

## 2

### Distinção e Apercepção: dois conceitos-chave

#### 2.1

##### O Conceito de Distinção

Leibniz, como já foi dito, distingue percepção e apercepção, baseando-se na ideia de que a primeira é uma atividade perene e a segunda ocorre apenas em alguns momentos, a saber, quando temos percepções distintas. Afirma o filósofo que “não estamos nunca sem percepções, mas é necessário que estejamos muitas vezes sem apercepções. Isso ocorre quando não existem **percepções distintas**.”<sup>61</sup> Deste modo, a noção de distinção desempenha a função essencial de tornar uma percepção aperceptível, isto é, o grau de distinção envolvido torna um estado perceptivo consciente ou não. A questão que não é clara é justamente como isso é possível, ou seja, em que medida a distinção implica a apercepção.

Primeiramente, analisemos a definição proposta no *Discurso de Metafísica*<sup>62</sup>:

Quando posso reconhecer uma coisa entre outras, sem poder dizer em que consistem suas diferenças ou propriedades, o conhecimento é *confuso*. Assim, conhecemos algumas vezes *claramente*, sem de modo algum duvidar, se um poema ou quadro estão bem ou mal feitos, porque há um *não sei quê* que nos satisfaz ou nos choca. Sendo-me, porém, possível explicar as impressões sentidas, o conhecimento se chama *distinto*. Tal é o conhecimento do contrasteador que

---

<sup>61</sup> NE, II, 19, p. 114. Grifo nosso.

<sup>62</sup> Como também na seguinte passagem: “*Clear knowledge, in turn, is either confused or distinct. It is confused when I cannot enumerate one by one the marks which are sufficient to distinguish the thing from others, even though the thing may in truth have such marks and constituents into which its concept can be resolved. Thus we know colors, odors, flavors, and other particular objects of the senses clearly enough and discern them from each other but only by the simple evidence of the senses and not by marks that can be expressed.*” (LEIBNIZ, G.W.. *Meditationes de Cognitione Veritate et Ideis*. In: BRANDOM, 1981, p. 456. Grifo nosso. Tradução referente à seguinte passagem do texto original (G IV, p. 422): “*Clara ergo cognitio est, cum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim, eaque rursus est vel confusa vel distincta. Confusa, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam suddicientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit: ita colores, odores, sapes, aliaque peculiaris sensuum objecta satis clare quidem agnoscimus et a se invicem discernimus, sed simplici sensuum testimonio, non vero notis enuntiabilibus.*”).

distingue o verdadeiro do falso ouro, por intermédio de certas provas ou sinais definidores do ouro.<sup>63</sup>

De acordo com a passagem supracitada, a distinção é relativa à capacidade de apontar as marcas ou notas características de algo, distinguindo-o dos demais. Assim, um especialista pode afirmar qual de duas barras é composta verdadeiramente de ouro, porque é capaz de reconhecer nelas a ocorrência ou não das características próprias desse material. Deste modo, a noção de distinção parece envolver, para Leibniz, a de análise; ou seja, por um processo de separação de determinadas características torno-as distintas, possibilitando uma melhor compreensão delas.

Entretanto, consideremos também a seguinte passagem do *Discurso*:

Vê-se também que as percepções dos nossos sentidos, mesmo quando sejam claras, devem conter necessariamente algum sentimento confuso, pois, simpatizando todos os corpos do universo, o nosso recebe a impressão de todos os outros e, embora os nossos sentidos se refiram a tudo, é impossível nossa alma a tudo atender em particular. Por isso, são os nossos sentimentos confusos o resultado de uma variedade completamente infinita de percepções. E é quase como o murmúrio confuso ouvido por quem se aproxima da beira do mar e proveniente da reunião das repercussões de vagas inumeráveis. Ora, se de diversas percepções (nunca em concordância para fazerem uma) 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 **apercebê-las confusamente**.<sup>64</sup>

A partir desta citação, podemos ver que a definição de distinção proposta no *Discurso* pode parecer não estar de acordo com as próprias teses de Leibniz a respeito da percepção sensível. O filósofo, como vimos, afirma que uma percepção notável é uma percepção distinta, e, assim, no caso da sensação, esta é definida como uma percepção sensível suficientemente distinta a ponto de ser apercebida. Poder-se-ia, todavia, questionar a possibilidade de apercepção de uma percepção sensível, dado que aquela envolveria um grau de distinção, enquanto esta seria sempre confusa. Para Leibniz, além disso, jamais levaríamos a cabo a análise das partes de uma sensação, dada a infinidade que esta envolve. Entretanto, tal análise parece ser necessária, de acordo com a definição supracitada, para que possamos considerá-la distinta e, portanto, apercebê-la. Ou seja, a própria sensação, se for definida a partir da noção de apercepção, não seria

<sup>63</sup> DM, § 24.

<sup>64</sup> DM, §33. Grifo nosso.

aperceptível. Segundo esta interpretação, portanto, haveria um problema no pensamento leibniziano, pois, em virtude da sensação, o filósofo seria levado a afirmar que podemos também aperceber percepções confusas, o que contraria a própria noção de apercepção.

Deste modo, a fim de que tal conclusão não seja extraída, e para que se possa explicar em que medida, na passagem acima citada, podemos “aperceber confusamente” sem que com isso seja gerada uma contradição no pensamento leibniziano, é necessário distinguir dois sentidos para o par conceitual “distinto” e “confuso”. Esta é, de fato, a solução encontrada por dois grandes comentadores de Leibniz, Robert McRae e Robert Brandom. Nas palavras do primeiro:

*A confused mass of perceptions, taken in the mass, may be sufficiently forceful and distinguishable from other confused masses of perceptions to command attention. This confused mass of an infinitude of little perceptions will in that case form a distinct perception for the apperceiving mind. It will be **distinct** in terms of its **external relations** to others perceptions from which it is distinguished. It will be **confused** in terms of the **infinitude of little perceptions** of which it is composed, these being too insignificant or too feeble to be separately apperceived. Of them the mind will be unconscious. The roar of the sea is a single noise, distinguishable from other noises, say a cannon shot. As such it is a distinct perception, as is also the cannon shot. But the roar of the sea is made up of separate, but indistinguishable, sounds of all the waves, and as such it is confused. There is no consciousness of the individual sound of the waves, although each one is perceived.<sup>65</sup>*

Com isto, vemos que, segundo McRae, Leibniz entende, senão explicitamente, ao menos implicitamente, que uma percepção sensível pode ser confusa e distinta ao mesmo tempo, contanto que sob óticas diferentes. Distinção e confusão são, pois, relativas, tanto (i) à relação de uma percepção com as outras, quanto (ii) à possibilidade de análise, que envolveria a infinidade de percepções ínfimas. Quando um agregado de percepções ganha força suficiente para atrair nossa atenção, desviando-a dos demais agregados, dizemos que ele forma *uma* percepção distinta, como muito perspicazmente nota McRae. Contudo, tal percepção, ainda assim, é dita confusa, porque envolve uma infinidade de percepções ínfimas das quais não nos apercebemos. Destarte, se levarmos em conta esses dois sentidos do par conceitual em questão, não há contradição em

---

<sup>65</sup> McRAE, 1976, p. 36. Grifo nosso.

afirmar que uma mesma percepção pode ser dita distinta e confusa ao mesmo tempo.

Robert Brandom, por sua vez, elabora uma interpretação mais complexa. De acordo com o autor, o par conceitual distinto-confuso é aplicado por Leibniz tanto às ideias quanto às percepções. Com isto, tornar-se-ia necessário compreender diferentemente essas noções, de acordo com aquilo a que se refere.

*That the same terms should be chosen (sometimes in Latin, sometimes in French) for the polar opposites, allowing us to speak both of distinct and confused perceptions and of distinct and confused ideas, is clearly a datum of the first importance for understanding degrees of perception, a datum obscured by mistaking degrees of distinctness for degrees of clarity. The significance for our interpretive task of Leibniz's choice of identical technical terms in discussing perceptions and ideas is enhanced by the fact that Leibniz defines 'distinct' and 'confused' as they apply to ideas, as he does not in their application to perceptions.<sup>66</sup>*

Segundo Brandom, a noção de distinção, tal como exposta no *Discurso de Metafísica*, isto é, como referente à separação e ao decorrente reconhecimento das notas características de algo, se aplica somente às ideias. A razão disso é que a distinção depende de um ato reflexivo que gere, por meio de uma análise, tal conhecimento e, portanto, ocorre apenas nos espíritos, seres dotados de razão. Ao contrário, a percepção é atribuída a todas as mônadas, de forma que cada uma tem percepções distintas em algum grau.

*But we have seen that awareness or apperception presupposes distinct perceptions, and we know that not only rational spirits like humans, but all animal souls have apperception. Yet the beasts of the field, though they have sensation and hence awareness, cannot formulate definitions, enumerate marks, or in general explain their recognitive capacities as required for the possession of distinct ideas. The doctrine of degrees of perception requires that all monads have perceptions that are distinct to some degree. Yet possession of an idea distinct to any degree requires reason, which only those monads that are spirits possess. Nonrational animals cannot have distinct ideas, but must have distinct perceptions. It follows that we must give different accounts of these two notions and cannot take them to be related as potency to act. For the division of substances into bare monads with perception only, souls adding apperception, and spirits adding thought, is fundamental to Leibniz's metaphysics.<sup>67</sup>*

---

<sup>66</sup> BRANDOM, 1981, p. 453-454.

<sup>67</sup> Ibid., p. 455.

A noção de distinção aplicada às percepções deve, então, ser entendida de modo diferente daquela aplicada às ideias. De acordo com Brandom, Leibniz entende esse tipo de distinção como referido ao grau de perfeição com que uma mônada exprime uma característica de outra<sup>68</sup>. Consideremos que, num dado momento, a mônada  $M_1$  teria um conjunto de percepções  $k(M_1)$  que se relacionaria com os acidentes da mônada  $A$ . Consideremos também uma dada mônada  $M_2$ , com um conjunto de percepções  $k(M_2)$ .  $M_1$  expressa melhor  $A$  do que  $M_2$ , se, duas percepções  $p_2$  e  $m_2$  de  $k(M_2)$  são um subconjunto do alcance expressivo de  $p_1$  e  $m_1$  de  $k(M_1)$ <sup>69</sup>. Em outros termos, uma dada percepção ( $p_1$ ) expressa melhor, e é, assim, mais perfeita e também mais distinta que uma outra percepção ( $p_2$ ), se o conteúdo expresso na segunda compõe parte do conteúdo da primeira. Deste modo, conclui Brandom:

[...] notice that the difference between distinct and confused ideas is a **qualitative** one, whereas that between distinct and confuse perceptions must be a **quantitative** one. Distinct ideas do come in degrees (of adequacy), but the basic notion is an all-or-one, according to whether recognition actualizing some clear idea is performed by recognizing certain enumerable marks or not.<sup>70</sup>

Ambas interpretações, tanto a de McRae quanto a de Brandom, parecem-nos corretas, principalmente se vistas de forma complementar. McRae defende que as percepções distintas são tais porque formariam um agregado distinto dos demais e, portanto, seriam capazes de atrair nossa atenção. O problema é que isso somente não parece dar conta da complexidade que Leibniz parece ver na percepção. Primeiro, o próprio McRae parece concordar que há diversos agregados formados, seja o barulho da onda do mar, seja o do som de um disparo de canhão. Se o único critério para dizer se uma percepção é distinta ou não é o fato dela formar um agregado distinto dos demais, seria necessário dizer que apercebemos ao mesmo tempo *diversos* agregados, já que apercepção e distinção são diretamente proporcionais. Contudo, isso parece ferir a ideia leibniziana de que só nos apercebemos de uma pequena parte de nossas percepções. Uma segunda dificuldade com que a posição de McRae parece se defrontar diz respeito ao fato de que não é envolvida diretamente na noção de distinção a ideia de

<sup>68</sup> “A perception is said to ‘develop’ or be ‘heightened’ when it becomes more perfect or distinct, increasing its expressive degree.” (BRANDOM, 1981, p. 464).

<sup>69</sup> Cf. BRANDOM, 1981, p. 465-466.

<sup>70</sup> BRANDOM, 1981, p. 456. Grifo nosso.

acréscimo, que é o recurso essencial utilizado por Leibniz para explicar os graus de distinção. Poder-se-ia dizer que isso está implícito, pois, na medida em que há um acréscimo de percepções ínfimas, o agregado se torna mais distinto dos demais. Entretanto, parece ser necessário que a ideia de graus e, assim, a de “pequenos” acréscimos, faça parte da própria noção de distinção e não seja uma mera consequência extraída do agregado de percepções. Além disso, a ideia de destaque é uma propriedade relacional, isto é, relativa a uma espécie de comparação de uma percepção em relação às demais. Contudo, a noção de distinção parece envolver também uma característica própria das percepções, sem implicar, em princípio, comparações. É nesse ponto que a posição de Brandom parece complementar a de McRae.

A interpretação de Brandom tem o mérito de atribuir à noção de distinção, relativa às percepções, um critério quantitativo, o que parece melhor se coadunar com a ideia de graus de distinção. O autor, de fato, defende que para Leibniz uma percepção é dita mais distinta em relação a outra, porque apresenta distintamente mais características do “objeto expresso”, de maneira que há uma maior quantidade de percepções ínfimas presentes naquela. Deste modo, uma onda do mar pode ser dita mais distinta do que um disparo de canhão, se houver, em um determinado momento, uma maior quantidade de percepções ínfimas compondo o fenômeno do bramido do mar do que o do ruído disperso de um canhão ao longe. Isto não parece querer dizer, segundo Brandom, que para Leibniz não podemos notar mais de um agregado ao mesmo tempo, como ouvir conjuntamente o som das ondas e do canhão. A ideia em questão parece ser a de que, ainda que ouçamos ambos os ruídos, sempre apercebemos um mais distintamente que o outro, dado o critério da quantidade<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Todavia, uma ressalva deve ser feita. O critério da quantidade, apesar de envolvido diretamente na distinção das percepções, não é um critério suficiente das mesmas. No exemplo trabalhado, a percepção do bramido do mar, pela maior quantidade de percepções ínfimas envolvida, deve ser mais distinta que a do tiro de um canhão. Porém, seria estranho Leibniz defender que, mesmo próximo a um canhão, o (suave) ruído do mar soe mais distintamente. Deste modo, acreditamos que o critério da quantidade para a apercepção, apesar de sua utilidade, deve ser restrito a certas condições. No caso, a distância da fonte do ruído: se estamos longe do canhão, o ruído do tiro se dispersa e se confunde com outros, de maneira que possamos talvez notar o bramido do mar mais distintamente. Com isto, poderíamos pensar que, para Leibniz, deve haver, além da quantidade, um critério intensivo (ligado à noção de força) para a distinção e apercepção. Assim, o tiro de um canhão próximo pode ser dito mais distinto do que o bramido das inúmeras gotículas do mar porque é mais intenso.

Contudo, um ponto importante que o autor não frisa, ainda que possa ser depreendido de sua interpretação, e que, ao contrário, McRae nota perfeitamente, é o papel que a homogeneidade das percepções ínfimas, formando o que chamamos de *uma* percepção<sup>72</sup>, exerce na compreensão da noção de distinção. Brandom reforça o caráter quantitativo que um agregado deve ter para que possa ser dito mais distinto, todavia isso não exclui que seja também necessário discriminar esse agregado em relação às outras percepções para apercebê-lo distintamente. De volta ao exemplo, o ruído do mar é mais distinto porque envolve um maior número de percepções ínfimas, mas também porque estas são homogêneas de tal forma que torna esse ruído distinto daquele provocado pelo lançamento de uma bala de canhão. Ou seja, as percepções ínfimas das ondas do mar compõem uma percepção, um agregado que é numericamente distinto<sup>73</sup> daquele referente ao som do canhão.

Importante notar que, como mostramos antes, Leibniz defende o critério da quantidade como um dos fatores que nos levam a *não* apercebermos as percepções ínfimas. Contudo, isso não deve induzir-nos a enganos. O filósofo parece ter em vista as percepções ínfimas tomadas particularmente a fim de poder, em certa medida, provar a própria existência delas, ainda que por um argumento negativo<sup>74</sup>. Neste sentido, ao afirmar que a presença de uma multidão daquelas inviabiliza a nossa apercepção, Leibniz quer dizer apenas que nossa atenção é difundida e que não nos é possível, num primeiro momento, distingui-las uma a uma. Porém, por um processo de análise poderíamos distinguir mais marcas e, assim, mais

<sup>72</sup> A homogeneidade das percepções ínfimas não parece significar que são, propriamente falando, sintetizadas a ponto de formarem uma só percepção, como se não tivesse partes; antes, significaria que produzem um único efeito, na aparência de um agregado, apesar desse mesmo ser composto por diversas percepções ínfimas. Deste modo a, falamos, por exemplo, de percepção do verde, que pode ser distinta segundo os critérios que estamos trabalhando aqui (apesar de não poder sê-lo, como vimos, de acordo com a definição presente no *Discurso*), mas que, ao mesmo tempo, é fruto da união das percepções do azul e do amarelo.

<sup>73</sup> Poder-se-ia perguntar por que não é uma diferença qualitativa aquilo que distingue os sons do canhão e do mar, afinal reconhecemos um e outro pelas suas características próprias. Entretanto, isso seria um procedimento de análise que mostraria as marcas de cada um desses. A diferença numérica afirma apenas que são duas percepções diferentes, que são relativas a duas procedências e a (infinitas) percepções ínfimas diferentes. Caso Leibniz afirmasse aqui, no que tange à relação entre distinção e apercepção, uma diferença qualitativa, teria também de afirmar que os animais deveriam ser dotados de razão, para que pudessem analisar as notas características das percepções e daí, tornando-as distintas, apercebê-las; o que não é o caso. Isto não significa, contudo, que para Leibniz não há diferença qualitativa; mas, apenas, que essa não é determinante para (uma certa concepção de) a distinção e, portanto, para a apercepção.

<sup>74</sup> Ao mostrar como não nos damos conta das percepções ínfimas, mas apenas de seus efeitos, Leibniz forneceria uma prova *a posteriori* das mesmas. Ver: p. 25.

percepções, ainda que não consigamos, em virtude do seu caráter infinito, levar até o fim essa separação e apercebermo-nos de cada percepção ínfima. Esse estudo, todavia, não impede a adoção do critério da quantidade como condição para a apercepção, note-se bem, não mais de cada percepção ínfima, mas do agregado formado por elas. Uma grande quantidade forma o que Leibniz chama de uma percepção notável, ou seja, distinta o suficiente para atrair nossa atenção. Dessa forma, com relação aos agregados, a noção de distinção, como podemos concluir a partir das interpretações de McRae e Brandom, tem um sentido diferente daquele que é utilizado em relação às percepções ínfimas tomadas isoladamente: enquanto a estas aplicava-se a ideia de separação e análise, àqueles se aplica a ideia de quantidade e, em certa medida, de síntese.

Apesar de termos conseguido extrair um critério para a distinção das percepções sensíveis, relativo à apercepção das mesmas, ainda é necessário abordarmos mais duas questões a ele associadas. Primeiramente, devemos investigar em que medida essa noção de distinção se assemelha, ou não, à de clareza, e qual, se houver, seria a função desta última para que haja uma percepção consciente. Em segundo lugar, é preciso dizer um pouco mais sobre a relação entre apercepção e distinção, tal como é proposta por Leibniz.

Quanto à clareza, deve ser dito de início que, na grande maioria das passagens em que Leibniz trata das percepções, ele não menciona essa característica. Isso ocorre de maneira tão manifesta que se poderia até mesmo questionar o uso do conceito de clareza aplicado à noção de percepção. Nesse sentido, Brandom é categórico em afirmar que a tese leibniziana de graus de percepção não deve ser confundida com a de graus de clareza da percepção, deixando implícito que a noção de clareza não se aplica fundamentalmente à teoria da percepção de Leibniz<sup>75</sup>, podendo ser, contudo, aplicada às idéias, e a estas somente.

*A common mistake among commentators on the doctrine of degrees of perception, which seems to stem historically from Russell's loose paraphrases in his classic work, is to talk instead about degrees of clarity of perception. Leibniz is,*

---

<sup>75</sup> Acreditamos que a ideia central de Brandom é a de que não é incompatível com o pensamento leibniziano dizer que uma percepção é clara. Essa afirmação, porém, não se encaixa no núcleo de sua teoria da percepção. Ou seja, a clareza não é um conceito fundamental para explicar a percepção, relativamente à ideia de percepção sensível, nem de apercepção, ou, muito menos, de expressão.

*uncharacteristically, careful not to do so himself. [...] There is good reason for his care on this point since the centerpiece of Leibniz's epistemology is a set of technical definitions of what it is in virtue of which an idea may be called clear, rather than obscure, and distinct, rather than confused. These definitions (intended to improve what Leibniz saw as uncritical Cartesian usage) were formulated in Leibniz's first mature work and endorsed by him until the end of his life, being either repeated or cited in every major work.*<sup>76</sup>

Ainda assim, poderíamos perguntar por que a clareza não pode ser aplicada às percepções. Segundo Leibniz, de acordo com a passagem supracitada do *Discurso*<sup>77</sup>, conhecemos “[...] claramente, sem de modo algum duvidar [...] porque há um *não sei quê* que nos satisfaz [...]”. Deste modo, podemos dizer que algo é claro quando é objeto imediato do pensamento, que preenche uma certa exigência de plausibilidade, a ponto de não engendrar nenhuma dúvida.

Entretanto, como mostramos acima, as percepções são representações (da multiplicidade na unidade), que são ditas distintas por um critério quantitativo. Nesse sentido, quanto mais a percepção de um agregado ou fenômeno expresse características deste, mais percepções ínfimas estarão envolvidas naquela e, assim, mais distintamente será notada. Ora, a noção de clareza remete a um critério qualitativo, e, portanto, incompatível com a estrutura da percepção segundo Leibniz, que tem seu fundamento na ideia de distinção por um critério quantitativo.

Poder-se-ia, contudo, objetar que Leibniz fala de “força” das percepções, pela qual elas atraem nossa atenção, o que indicaria um uso bastante importante da noção de intensidade pelo filósofo. Porém, essa noção de força parece estar ligada muito mais a um critério intensivo do que qualitativo, tal como a ideia de clareza exige. Deste modo, a aplicação do conceito de clareza aqui seria equivocada, ou, no mínimo, subordinada e decorrente do conceito de distinção.

Assim, o critério quantitativo é importante para que, segundo Leibniz, se conectem as noções de distinção e apercepção. Entretanto, aqui entra a segunda dificuldade de que devemos ainda tratar: como o aumento da distinção, pelo acréscimo de percepções ínfimas, pode levar uma certa percepção não consciente à consciência. Alison Simmons nota explicitamente o problema e faz uma primeira sugestão:

---

<sup>76</sup> BRANDOM, 1981, p. 453.

<sup>77</sup> Ver: p. 35.

*What is this distinctness that, if sufficiently great, raises perception to the level of sensation? Perhaps here is where consciousness comes in: perhaps 'distinctness' is just another word for 'consciousness', so that sensation is just conscious perception after all.*<sup>78</sup>

Essa interpretação, contudo, como a própria autora nota, além de ser reducionista, uma vez que identifica distinção e consciência<sup>79</sup>, é bem problemática. Simmons lista três argumentos contra essa tese. Primeiro, a noção de distinção parece ser mais ampla que a de consciência<sup>80</sup>. De fato, para Leibniz podemos ter percepções minimamente distintas das quais não nos apercebemos, e isso já seria suficiente para marcar uma diferença entre tais noções. Nesse sentido, parece que, para o filósofo, a apercepção ou consciência é, em certa medida, consequência da distinção das percepções, o que configuraria o segundo argumento contra aquela tese<sup>81</sup>. Ou seja, é porque temos percepções distintas que podemos, por um direcionamento de nossa atenção, apercebê-las. Assim, a relação entre as noções de distinção e consciência não parece ser a de identidade, mas, antes, envolveria a ideia de causalidade. O terceiro argumento que autora apresenta, contudo, envolve uma tese antecipada em relação à apercepção. De acordo com Simmons, enquanto a noção de distinção envolve graus, a de consciência não, pois seria um estado fruto de uma percepção de segunda ordem, o que diferenciaria tais noções dentro do pensamento leibniziano. Todavia, por ora deixaremos esse argumento de lado, pois dele trataremos, com toda a sua dificuldade inerente, mais adiante<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> SIMMONS, 2001, p. 52-53.

<sup>79</sup> Cf. SIMMONS, 2001, p. 52-53.

<sup>80</sup> “*First, Leibniz occasionally suggests that distinctness and consciousness can come apart. He speaks of an uneasiness that we ‘sense’ but ‘are not cognizant of’ (NE 2.21.36, A/RB 188). Even in a dreamless sleep, he further notes, there is some ‘faint sensing’ going on (NE Preface, A/RB 55; 1.1.11, A/RB 113; and 2.1.13, A/RB 115); insofar as there is sensing going on, there is distinct perception going on, and yet there seems to be no consciousness.*” (SIMMONS, 2001, p. 56). Este argumento, entretanto, envolve ainda outra dificuldade: Simmons parece não distinguir percepção (ou impressão, como às vezes usa) sensível e sensação, que seriam aquelas percepção sensíveis das quais nos apercebemos. Isto, como veremos a seguir, levará a autora a afirmar que a consciência envolve a potencialidade das percepções de serem notadas, o que configura um dos argumentos centrais da sua defesa da apercepção como algo que envolve uma percepção de segunda ordem.

<sup>81</sup> “*Leibniz strongly suggests that consciousness is a consequence of perceptual distinctness: the fact that a perception is distinct explains why it is noticed when it is. He says, for example, that we ‘notice only thoughts [that is, perceptions] that stand out most distinctly’ (NE 2.1.11, A/RB 113) and that, conversely, the indistinctness or confusion of a perception ‘puts awareness in suspense’ (NE Preface, A/RB 55). In other words, we notice the ones that are, antecedently, distinct and fail to notice ones that are, antecedently, indistinct. But if distinctness explains why a perception is conscious, then it cannot simply be the same thing as consciousness.*” (SIMMONS, 2001, p. 57).

<sup>82</sup> Cf. SIMMONS, 2001, p. 57. Ver capítulo 4.

Excluída a hipótese de que distinção e consciência são conceitos idênticos dentro da filosofia leibniziana, Simmons, então, sugere que os interpretemos da seguinte forma:

*If distinctness is not the same thing as consciousness, then what is it? My suggestion is a simple one: to say that a perception is distinct is to say that it is distinctive; that it stands out against the sea of perceptions co-present with it in the soul. That's why it gets noticed or captures a second-order perception.*<sup>83</sup>

Para Simmons, assim, uma percepção é distinta porque é “*distinctive*”, “distintiva”. Ou seja, de acordo com a autora, a distinção ocorre para Leibniz quando uma percepção se *destaca* no meio das demais. Ora, esta interpretação parece ser, em princípio, similar à de McRae: haveria uma relação direta entre o caráter distintivo ou distinto de uma percepção e a consciência da mesma. Contudo, a autora prossegue: é esse fator de destaque que pode atrair, ou não, uma percepção de segunda ordem, isto é, torná-la consciente. Assim,

*to say that sensations are distinct perceptions is therefore to say not that they are noticed, nor that they are noticing, but that they are noticeable or apt to be noticed. Of course, dispositions are not always actualized: one can have a sensation, a noticeable perception, without, for all that, actually noticing it. That gives Leibniz the room to say that there may be some faint sensing going even when we are in a deep and dreamless sleep; there may be some perceptions in the sleeping soul that are distinctive or noticeable, but that nonetheless fail to be noticed under the circumstances because the soul is asleep.*<sup>84</sup>

Algumas dificuldades devem ser analisadas aqui. Primeiro, Simmons afirma que uma percepção distinta é caracterizada por ser destacada das demais e, portanto, ser notável. Isto quer dizer, segundo a autora, que tal percepção é potencialmente notada. Entretanto, cabem duas perguntas: o que pode atualizar essa potência, e o que significa essa mesma potência, se Leibniz parece entender que todas as percepções são, em princípio, passíveis de distinção. Em segundo lugar, que significa esse caráter destacado das percepções ditas distintas, dado que a noção de distinção não envolve intrinsecamente, segundo a autora, a noção de apercepção?

---

<sup>83</sup> SIMMONS, 2001, p. 53.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 57-58.

Quanto à primeira, a própria autora a ela responde, a fim de evitar um círculo em sua análise<sup>85</sup>. De fato, a sua interpretação, analisada simplesmente como foi aqui exposta, levá-la-ia a afirmar que uma percepção é notada porque é notável, isto é, distinta. Entretanto, Simmons afirma que Leibniz busca explicar como uma percepção pode ser notada, sem que isso implique um círculo, a partir da ideia de que a apercepção depende de algumas condições, isto é, uma percepção de segunda ordem é atraída pelas de primeira ordem dependendo do número, tamanho e variedade destas<sup>86</sup>. Com isto, teríamos que as percepções seriam distinguidas em si mesmas, e depois, satisfeitas (ou não) algumas condições, seriam (ou não) apercebidas.

Contudo, é importante notar que Simmons se vale aqui dos critérios que Leibniz utiliza para discriminar quais percepções sensíveis são distintas, ou seja, são sensações, e quais não o são. De fato, a autora usa os argumentos da quantidade, da homogeneidade e do hábito para dizer por que uma percepção é notada, isto é, para explicar como as percepções de primeira ordem atraem as de segunda, ou como a potência de ser notada dum percepção é atualizada, e não para afirmar a sua distinção<sup>87</sup>. Assim, a interpretação de Simmons fica comprometida uma vez que explica como ocorreria a apercepção a partir dos critérios elencados por Leibniz para determinar uma percepção distinta, e, ao mesmo tempo, pressupõe uma diferença radical entre as noções de apercepção e de distinção.

Além disso, a autora defende que as “sensações” são notáveis e, portanto, potencialmente apercebidas; contudo, não explica em que sentido devemos compreender essa potência. Leibniz afirma que todas as percepções podem, em princípio, ser apercebidas, mas não todas ao mesmo tempo, e dependendo do grau de distinção envolvido em cada uma delas. A autora, entretanto, parece acrescentar uma marca própria às sensações, quando afirma que elas são

<sup>85</sup> Cf. SIMMONS, 2001, p. 58-61.

<sup>86</sup> “*One might object that to say that a perception is noticed because it is noticeable has the ring of dormitive virtue to it. The objection has force if nothing further is said about what grounds the noticeability of the perception. Leibniz, however, has a great deal to say about what grounds a perception’s noticeability (or lack thereof)-about what features of a perception make it noticeable (or not). In the following passage, he identifies size, number, and variability as among the relevant factors.*” (SIMMONS, 2001, p. 57).

<sup>87</sup> Tratamos desses argumentos ao mostrar a posição de Leibniz quanto às percepções ínfimas. Nessa ocasião esses argumentos serviram, principalmente, ao filósofo como modo de provar a existência de tais percepções, que nos passariam desapercibidas por sua falta de distinção. Ver: p.25-27.

potencialmente notadas por serem distintas. Suponhamos, contudo, que Leibniz se limite a tratar de apercepção/distinção com relação às percepções sensíveis. Ainda não é claro o que seria essa potencialidade. De acordo com Simmons, teríamos diversas percepções sensíveis (ou “sensações”, em seus termos) com diversos níveis de distinção, o que as tornaria notáveis. Porém, como distinção e apercepção são consideradas de maneira tal que uma não implica a outra, a tomada de consciência de uma percepção sensível se daria de forma extrínseca ao seu caráter “*distinctive*”. Assim, qualquer “sensação”, a qualquer momento, poderia ser apercebida, contanto que satisfizesse os requisitos acima mencionados, e o seu grau de distinção seria irrelevante para a apercepção, o que parece ser estranho à filosofia de Leibniz.

Por último, tampouco é claro o que Simmons realmente defende com a noção de “*distinctive*”. Dissemos acima que a definição exposta pela autora lembra-nos daquela defendida por McRae: o caráter destacado de uma percepção em relação às demais. Todavia, como já deve ter ficado claro, há uma diferença essencial entre as posições desses dois comentadores. Enquanto McRae defende uma certa relação direta entre a noção de distinção e a de apercepção, Simmons separa-as. Nesse sentido, quando a autora fala do destaque de uma percepção em relação às demais, desde que esse destaque não envolva a tomada de consciência, não fica claro em que sentido uma percepção pode ser “*distinctive*”. Poder-se-ia, contudo, pensar numa solução parecida com a de Brandom, ou seja, o destaque seria fruto da quantidade de percepções ínfimas envolvidas na percepção de um agregado. Entretanto, a autora não aceita tal tese, e mais, toma o critério da quantidade como um elemento necessário não para a distinção de uma percepção, mas para a sua apercepção; ou seja, o que poderia explicar essa característica própria das percepções é utilizado pela autora para explicar a tomada de consciência dessas. Deste modo, nada mais há que possa justificar a afirmação de que as percepções sensíveis são “*distinctive*” e, portanto, tal noção parece ser esvaziada de sentido, o que põe em xeque a análise do conceito de distinção proposta por Simmons.

Entretanto, a questão apresentada pela autora permanece, ou seja, devemos ainda tentar explicar a relação entre a apercepção e a distinção. Nesse sentido, a melhor explicação parece ser a de tomar distinção e consciência como características das percepções, e que são diretamente proporcionais, tal como

McRae e Brandom parecem propor: quanto mais distinta uma percepção for, mais notável será. Aqui entram em jogo duas outras noções, a de quantidade (de percepções ínfimas), da qual já tratamos suficientemente, e a de atenção. Para o filósofo, parece haver dois âmbitos ou pontos de vista no tratamento da percepção: um que a toma como, propriamente, uma relação externa, representacional; e outra que a toma como a atividade própria da mônada, e, portanto, dentro de uma perspectiva “interna”<sup>88</sup>. É claro que essa diferença não é essencial, como se fossem duas coisas absolutamente distintas. Contudo, a linguagem da qual se vale Leibniz parece sugerir atribuições diferentes, de acordo com o ponto de vista adotado. Deste modo, a noção de distinção, por um lado, parece ser atribuída às percepções enquanto promove a melhor representação de uma multiplicidade externa à mônada. Por outro lado, a noção de consciência parece remeter às percepções enquanto nossa atenção é atraída pela distinção das mesmas, ou seja, parece ser relativa a um âmbito mais “interno”<sup>89</sup>. Com isso, temos que a percepção e distinção, para Leibniz, não são conceitos idênticos, mas dizem respeito a perspectivas distintas da análise da percepção. Assim, enquanto a percepção refere-se primordialmente a um estado interno à mônada, a distinção reflete a característica relacional da percepção, isto é, a representação ou relação de expressão nesta envolvida.

## 2.2

### O Conceito de Apercepção

Antes de avaliarmos o sentido do conceito de apercepção, isto é, se diz, ou não, respeito a uma percepção de segunda ordem, é necessário fazermos uma ressalva terminológica. O ponto central é relativo aos usos dos termos

---

<sup>88</sup> Não podemos deixar de notar que esses termos que utilizamos, “interno” e “externo”, são apenas modos simplificados de exprimir nuances do pensamento leibniziano. De fato, não há propriamente falando essa distinção para Leibniz: toda representação e tudo o mais que diz respeito aos estados mentais são sempre frutos da mônada tomada em si mesma, isto é, de sua atividade própria. Nesse sentido, apenas utilizamos o termo “interno” quando consideramos a mônada abstraindo a relação de expressão e tomando apenas a noção de estados mentais; e, ao contrário, com termo “externo” consideramos, principalmente, a relação de expressão e de representação, desconsiderando os estados mentais, como os focos do conceito de percepção.

<sup>89</sup> Cf. NE, II, 9, p. 84.

“apercepção”, “consciência” e “reflexão”<sup>90</sup> por Leibniz. Em muitos momentos ele os usa de forma intercambiável, a ponto de tornar possível uma interpretação que os considere equivalentes. Esta é, de fato, a posição de McRae, que defende que esses termos dizem respeito à mesma coisa. Nas palavras do autor:

*This wearisome checking of texts results in only one conclusion: the terms apperception, consciousness, and reflective knowledge, are, in all instances of their use, equivalent; all three have as their objects both the I and its passing states or perceptions.*<sup>91</sup>

A equivalência entre os termos “apercepção” e “consciência” não gera grandes problemas, uma vez que Leibniz recorrentemente os utiliza como sinônimos; isso é indiscutível para a grande maioria dos comentadores<sup>92</sup>. Entretanto, a identificação do conceito de reflexão com os outros dois não somente é um pomo de discórdia, como também parece engendrar dificuldades incontornáveis dentro do pensamento leibniziano. McRae, todavia, tem plena consciência do problema, como podemos ver na seguinte passagem:

*This noticing is apperception or consciousness, and it is often stated by Leibniz to be what distinguishes minds from animal souls. We are therefore confronted with a **contradiction**. On the one hand what distinguishes animals from lower forms of life is sensation or feeling, but on the other hand apperception is a necessary condition of sensation, and apperception distinguishes human beings from animals.*<sup>93</sup>

A contradição, portanto, que se tem, ao admitir que reflexão e consciência são o mesmo, é relativa à posse dessas mesmas faculdades. De acordo com Leibniz, as almas, presentes nos animais, possuem sensação e é isso que as distingue das puras enteléquias. Contudo, a sensação envolve, como vimos, a consciência; antes, é definida a partir desta: sensação é uma percepção sensível apercebida. Porém, se para aperceber fosse necessária a reflexão, ou seja, se a apercepção somente é possível num ser animado qualquer dotado de razão, então

---

<sup>90</sup> Nosso objetivo com tal ressalva acerca dos termos utilizados por Leibniz não é o de apresentar uma solução definitiva para os problemas decorrentes da identificação de um ou mais desses termos, principalmente no que tange à questão da visão do filósofo acerca dos animais. Apresentaremos apenas algumas interpretações e algumas das dificuldades que estas encerram, buscando mostrar que a tese do HOT não pode ser *diretamente* admitida, sob a pressuposição de que apercepção e reflexão são o mesmo, uma vez que tal assimilação é, ela própria, problemática, senão incompatível com o pensamento de Leibniz.

<sup>91</sup> McRAE, 1976, p. 33.

<sup>92</sup> Exceto para Gennaro, como veremos a seguir.

<sup>93</sup> McRAE, 1976, p. 30. Grifo nosso.

os animais não sentiriam, pois não são espíritos, isto é, seres racionais. Mas, os animais são capazes de apercepção, apesar de não poderem refletir; portanto, se os animais apercebem sem reflexão, o conceito de apercepção não pode se identificar com o de reflexão e, destarte, a tese que os identifica parece inane.

Todavia, a posição de McRae deve ser mais bem analisada, quando mais não seja porque o autor propõe uma solução a tal problema. Para McRae, o conceito de apercepção de Leibniz não envolveria a mera tomada de consciência das nossas percepções. Segundo o autor, para o filósofo a apercepção implica também a consciência do Eu, isto é, toda consciência duma percepção envolve também a consciência de que “sou Eu” quem a percebe<sup>94</sup>. Deste modo, de acordo com McRae, se tenho a sensação da dor, também tenho, conjuntamente, a consciência de que sou Eu quem sente a dor<sup>95</sup>. Nas palavras do autor:

*[...] Leibniz's position is that when the perception is sufficiently distinct I become aware that I am perceiving (expressing) the object – the perception itself not being a form of awareness, but only an expression of the object. Thus whenever consciousness or apperception supervenes upon perception, the ego is inseparably involved in what are directly aware of.*<sup>96</sup>

Por considerar que a noção de apercepção envolve necessariamente a do Eu, McRae afirma, como podemos ver na passagem supracitada, que a apercepção é o elemento que distingue para Leibniz as almas dos animais e os Espíritos. Contudo, como foi dito, isto gera um problema para o pensamento leibniziano. Porém, poder-se-ia pensar, de acordo com o autor, que Leibniz distinguiria dois tipos de apercepção: um que engloba a consideração do Eu, própria dos seres racionais, e outra, própria dos animais, que a excluiria, e, assim, seria apenas a consciência das percepções. O fundamento de tal hipótese estaria em considerar a autoconsciência como um elemento desnecessário à sensação, tornando possível

<sup>94</sup> “Moreover, consciousness of the I is to be conscious at the same time of its thoughts or perceptions and reciprocally to be conscious of its perceptions is to be conscious of the I. To be aware of pain is to be aware that I am in pain.” (McRAE, 1976, p. 33).

<sup>95</sup> Esta interpretação é compartilhada por Russell: “This brings us to a very important advance which Leibniz made in Psychology. Locke thought there could be nothing in the mind of which the mind was not conscious. Leibniz pointed out the absolute necessity of unconscious mental states. He distinguished between perception, which consists merely in being conscious of something, and apperception, which consists in **self-consciousness**, i.e., in being aware of perception [G. v. 46 (N. E. 47; L. 370); G. vi. 600 (D. 211; L. 411)]. An unconscious perception is a state of consciousness, but is unconscious in the sense that we are not aware of it, though in it we are aware of something else.” (RUSSELL, 1949, §96, p. 184. Grifo nosso).

<sup>96</sup> McRAE, 1976, p. 26.

pensar num tipo especial de apercepção pertencente aos animais. Todavia, prossegue McRae, isso não parece plausível, uma vez que a apercepção para Leibniz diria respeito a um único ato, de modo que a consciência da percepção e a do Eu se dão sempre conjuntamente, compondo uma mesma coisa. Assim:

*A solution which suggests itself is that Leibniz grants animals apperception or consciousness of perceptions but not of the self, in other words that he does not consider that sensation necessarily involves self-consciousness, and further that, perhaps, he believed that animals are incapable of reasoning and knowledge of the eternal truths only because their apperception does not include the I. The difficulty with this is that Leibniz never states that such a separation of apperception of perceptions from apperception of the I is possible, and he never once attributes consciousness of the I and its thoughts is, as we have seen, of 'one fact' for Leibniz.<sup>97</sup>*

Outras duas hipóteses são levantadas por McRae. Primeira, poder-se-ia considerar que os animais também têm autoconsciência, ainda que sem reflexão. Entretanto, esta, que parece a solução mais fácil, é incompatível com o pensamento leibniziano. De acordo com o autor, é de extrema importância para Leibniz a atribuição da autoconsciência apenas aos seres racionais, pois é por obra desta que atingiríamos o estatuto de pessoa, e, assim, os valores morais<sup>98</sup>.

A segunda hipótese é considerar tipos diferentes de sensação, uma, própria dos seres racionais, que implicaria a autoconsciência, e outra, própria dos animais, que não a implicaria. Contudo, não é claro que Leibniz tenha feito tal distinção. McRae defende que há passagens que atestam mesmo o contrário, isto é, que os animais sentem da mesma forma que os seres racionais<sup>99</sup>, o que torna essa solução

<sup>97</sup> McRAE, 1976, p. 33.

<sup>98</sup> Como podemos ver, a partir desta carta a Foucher, de setembro de 1695: “*Je le fais parce qu'on ne trouve pas que les Bestes fassent des reflexions qui constituent la raison, et donnant la connoissance des verités necessaires ou des sciences, rendent l'âme capable de personnalité. Les bestes distinguent le bien et le mal, ayant de la perception, mais elles ne sont point capables du bien et du mal moral, qui supposent la raison et la conscience.*” (G IV, p. 492).

<sup>99</sup> O autor cita, como exemplo: “*Le principe est bon, mais je ne crois pas qu'on en puisse inférer que les bêtes n'ont point de sentiment, parce que je crois qu'à proprement parler, la perception ne suffit pas pour causer la misère, si elle n'est accompagnée de réflexion. Il en est de même de la félicité. Sans la réflexion, il n'y en a point: 'O fortunatos nimium, sua si bona norint...' L'on ne saurait douter raisonnablement qu'il n'y ait de la douleur dans les animaux; mais il paraît que leurs plaisirs et leurs douleurs ne sont pas aussi vifs que dans l'homme: car ne faisant point de réflexion, ils ne sont point susceptibles, ni du chagrin qui accompagne la douleur, ni de la joie qui accompagne le plaisir. Les hommes sont quelquefois dans un état qui les approche des bêtes, et où ils agissent presque par le seul instinct, et par les seules impressions des expériences sensuelles: et dans cet état, leurs plaisirs et leurs douleurs sont fort minces.*” (Theo., §250, p. 266-267).

um tanto problemática<sup>100</sup>. Porém, o autor afirma que esta é a melhor resposta ao problema, apesar de insatisfatória.

*Leibniz cannot grant consciousness to animals, for it is an essential feature of his theory of mind that consciousness gives rise to reason and personality. The only way out of this impasse is to adopt the wholly unsatisfactory thesis that sensation in animals is something different from that in rational beings [...].*<sup>101</sup>

Deste modo, a interpretação de McRae assenta em duas ideias centrais: primeira, a de que reflexão e consciência são termos sinônimos, uma vez que a apercepção implica necessariamente a autoconsciência; segunda, a de que a consciência, sendo a marca da racionalidade e da moralidade, é o que distingue efetivamente os animais dos seres racionais.

Quanto à segunda ideia, porém, ela parece ser estranha à filosofia de Leibniz, já que, como vimos, o filósofo é bastante claro ao afirmar que almas e espíritos se diferenciam por obra da faculdade da razão presente nos segundos e ausente nos primeiros.

Quanto à primeira tese, McRae parte da ideia de que, uma vez que a percepção é a “expressão da multiplicidade na unidade”, a apercepção envolveria necessariamente a consciência de tal unidade, isto é, do Eu que expressa ou percebe o múltiplo. O ponto do autor é, assim, que devemos entender o termo “unidade” nessa frase como um elemento essencial da percepção. Perceber, portanto, englobaria tanto a representação do múltiplo externo quanto da própria unidade ou do sujeito que percebe. Assim, quando nos apercebemos, tomamos consciência desses dois elementos, um externo e outro interno, por assim dizer. McRae tenta basear sua interpretação nas seguintes passagens dos *Novos Ensaios*<sup>102</sup>:

Acrescento que a apercepção imediata da nossa existência e dos nossos pensamentos nos fornece as primeiras verdades *a posteriori*, ou de fato, isto é, as primeiras experiências, como as proposições idênticas contêm as primeiras verdades *a priori*, ou de razão, isto é, as primeiras luzes. Umhas e outras são incapazes de ser demonstradas e podem ser denominadas *imediatas*: aquelas,

<sup>100</sup> “We are thus left with an unresolved inconsistency in Leibniz’s account of sensation, so far as sensation is attributable both to men and to animals.” (McRAE, 1976, p. 34).

<sup>101</sup> McRAE, 1976, p. 33.

<sup>102</sup> “Leibniz calls this immediate knowledge of my thinking this or that ‘apperception’ (NE, 4,9,2), ‘immediate internal experiences of an immediacy of feeling’ (NE, 4,2,1), ‘immediate perceptions or, so to speak, consciousnesses (conscientiae)’ (G IV, 357).” (McRAE, 1976, p. 25).

porque existe imediação entre o entendimento e o seu objeto, estas porque existe imediação entre o sujeito e o predicado.<sup>103</sup>

No que concerne às *verdades primitivas de fato*, são as experiências imediatas internas de uma *imediação de sentimento*. É aqui que tem lugar a primeira verdade dos Cartesianos ou de Santo Agostinho: *Penso, logo sou*, isto é: *Sou uma coisa que pensa*. [...] Pois não somente para mim é **claro** imediatamente que *eu penso*, mas é igualmente claro que *tenho pensamentos diferentes*, que ora *penso em A*, e ora *penso em B*, etc. Assim, o princípio cartesiano é bom, mas não é o único de sua espécie.<sup>104</sup>

Antes de tudo, não nos parece clara a justificativa da escolha dessas passagens por McRae para a defesa de sua interpretação. Primeiro, porque, no livro IV dos *Novos Ensaio*s, como fica patente pelas citações acima, Leibniz trata do *conhecimento* stricto sensu, e não da percepção. Ou seja, o foco da discussão não é uma certa filosofia da mente que tenta explicar os atos mais básicos das almas e dos espíritos, que são a percepção e a apercepção, mas, antes, trata de atos mais sofisticados, praticados apenas pelos espíritos, que dependem da razão e da reflexão. Destarte, para conferir algum sentido a tal seleção, deveríamos entender que McRae não distingue percepção, pensamento e ideia, o que é complicado, senão contraditório, em relação ao pensamento de Leibniz. Isso fica mais nítido se notarmos que o filósofo usa categorias diferentes para um e outro: aqui, nestas passagens, Leibniz aplica o conceito de clareza para os pensamentos, enquanto que para as percepções, como vimos, prioriza o uso do conceito de distinção<sup>105</sup>.

Além desse fator de complicação relativo ao embasamento textual, a interpretação de McRae pode ser criticada pelas suas afirmações acerca da ideia de unidade envolvida na percepção. Quando Leibniz afirma que a percepção é a “expressão da multiplicidade na unidade”, parece querer dizer que as mônadas têm esse caráter especial de se relacionar, espelhando o universo, isto é, de serem compostas de uma multiplicidade de coisas, sem que, com isso, deixem de ser unidades, ou seja, de ser simples. Assim, a representação das outras mônadas ocorre, vale dizer, é uma *atividade* da mônada, mas isso não a torna composta. Contudo, Leibniz não parece significar, com isso, que essa unidade pertence à

<sup>103</sup> NE, IV, 9, p. 294. Grifo nosso.

<sup>104</sup> NE, IV, 2, p. 352. Grifo nosso.

<sup>105</sup> Ver: p. 42.

percepção, enquanto expressão<sup>106</sup>; ao contrário, é a percepção que pertence à unidade. Em outros termos, o filósofo afirma apenas que uma multiplicidade é representada (percebida), e tal representação se dá *numa* unidade, isto é, a mônada é o sujeito, o agente, de uma relação, mas ela mesma não entra como elemento representado.

Deste modo, a tese inicial do autor, a partir da qual defende a identidade entre reflexão e consciência, de que a apercepção envolve implica necessariamente a autoconsciência, parece estar cercada de dificuldades. Pelo contrário, uma interpretação que não tome a autoconsciência como requisito necessário da apercepção parece engendrar menos problemas e, portanto, ser mais adequada. De fato, se a apercepção não implica a consciência do Eu, tampouco parece exigir um ato da razão, isto é, a reflexão. Com isto, a separação de tais conceitos, a saber, o de apercepção e o de reflexão, evitaria o problema de atribuir sensação e apercepção aos animais. Assim, parece haver mais motivos para não identificar os mesmos do que para identificá-los<sup>107</sup>.

Numa tentativa de resolver tamanho dilema, Mark Kulstad, em seu livro *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, defende uma tese semelhante à de McRae, buscando, entretanto, uma outra solução<sup>108</sup>. Kulstad afirma que há dois sentidos diferentes para o conceito de reflexão: um que seria a reflexão focada (*focused reflection*) e outro que seria a simples reflexão (*simple or mere reflection*). A reflexão focada seria aquela pela qual focamos nossa atenção nas nossas percepções, ideias e pensamentos; também seria aquela exigida pela autoconsciência. A simples reflexão, ao contrário, voltaria nossa atenção para os

<sup>106</sup> McRae parece entender que nessa frase de Leibniz o termo “expressão” se aplica ao conjunto “multiplicidade na unidade”; ou seja, a percepção envolveria o elemento múltiplo e o elemento uno, que representa a ideia do Eu. Enquanto a nós parece que Leibniz quer dizer que a “expressão” é do múltiplo, e ocorre na unidade, no Eu.

<sup>107</sup> E tal separação pode ainda ser vista no texto leibniziano: “Com efeito, toda atenção exige memória, e muitas vezes acontece, quando não cuidamos de prestar atenção a algumas das nossas percepções presentes, que as deixemos passar sem reflexão e *até sem notá-las*; todavia, se alguém nos adverte imediatamente depois, e nos chama a atenção, por exemplo, para algum ruído que houve, lembramo-nos dele e nos damos conta de tê-lo percebido, de alguma forma.” (NE, Prefácio, p. 12. Grifo nosso.)

<sup>108</sup> “[...] *in talking about apperception, was merely putting into other words what he elsewhere expressed in terms of sensation: a perception which becomes, for whatever reason, distinct enough to arouse a second-level mental activity, becomes thereby a sensation, or, if you like, apperceived. Whether this activity is called memory, apperception, consciousness, or reflection, is perhaps not so important, for in the end all refer to the mind’s second-level or reflective awareness of its own perceptions.*” (KULSTAD, 1991, p. 39).

objetos externos ou imagens sensíveis; e, portanto, também estaria diretamente ligada à consciência. Nas palavras do autor:

*Without claiming to be exhaustive, we can describe the distinction between the two types of reflection in the following way. Both involve second-level perception, but only one involves a focusing of the mind's attention on what may properly be said to be in us, that is, the self and its operations. One can be conscious without focusing one's attention in this way, hence, without reflecting in this way. I shall call such reflection focused reflection. Any reflection which is not of this type, that is, which does not involve a focusing of the mind's attention on what may properly be said to be in us, I shall call simple or mere reflection. Such reflection pretty clearly also involves attention, but attention directed towards other objects, most typically external objects or (in some passages) sense images, the latter being different from the soul's operations about such images. Mere reflection is closely connected to consciousness, so closely in fact that it seems safe to say that at least human consciousness is always accompanied either by acts of such reflection or, more rarely, by acts of focused reflection. It is focused reflection which is most closely connected with Leibniz's theory of innate ideas, necessary truths and reasoning.<sup>109</sup>*

A partir dessa diferença, Kulstad resolveria o problema relativo aos animais, defendendo que apenas um tipo de reflexão cabe a estes, a saber, a simples reflexão<sup>110</sup>. De fato, o principal problema, dentro da filosofia leibniziana, engendrado pela identificação dos conceitos de reflexão e consciência é a admissão de autoconsciência, e o envoltório moral que esta carrega, se estende aos animais. Excluída essa capacidade das almas, o problema se desfaz, ainda que se tenha de admitir algum grau de racionalidade nestas, o que não é de todo contrário ao pensamento de Leibniz, como podemos ver pela passagem abaixo:

Nós nos apercebemos de muitas coisas em nós e fora de nós que não entendemos, e nós as entendemos quando temos delas ideias distintas, com o poder de refletir e de concluir delas verdades necessárias. Eis por que os animais não possuem *entendimento*, ao menos nesse sentido, se bem que tenham a faculdade de *aperceber-se* das impressões mais notáveis e mais distinguidas, assim como o javali percebe uma pessoa que grita para ele e vai direto em direção à pessoa, da qual só tinha tido antes uma percepção simples, mas confusa, como de todos os outros objetos que recaíam sob os seus olhos, e cujos raios atingiam a sua pupila. Na minha opinião, o entendimento corresponde, portanto, àquilo que entre os latinos se chama *intellectus*, sendo que o exercício desta faculdade se chama de *intelecção*, a qual constitui uma percepção distinta associada à faculdade de refletir, que não se encontra nos animais. Toda percepção associada a esta

<sup>109</sup> KULSTAD, 1991, p. 24.

<sup>110</sup> “[...] *beasts cannot apperceive in the important sense which involves second-level perceptions, that is, perceptions which are apperceived, that is reflection on perceptions. My response, to put it more clearly in the light of the distinction just given, is that what is denied beasts in the boar passage is the power of performing focused reflections.*” (KULSTAD, 1991, p. 25).

faculdade é um pensamento, que não reconheço nos animais, como não lhes reconheço o entendimento, de maneira que podemos dizer que a intelecção se verifica quando o pensamento é distinto.<sup>111</sup>

A atribuição de certa racionalidade aos animais, contudo, não é uma tese explícita, o que a tornaria fácil alvo de objeções. Além disso, essa tese acarreta a dificuldade de discriminar que faculdade ou que grau de racionalidade seria esse capaz de tornar as percepções conscientes, porém sem se confundir com aquela racionalidade própria aos espíritos. Uma vez que ambas pressupõem algum grau de atenção, caberia, assim, diferenciar o grau de atenção próprio a cada uma. Contudo, isto parece ser um tanto complicado, e, além disso, estranho em relação ao pensamento de Leibniz, pois o filósofo não fala em graus de atenção, mas apenas de distinção.

Outro autor que defende uma tese (explicitamente) similar a de Kulstad é Rocco Gennaro. Para este autor, contudo, mais distinções devem ser feitas, além das propostas por Kulstad. Em primeiro lugar, segundo Gennaro, os termos “reflexão”, “consciência” e “apercepção” não são sinônimos, apesar de extremamente relacionados. A apercepção, de acordo com ele, é um pensamento de segunda ordem que torna as percepções de primeira ordem conscientes<sup>112</sup>, e implica, de um modo geral, a autoconsciência<sup>113</sup>. Este pensamento é, assim, chamado por Gennaro de *higher-order thought*. De acordo com o autor, a fim de que se evite um regresso ao infinito, esse mesmo pensamento não pode ser sempre consciente de si mesmo. Contudo, isto não impediria de tomar a apercepção, nos casos em que esse pensamento não seja consciente, como um tipo de reflexão: bastaria aceitar um tipo de apercepção que não envolva pensamentos conscientes. Em suas palavras:

<sup>111</sup> NE, II, 21, p. 124. Grifo nosso. Note-se que há intelecção quando há um *pensamento* distinto, e não uma percepção distinta.

<sup>112</sup> “The implication is that the perception is there nonconsciously and the apperception of it makes it conscious. This sounds like the HOT theory: a higher-order ‘apperception’ of the lower-order perception makes it conscious; otherwise, it would remain a nonconscious mental state. Of course, nonconscious mental states can still play a role in the production of behavior: ‘It would not be adding much. . . if I said that it is these minute perceptions which determine our behavior in many situations without our thinking of them. . .’ (RB pp. 55-56). But, again, it is the ‘thinking of them’ that makes them conscious.” (GENNARO, 1999, p. 355). A tese do HOT será explorada no próximo capítulo.

<sup>113</sup> “Moreover, Leibniz uses ‘apperception’ in the way that I have described ‘self-consciousness’ or ‘self-perception’ generally.” (GENNARO, 1999, p. 359).

*Presumably, the first part of this (“It is impossible that we reflect explicitly upon all of our thoughts”) should be taken to mean that what makes our mental states conscious cannot always be higher-order conscious thoughts, and so instead must sometimes be higher-order nonconscious thoughts or, we might say, **unconscious apperceptions**. Otherwise there would be an infinite regress, and we would never “be able to move on to a new thought.” However, it can be the case that we always reflect implicitly (i.e., nonconsciously) on our thoughts or perceptions.<sup>114</sup>*

Destarte, para o autor, tem-se um primeiro tipo de apercepção, no qual está envolvida a noção de apercepção inconsciente. Contudo, o autor entende que há, não apenas dois como defende Kulstad, mas três tipos de apercepção<sup>115</sup>. O primeiro, assim, seria esse que está implicado em uma apercepção inconsciente. O segundo estaria ligado à introspecção momentânea ligada à memória e à consciência de sentimentos internos. Já o terceiro tipo seria uma introspecção deliberada, que implicaria, de fato, o uso da razão e seria aquele a que Leibniz propriamente se refere a respeito da reflexão. Deste modo:

*[...] reflection (which involves the use of reason) is best understood as the “deliberate introspection” discussed in the first section. Recalling the other two levels of self-consciousness, we can thus label our three forms of self-consciousness as follows:*

*Nonconscious meta-psychological thoughts = apperception<sub>1</sub>*

<sup>114</sup> GENNARO, 1999, p. 356. Grifo nosso. O autor faz referência à seguinte passagem dos *Novos Ensaios*: “[...] não é possível que *reflitamos sempre expressamente* sobre todos os nossos pensamentos; do contrário, o espírito refletiria sobre cada reflexão ao infinito, sem jamais poder passar a um novo pensamento. Por exemplo, ao perceber algum sentimento presente, eu deveria pensar que estou pensando nele, e pensar ainda que penso que estou pensando nele, e assim até o infinito. Ora, é necessário que eu cesse de refletir sobre todas essas reflexões, e que haja, finalmente, algum pensamento que deixemos passar sem pensar nele; do contrário, permaneceríamos sempre fixos na mesma coisa.” (NE, II,1, p.68-69. Grifo nosso.) É a partir desta passagem que o autor argumenta acerca da não identificação entre consciência e apercepção. Contudo, tal conclusão parece-nos estranha porque Leibniz trata explicitamente aqui da reflexão (e de como não podemos refletir *sempre* acerca de *todos* os nossos pensamentos) e não dos outros dois conceitos. Ainda assim, a afirmação de que apercepção e consciência não são idênticas, a partir dessa passagem somente, parece possível, uma vez que, segundo Gennaro, a reflexão é identificada com um tipo de apercepção mais sofisticado, que seria um pensamento de segunda ordem consciente. O autor parece, portanto, já partir da identidade entre reflexão e um tipo específico de apercepção (da qual trataremos adiante), para daí concluir que deve haver outros dois tipos de apercepção, sendo um inconsciente, a fim de que se evite a identidade daqueles dois também com a consciência, e, portanto, que se evite também o regresso. Todavia, a própria objeção pelo regresso, tal como o autor trata da questão e sobre a qual o argumento é construído, só parece ser uma objeção real sob a pressuposição de outra tese, a saber, a de que a apercepção é um pensamento de segunda ordem. Gennaro é explícito quanto a isso: “*As I mentioned earlier, the HOT theorist must avoid definitional circularity and an infinite regress by explaining that the HOT need not itself be conscious when one has a first-order conscious state. Otherwise, we would be answering our basic question by appealing to consciousness, which is circular. Moreover, we would have an infinite regress because for every conscious state there would have to be a higher-order conscious state and so on ad infinitum.*” (GENNARO, 1999, p. 355).

<sup>115</sup> Gennaro aborda explicitamente a interpretação de Kulstad, traçando críticas e comentários. Cf. *Ibid.*, p. 359, e p. 361-366.

*Momentary focused introspection = apperception<sub>2</sub>*  
*Deliberate introspection = apperception<sub>3</sub> = reflection.*<sup>116</sup>

Assim, para Gennaro, apesar dele não ser explícito quanto a isto, é o objeto da apercepção, ou seja, o objeto de um pensamento de segunda ordem, que determinaria o tipo deste pensamento. Assim, a apercepção tipo 1 seria voltada para as percepções “externas”, a do tipo 2, para a memória e sentimentos internos, e a do tipo 3, para as ideias (internas também). Por causa disso, somente as do tipo 2 e 3, que são voltadas, dentro deste contexto, para “o que está em nós”, ou seja, para o próprio sujeito que apercebe, implicariam a autoconsciência, ainda que de modos diferentes, enquanto a do tipo 1, não.

Para Gennaro, portanto, a apercepção, apesar de pressupor, em alguma medida, a autoconsciência, não deve ser identificada com a consciência, já que isto poderia levar a um regresso ao infinito. Além disso, tampouco pode ser equivalente à reflexão, uma vez que esta diz respeito apenas a um tipo, o terceiro, de apercepção. Destarte, segundo o autor, os termos “apercepção”, “consciência” e “reflexão” são, para Leibniz, todos distintos, apesar de suas interconexões.

Posto isto, Gennaro discute a questão dos animais. Para o autor, a partir das distinções feitas a respeito do conceito de apercepção, pode-se evitar o problema de atribuir racionalidade aos animais. De fato, apenas a apercepção do primeiro tipo, isto é, um pensamento de segunda ordem e não consciente, direcionado a uma percepção de primeira ordem, seria necessário para haver uma percepção consciente e, portanto, sensação. A reflexão, contudo, seria relativa ao terceiro tipo de apercepção, do qual os animais seriam desprovidos. Deste modo, ao separar os conceitos de apercepção e reflexão, a interpretação de Gennaro tem o mérito de não engendrar para o pensamento leibniziano a dificuldade de atribuir a faculdade da razão aos animais.

---

<sup>116</sup> GENNARO, 1999, p. 359. Ver também sobre a diferença entre o segundo e o terceiro tipos de apercepção: “*It is also helpful to distinguish between momentary focused introspection, which involves only a brief conscious HOT, and deliberate introspection, which involves the use of reason and a more sustained inner-directed conscious thinking over time. Sometimes we consciously think to ourselves in a deliberate manner, for example, in doing philosophy or in planning a vacation. [...] Although not all deliberate activity involves introspection, clearly some does involve sustained conscious thinking directed at one’s inner states. But there is also a more modest type of introspection. One might consciously think about a mental state without deliberating in any way, for example, momentarily think about a memory or briefly consciously focus on a pain or emotion. In these cases, one is not engaged in deliberation or reasoning.*” (GENNARO, 1999, p. 354).

Se Gennaro resolve, de fato, este problema, a sua interpretação, entretanto, gera outra dificuldade. Os animais, como vimos, são almas, que para Leibniz, além de aperceberem algumas de suas percepções, possuem também memória. Com isto, até por uma questão de coerência, Gennaro também atribui o segundo tipo de apercepção aos animais, sustentando que eles podem ter alguma autoconsciência, que não envolveria capacidades sofisticadas de reflexão<sup>117</sup>.

Assim, Gennaro argumenta baseando-se em três pontos: (a) a memória dá uma certa capacidade de autoconsciência aos animais; (b) toda criatura pode se diferenciar das demais; e (c) por serem conscientes de sentimentos internos (*conscious pains and feelings*), os animais poderiam, ainda que momentaneamente, ter a consciência de são eles que estão sentindo (*conscious second-order thoughts*), e, portanto, seriam autoconscientes.

Os argumentos (a), (b) e (c) parecem ser, de fato, uma boa explicação para que se possa conceder alguma autoconsciência aos animais. Contudo, apesar de Leibniz, de fato, atribuir memória aos animais, não parece querer dizer, ou ao menos não é explícito quanto a isso, que, com a memória, eles possuem também autoconsciência. Ao contrário, afirma que para tanto é necessária a reflexão, a única faculdade que possibilitaria pensar na ideia do Eu, o que excluiria a autoconsciência como uma capacidade dos animais. Podemos ver isso claramente na seguinte passagem<sup>118</sup>:

É ainda pelo conhecimento das verdades necessárias e pelas suas abstrações que nos elevamos aos *atos de reflexão*, que nos fazem pensar no que se chama *Eu* e considerar isto ou aquilo que está em nós. E assim é que, pensando em nós, pensamos no Ser, na Substância, no simples e no composto, no imaterial e até mesmo em Deus, concebendo como sem limites nele aquilo que em nós é limitado. Estes atos de reflexão dão-nos os objetos principais de nossos raciocínios.<sup>119</sup>

Além disso, a interpretação de Gennaro pode estar comprometida desde o princípio, com a aceitação, não discutida pelo autor, de que a apercepção, em geral, nada mais é que um pensamento de segunda-ordem dirigido a um pensamento de primeira, tornando este consciente<sup>120</sup>. De fato, a própria distinção e separação dos termos “apercepção”, “reflexão” e, sobretudo, “consciência”,

<sup>117</sup> Cf. GENNARO, 1999, p. 363-364.

<sup>118</sup> Gennaro considera essa e outras passagens; contudo, não as acha determinantes para que afirme que a reflexão, *stricto sensu*, seja necessária para a autoconsciência. Cf. *Ibid.*, p. 363.

<sup>119</sup> M, § 30.

<sup>120</sup> De fato, todos os três tipos de apercepção parecem comungar essa característica.

traçada pelo comentador, se funda nessa premissa. Contudo, ela não poderia ser assumida sem crítica, uma vez que parece envolver outro grave problema, a saber, o problema leibniziano da consciência.

Assumida a tese do HOT, tal como o faz Gennaro, parece que a ideia de uma diferenciação de nossas percepções baseada nos seus diversos graus de distinção ou de confusão não teria mais nenhuma relação com a consciência. De fato, a tomada de consciência, segundo essa interpretação, parece ocorrer de maneira espontânea e descontínua: um sujeito está ou não está consciente de algo, ou o está num momento e não mais em outro; isto é, a consciência é explicada por se encontrar, ou não, presente uma percepção superior. Além disso, Gennaro tampouco explica como o grau de distinção de uma percepção de primeira ordem poderia estorvar ou favorecer a aparição desse pensamento de segunda ordem. A ser assim, defrontamo-nos com um problema. Por um lado, Leibniz sustenta que a natureza não dá saltos, tal como afirma o princípio de continuidade; por outro, entretanto, a consciência, segundo a interpretação de Gennaro e de outros, envolveria justamente esse tipo de salto, ou seja, eventos descontínuos<sup>121</sup>. Este é o problema leibniziano da consciência, de que trataremos detidamente a seguir.

Assim, o conceito leibniziano de apercepção se mostrou permeado de dificuldades. O seu sentido preciso, como vimos, depende de uma interpretação global, que envolveria outras teses fundamentais, como uma posição acerca da questão da sensação e da consciência dos animais. Contudo, outra questão parece emergir da discussão da identificação, ou não, daqueles três termos fulcrais, isto é, “reflexão”, “apercepção” e “consciência”. Alguns comentadores, como vimos, apresentam interpretações divergentes do conceito de apercepção, principalmente no que tange à assimilação, ou não, deste conceito ao conceito de consciência. Porém, o que se mostrou como mais fundamental, isto é, anterior, e talvez até mesmo determinante para a solução desta e, por consequência, daquelas questões, diz respeito à compreensão do conceito de apercepção como relativo (ou não) a uma percepção de segunda ordem.

---

<sup>121</sup> Como será mostrado no próximo capítulo.

O conceito de apercepção, como vimos, é introduzido no arcabouço teórico de Leibniz para diferenciar a percepção, que é a expressão, constante e infinita do universo, daquilo que realmente notamos, que é momentâneo e limitado, ou seja, é circunscrito a uma pequena porção do universo. De qualquer modo, em virtude da tese do filósofo de que todos os estados mentais dependem de nossas percepções, pois estas forneceria o próprio conteúdo daqueles, também a apercepção dependerá daquelas. Deste modo, antes de nos questionarmos sobre a correlação de tal capacidade com outras, como, por exemplo, a reflexão, devemos analisar a própria relação fundamental da apercepção com a percepção. Somente após entendermos com clareza essa relação estaremos em condições de averiguar correlações posteriores com o conceito de apercepção<sup>122</sup>.

Posto isto, passaremos à análise das duas principais interpretações a respeito da ligação entre os conceitos de apercepção e percepção, que tomam como fio condutor o já mencionado problema leibniziano da consciência.

---

<sup>122</sup> O que, contudo, não é a meta de nosso trabalho. Como já foi dito, nos limitaremos apenas a analisar o estatuto da apercepção em relação à percepção.