10].

Por último, a simplicidade não é a única condição que define a noção de perfeição enquanto tal. A outra condição é a da absoluta positividade da qualidade. Um termo negativo é um termo que expresse a exclusão de um dado termo com o qual seja incompatível. Por exemplo, as qualidades A e não-A, que na medida em que são incompatíveis expressam a exclusão uma da outra. Um termo absolutamente positivo é um termo que não implique qualquer negatividade, nem qualquer limite, ou seja, uma qualidade que não expresse a exclusão de coisa alguma [11].

Colocadas, portanto, as condições que definem as perfeições, a simplicidade e a pura positividade, convém entender o movimento próprio da demonstração de Leibniz. Tal movimento realizado é a demonstração de que quaisquer duas qualidades desse tipo são necessariamente compatíveis em um mesmo sujeito, o que equivale a todas serem compatíveis entre si em um mesmo sujeito, demonstrando dessa maneira a possibilidade de Deus, ou do ser que seja o possuidor de todas as perfeições.

Eis a demonstração propriamente dita [12]:

- 1) Dadas duas qualidades desse tipo, simples e puramente positivas, A e B.
- 2) Se tais qualidades são incompatíveis, então a proposição “A qualidade A e a qualidade B não podem estar no mesmo sujeito” será necessária.

- 3) Sendo a relação de incompatibilidade entre as perfeições A e B necessária: (1) Ou ela será evidente, pela proposição que expresse a simples identidade dos termos A e B, ou (2) será uma proposição demonstrável, e, dessa forma, pela análise dos termos A e B, nos seus termos definidores, tornar-se-ia evidente, pela identidade dos termos definidores a relação de incompatibilidade que a conjunção das qualidades A e B em um mesmo sujeito implicaria.
- 4) Mas não pode ser evidente pela identidade dos termos A e B, porque: Se a incompatibilidade “onde A existe, B não pode existir” fosse evidente pela simples identidade dos termos A e B então da identidade dos termos A e B seria evidente que eles são incompatíveis, tal como é evidente que as qualidades C e não-C são incompatíveis. No entanto, para estabelecer a relação de incompatibilidade entre os termos seria necessário que um termo expressasse a exclusão do outro, isto é, que um deles fosse o negativo do outro. No entanto, isto é contrário à hipótese, pois se assume que todos os atributos que constam como qualidades de Deus são positivos.
- 5) Por outro lado, a incompatibilidade entre A e B não pode ser demonstrável porque: Para demonstrar a incompatibilidade “onde A existe, B não pode existir”, teria de se recorrer à análise de um termo, ou de outro, ou mesmo de ambos, o que é contrário à hipótese, pois se a análise fosse possível eles não seriam termos simples ou não-analisáveis.
- 6) Assim sendo, a incompatibilidade não pode ser demonstrada, e por isso ela não é possível, ou seja, não há propriamente incompatibilidade.
- 7) Dessa forma, quaisquer duas qualidades afirmativas e simples são compatíveis e assim todas as qualidades desse tipo são compatíveis e, por isso, um ser que tenha todos os atributos positivos e simples, as perfeições, é possível.

Atentando para o argumento de Leibniz vemos que as noções de simplicidade e de positividade dos atributos de Deus são as condições fundamentais para o estabelecimento de sua possibilidade, na medida em que um ser constituído destas qualidades simples e absolutamente positivas, como demonstrado, não pode ser contraditório. Em seguida, do estabelecimento da possibilidade de tal ente, Leibniz deduz a existência necessária de tal ser.

Antes de passar para a seguinte passagem a que faremos referência nesse texto, gostaria de notar o caráter que Leibniz atribui, nestes textos do argumento ontológico, à noção de atributo divino como sendo infinito em seu gênero ou absoluto, isto é, contendo em si tudo aquilo que pertence ao seu gênero, na medida em que, por ser puramente positivo, não possui limites [13]. O fato de não possuir limites quer dizer que nem explicitamente, nem implicitamente o termo em questão exclui algum outro termo; dessa forma, nem por meio da análise do termo, nem por sua simples identidade, ele nega algum

outro termo que com ele seria incompatível. Leibniz não se delonga demasiadamente, nesses textos, acerca dessa caracterização do atributo como sendo infinito, ou absoluto; no entanto, essa caracterização será o objeto do próximo texto ao qual faremos referência.

O capítulo XVII do livro II dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*:

Outro texto que discute a questão da caracterização dos atributos de Deus é o capítulo XVII do Livro II dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Ali, Leibniz opõe duas teses acerca da concepção do infinito, do ponto de vista de que a infinidade é uma das marcas dos atributos de Deus.

Uma dessas teses é defendida, no diálogo, pelo personagem representativo das teses de Locke, e a outra pelo representativo das opiniões de Leibniz (Filaleto e Teófilo, respectivamente). Filaleto concebe tanto o finito como o infinito como modos da quantidade [14], enquanto Teófilo os conceberá como noções referentes, não à quantidade, mas à qualidade, propondo dessa maneira uma abordagem qualitativa e não quantitativa do infinito, enquanto característica dos atributos de Deus [15].

Com efeito, a tese de Locke estabelecia que originariamente formamos a idéia de algo infinito em relação à duração e à extensão, e que, por exemplo, em relação a um espaço infinito, formaríamos tal idéia através da capacidade da mente de aplicar sem fim a sua idéia de espaço através de sucessivas adições [16]. Dessa forma, não teríamos a idéia positiva de um espaço infinito, como também não temos a idéia positiva de uma duração infinita, ou da eternidade; só concebemos tais noções devido a uma extrapolação, sendo, aliás, segundo Locke, absurda a idéia de um número infinito atual. [17]

Leibniz concorda com Locke que a rigor quantidades infinitas não existem, e que tais noções, como totalidades infinitas, bem como seus opostos, os infinitamente pequenos, só têm utilidade no cálculo geométrico, da mesma forma que as raízes imaginárias da álgebra. Embora convencido de que totalidades infinitas compostas de partes sejam uma noção que implica contradição, no entanto, Leibniz afirma que tanto a noção de espaço quanto a de duração podem ser elevadas a um grau supremo, desde que não concebamos tais noções como totalidades infinitas compostas de partes e sim como noções absolutas, na medida em que desprovidas de limites.[18]

Com efeito, Leibniz nos diz que o verdadeiro infinito se encontra no absoluto e não nas noções de totalidades infinitas. Leibniz se refere a uma variedade de absolutos, os quais “são os atributos de Deus”, isto é, suas perfeições. Dessa maneira, diz ele, é preciso que concebamos, por exemplo, a imensidade de Deus, como a idéia do absoluto em relação ao espaço, e da mesma maneira a eternidade, como um absoluto, ou seja, um atributo sem limites [19]. Assim, vale dizer, o infinito concebido dessa forma não é uma modificação do finito, mas, ao contrário, é o absoluto que tem o estatuto de originário, sendo o finito uma modificação sua. Dessa maneira, é na medida em que este primeiro se modifica ou se limita que se dá origem ao finito. [20]

Assim sendo, a infinidade dos atributos estabelece sua anterioridade lógica em relação aos termos finitos, suas modificações ou limitações. Refletindo acerca dessa característica, a anterioridade lógica do infinito sobre o finito, nós encerraremos nosso texto.

Conclusão:

Tal anterioridade lógica dos atributos de Deus sobre as qualidades finitas dos outros seres se reflete de maneira notável na concepção leibniziana da criação. Com efeito, para

Leibniz a criação é um processo de difusão ou comunicação das perfeições supremas de Deus para as coisas finitas e limitadas. Nesse processo cada criatura recebe o seu ser através de limitações das perfeições divinas, não somente no caso daqueles que existem, mas também do ponto de vista de sua mera conceitabilidade, ou possibilidade [21].

Longe de visar estabelecer com completude uma análise desse processo de criação, ou seja, acerca de como se derivam e se engendram do infinito os seres finitos, ou ainda, como e por que das perfeições absolutas de Deus surgem as qualidades finitas das criaturas, visamos esboçar, nesse texto, apenas uma caracterização das qualidades divinas. Justamente porque entendemos que tal caracterização é condição necessária e preliminar para um entendimento da problemática leibniziana da criação, bem como de uma parte substancial de sua filosofia.

Notas:

[1]: Leibniz abre assim a primeira seção do *Discurso de metafísica*: “A noção mais bem aceita e significativa que possuímos de Deus exprime-se muito bem nesses termos: Deus é um Ser absolutamente perfeito. Não se tem considerado, porém, devidamente, suas conseqüências e, para aprofundá-la mais, convém notar que há na natureza várias perfeições muito diferentes, possuindo-as Deus todas reunidas e que cada uma lhe pertence no grau supremo.

É preciso, também, conhecer o que é a perfeição (...)”.

[2]: Sobre essas quatro características convém citar a já referida frase contida nessa seção primeira do *Discurso de metafísica*: “Há na natureza várias perfeições muito diferentes, possuindo-as Deus todas reunidas e... cada uma lhe pertence no grau supremo”.

[3] Sobre o uso por Leibniz do termo “eminência”, ver Parkinson, ed. 1992: xxi (introdução) e nota

[4] Em ordem cronológica e também de aparição na coletânea de Parkinson, **De Summa Rerum**, o nome dos textos é, em latim, *Quod Ens Perfectissimum Sit Possible; Ens Perfectissimum Existit; Quod Ens Perfectissimum Existit*. Em inglês, na mesma ordem, *That a most perfect being is possible, A most perfect being exist, That a most perfect being exists*. Em português, *Que o ser mais perfeito é possível, O ser mais perfeito existe, Que o ser mais perfeito existe*. Todos estes textos são do ano de 1676 e redigidos em um mesmo mês.

[5] A igualdade estabelecida entre ser possível e não implicar contradição é atestada, neste texto, por exemplo, pelo uso de expressões como “é possível, ou não implica contradição”, onde a estrutura da frase estabelece uma equivalência entre os dois termos. Vale notar, de passagem, que é sobre esta concepção, de que para um objeto ser possível basta ele não implicar contradição, que se fundamenta uma das críticas kantianas contra o argumento ontológico para a existência de Deus. Sobre este ponto remetemos ao livro de Sofia Vanni Rovighi, *História da filosofia moderna*, capítulo sobre Kant, páginas 544 e 545. Nesta seção, ela assevera que de acordo com a concepção kantiana, que fundamenta uma de suas críticas ao argumento ontológico, embora a não contraditoriedade seja uma condição necessária para um objeto ser possível, no entanto, esta condição, por si só, não é suficiente.

[6] Sobre isso vejamos este trecho, do primeiro texto dessa série, que se encontra justamente depois da demonstração propriamente dita, sendo, por assim dizer, sua conclusão e encerramento: “Dessa maneira a incompatibilidade não pode ser demonstrada. Por isso, não há incompatibilidade e, dessa forma, quaisquer duas qualidades afirmativas são compatíveis e, por isso, todas as qualidades desse tipo são compatíveis umas com as outras. Dessa maneira, um ser com todos os atributos é possível”. Tal trecho evidencia que a demonstração culmina com a prova de que (1) a incompatibilidade não pode ser demonstrada, para só depois dizer que desse fato conclui-se que (2) não há realmente incompatibilidade, e por isso pode-se dizer que (3) Deus é um ente possível.

[7] Sobre isso ver Jalabert 1960: 81. Nessa seção ele nos informa que a possibilidade de um ente se estabelece pela análise completa de sua noção. De forma que, quando decomposta em seus elementos simples, se a noção não se mostra contraditória, então se conclui que ela é possível. Dessa maneira, a possibilidade se estabelece de forma negativa pela constatação de uma não contradição.

[8] Citando o primeiro texto da série: “o ser mais perfeito – ou um que contenha toda a essência, um que tenha todas as qualidades, ou todos os atributos afirmativos”. Citando o segundo texto, “perfeições, ou formas simples, ou qualidades absolutas e positivas”. E, ainda do segundo texto, depois de fazer a sua demonstração, Leibniz conclui que “formas simples podem existir em um mesmo sujeito” e, “por isso tantas formas simples quanto alguém desejar podem existir em um mesmo sujeito” E “como é evidente que a existência é uma dessas”, “um ser que, junto de todas as outras perfeições, também contendo a existência é possível” e “por isso, o ser mais perfeito existe”. O terceiro texto, bem de acordo com o segundo, estabelece a igualdade entre perfeição e qualidades simples e positivas, e, também na mesma linha de argumentação, prova que tais qualidades são compatíveis, e que o ser que seja o sujeito de todas as perfeições é possível e existe.

Dessa maneira, se estabelece que o segundo e o terceiro texto possuem uma unidade maior quando tratam dessa definição de Deus. Com efeito, ambos entendem Deus como o ser que possui todas as perfeições, e por perfeições entendem as qualidades simples e positivas, de modo que a unidade é bastante aparente do ponto de vista da terminologia empregada. Não entrarei diretamente na questão da equivalência, dentro do primeiro texto, dos termos, que constam da citada definição de Deus, ‘toda essência’, ‘todas as qualidades’, ou todos os ‘atributos afirmativos’ entre si. Também não entrarei na questão da relação entre os dois primeiros termos e a noção de perfeição. Apenas vale notar, para compreender a unidade que envolve a concepção de Deus em todos os três textos, a despeito de diferenças menores, que durante o itinerário do primeiro texto Leibniz, antes de provar a possibilidade de Deus, distingue os atributos positivos em analisáveis ou não analisáveis, e demonstra que todos os positivos analisáveis são redutíveis aos positivos não analisáveis, de forma que basta demonstrar a compatibilidade dos atributos positivos e simples para provar que os analisáveis também o são. E dessa maneira efetiva a demonstração de que todos os atributos simples e positivos são compatíveis, tal como nos dois últimos textos, e ao demonstrar a compatibilidade dos atributos simples e positivos conclui que o ser mais perfeito, que possua todos os atributos positivos, é possível. Dessa maneira, para entender a unidade da concepção de Deus nos três textos é preciso notar que embora a noção de perfeição não esteja nomeada e presente na terminologia do primeiro texto ela está

subentendida, como a noção de atributos simples e positivos, que também aparece nos dois outros textos, com a especificidade adicional de estar nomeada pelo termo ‘perfeição’.

[9] Sobre isso, ver Deleuze 1991: 78-79.

[10] Com efeito, como já notamos na nota de número 8, Leibniz só denomina perfeição a esse tipo de qualidades, positivas e simples, no segundo e no terceiro texto. Também já notamos na mesma nota como estabelecer a equivalência relevante entre a diferença terminológica desses textos, entre a noção de perfeição e a de atributos simples e positivos.

[11] Leibniz nos diz, no primeiro texto da série (Parkinson, *op. cit.*: 93), que para as qualidades A e B serem incompatíveis é preciso que uma expresse a exclusão da outra, de forma que uma seja a negação da outra. Tal qual é o caso de A e não-A, onde um termo nega o outro. No entanto, se as qualidades são puramente positivas, elas não podem expressar a negação de qualquer outro termo.

[12] A forma da demonstração aqui presente segue o modelo apresentado por Leibniz no primeiro dos três textos.

[13] No primeiro texto Leibniz diz: “Todo atributo puramente afirmativo é infinito; ou, é tão grande quanto possa ser, ou contém todas as coisas que pertencem ao seu gênero”. No terceiro texto ele diz “Eu chamo ‘perfeição’ toda qualidade simples que é positiva e absoluta, ou, que expresse sem limites aquilo que ela expressa”. É possível ver que há uma estreita ligação entre positividade integral e o fato de o atributo ser dito absoluto ou infinito. Com efeito, uma qualidade só é absoluta se expressa sem limites aquilo que deve expressar, de modo que é só sendo integralmente positiva que ela não tem limites, daí podemos perceber a ligação necessária entre as duas designações.

[14] Veja-se, por exemplo, a fala do personagem Filaleto: “Uma das noções mais importantes é a do finito e a do infinito, que são consideradas como modos da quantidade”.

[15] Veja-se sobre isso a resposta de Leibniz à tese de Locke, que nega que tenhamos a idéia positiva da eternidade e da imensidade: “Acredito que temos a idéia positiva tanto de uma como da outra, e esta idéia será verdadeira, sob a condição de que não a concebamos como uma totalidade infinita [como quer Locke], mas como um absoluto ou atributo sem limites...”.

[16] Atentemos sobre isso para a tese de Locke enunciada por Filaleto: “Acreditávamos que, sendo sempre o mesmo o poder que o espírito tem de aplicar sem fim a sua idéia de espaço por novas adições, seria dali que ele deriva a idéia de um espaço infinito”.

[17] Veja-se a fala de Filaleto sobre isso: “não temos a idéia de um espaço infinito, e nada é mais sensível do que a absurdidade de uma idéia atual de um número infinito”.

[18] Citando Teófilo: “A idéia do absoluto em relação ao espaço é a mesma que a da imensidade de Deus, valendo o mesmo das outras [por exemplo, valendo o mesmo em

relação à duração]. Entretanto enganar-nos-íamos se imaginarmos um espaço absoluto que seja um todo infinito composto de partes”.

[19] Novamente Teófilo: “Acredito que temos a idéia positiva tanto de uma como da outra [imensidade e eternidade], e esta idéia será verdadeira, sob a condição de que não a concebamos como uma totalidade infinita, mas como um absoluto ou atributo sem limites que se encontra em relação à eternidade, na necessidade da existência de Deus, sem que as partes dependam e sem que formemos a noção por adição de tempo”.

[20] Teófilo: “O infinito verdadeiro não é uma modificação, é o absoluto; ao contrário, desde que se modifique, limita-se ou forma-se um finito”.

[21] Sobre esta formulação da concepção leibniziana da criação remetemos a Rutherford 1998: 178-179.

Bibliografia Principal:

1 - Leibniz. Discurso de metafísica, Monadologia e outros textos. 1.ed. São Paulo: Abril cultural, 1974.

2 – Leibniz. **Novos ensaios sobre o entendimento humano: livro I e II.** 5. ed. São Paulo: Nova cultural, 1992.

3 – Parkinson, G.H.R., ed. **G.W. Leibniz, De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676.** New Haven: Yale University Press, 1992.

Bibliografia Auxiliar:

1 - Deleuze. **A dobra: Leibniz e o barroco** 3.ed. Campinas: Papirus editora, 1991.

2 – Jalabert. **Le Dieu de Leibniz.** 1.ed. Paris: Presses universitaires de France, 1960.

3 – Rovighi. **História da filosofia moderna.** 3.ed São Paulo: Loyola, 1999

4 – Rutherford **Leibniz and the rational order of nature.** 1.ed. Cambridge university press, 1998