

Freitas, Vinícius França
O ceticismo de G. W. Leibniz na leitura de Thomas Reid
Revista de Filosofia: Aurora, vol. 33, núm. 60, 2021, Setembro-Dezembro, pp. 764-786
Pontifícia Universidade Católica Parana

DOI: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.060.DS02>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=673374735003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org



O ceticismo de G. W. Leibniz na leitura de Thomas Reid

G. W. Leibniz's Skepticism in Thomas Reid's Reading

VINÍCIUS FRANÇA FREITAS ^a

Resumo

O artigo avança a hipótese de que G. W. Leibniz apresenta um sistema cético de filosofia na leitura de Thomas Reid. Na primeira seção, mostra-se que, para Reid, Leibniz apresenta um sistema de filosofia completamente original em relação ao sistema de filosofia predominante no século XVII e XVIII, o sistema ideal. O sistema monadológico é original e, como se explica na segunda seção, tem implicações céticas semelhantes às do sistema ideal. Na leitura de Reid, há um ceticismo involuntário ou acidental que é resultado da adoção do princípio monadológico. Na terceira seção, mostra-se a originalidade da interpretação cética de Reid a partir de um cotejo com a literatura secundária sobre a filosofia leibniziana, assim como explica-se a compreensão reidiana do ponto de vista das interpretações idealista e fenomenalista do pensamento de Leibniz. Por fim, na quarta seção, elabora-se uma resposta reidiana ao sistema cético de Leibniz a partir de sua crítica ao sistema ideal.

Palavras-chave: História da Filosofia Moderna. Ceticismo. Thomas Reid. G. W. Leibniz.

Abstract

The paper advances the hypothesis that G. W. Leibniz presents a skeptical system of philosophy in Thomas Reid's reading. In the first section, it shows that Leibniz presents, on Reid's view, a completely original system of philosophy when compared to the prevailing philosophical system prevailing in XVII and XVIII centuries, namely, the ideal system. The system of monads is original and, as explained in the second section, has skeptical implications similar to those present in the ideal system. On Reid's reading, there is an involuntary or accidental skepticism resulting from the appeal to the principle of monads. In the third section, the paper shows the originality of Reid's skeptical interpretation in the light of a confrontation with the secondary literature on Leibnizian

^a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil. Doutor em Filosofia, e-mail: ffvinicius@yahoo.com.br

philosophy. It discusses Reid's understanding on Leibniz's idealism and phenomenalism as well. Finally, in the fourth section, the paper presents a Reidian reply to the skeptical system of Leibniz in the light of his attack on the ideal system.

Keywords: History of Modern Philosophy. Skepticism. Thomas Reid. G. W. Leibniz.

Introdução

O objetivo do presente artigo é discutir a leitura que Thomas Reid (1710-1796) apresenta do sistema de G. W. Leibniz (1646-1716). No décimo quinto capítulo do segundo ensaio dos *Ensaaios sobre os poderes intelectuais do homem* (2002)¹, Reid não apenas considera detidamente alguns aspectos do sistema leibniziano como apresenta, de acordo com a hipótese que avanço neste artigo, uma leitura cética da filosofia de Leibniz². Tanto quanto sei, pouca atenção foi dada pelos intérpretes à leitura reidiana que, tal como argumento, é original quando comparada a outras interpretações da filosofia leibniziana. Para que se compreenda em que sentido Reid atribui um caráter cético ao pensamento do autor alemão, apresento um cotejo entre suas afirmações reidianas sobre o sistema ideal — o sistema cético de filosofia predominante nos séculos XVII e XVIII — e suas afirmações sobre o sistema de Leibniz. Como intento mostrar, o ceticismo de Leibniz surgiria, no entender de Reid, da adoção do princípio monadológico, do mesmo modo que o ceticismo presente no pensamento dos autores do sistema ideal decorre da adoção do princípio ideal.

Desenvolvo quatro discussões referentes à hipótese avançada. Primeiramente, explico em que medida o sistema leibniziano, tal como Reid o entende, é um sistema completamente original diante dos demais sistemas de filosofia dos séculos XVII e XVIII. A seu ver, a filosofia moderna, em virtude da adoção da ‘hipótese ideal’, isto é, do princípio de que as ideias — e não os objetos externos — são os objetos

¹ Publicado originalmente em 1785. Doravante, apenas *Poderes intelectuais*.

² Além desta discussão detalhada do sistema leibniziano, Reid faz outras duas importantes referências teóricas a Leibniz. No Ensaio III dos *Poderes intelectuais*, dedicado à explicação das operações da faculdade da memória, Reid apela à noção leibniziana de ‘mônada’ para explicar a sua própria compreensão de ‘identidade pessoal’. Uma pessoa, segundo Reid, deve ser entendida como algo contínuo e indivisível como uma mônada leibniziana – ver Tamar Levanon (2017). No Ensaio IV dos *Ensaaios sobre os poderes ativos do homem* (REID, 2010), publicado originalmente em 1788, no contexto da discussão de teorias filosóficas que negariam a liberdade dos agentes morais, Reid mais uma vez refere-se ao sistema leibniziano e ao modo como, neste sistema, não haveria lugar para o livre-arbítrio.

imediatos das operações da mente, é fundamentalmente cética. Leibniz, diferentemente de outros autores do período, não teria aderido a essa hipótese, apelando, ao invés, ao princípio sobre a existência de mônadas que, como pretendo mostrar na segunda seção, conduz às mesmas conclusões céticas do sistema ideal segundo Reid. Na terceira seção, discuto a interpretação de Reid em relação à literatura secundária sobre os temas do ceticismo, do idealismo e do fenomenalismo de Leibniz. Nesta discussão, mostro que a leitura cética de Reid é original quando comparada às interpretações que, de algum modo, procuram aproximar Leibniz do ceticismo. Ademais, argumento que, na leitura reidiana, o sistema cético do autor alemão compreende não apenas uma tese metafísica dualista — sobre a existência de substâncias corporais e incorpóreas — como também uma tese fenomenalista — o conhecimento do mundo externo é reduzido ao conhecimento das percepções originadas na própria alma. Por fim, na quarta seção, explico a resposta de Reid ao sistema leibniziano, mais uma vez, a partir de uma comparação com sua crítica ao sistema ideal. Ambos os sistemas falham, para Reid, na medida em que são fundados sobre hipóteses e contradizem o senso comum da humanidade.

A discussão empreendida neste artigo é desenvolvida a partir da leitura de *Uma investigação sobre a mente humana a partir dos princípios do senso comum* (1997³) — obra importante para se compreender a visão reidiana do sistema ideal — e do já citado *Poderes intelectuais*. Recorro também a dois textos de Leibniz, a saber, o artigo intitulado *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias* (2002⁴), publicado originalmente no *Journal des Savants*, e do resumo de seu pensamento, escrito a pedido do Príncipe Eugênio de Saboia, *Princípios da natureza e da graça* (2004⁵). A escolha destes dois textos de Leibniz não é arbitrária: Reid é quem confessa ter conhecido o sistema leibniziano por meio da leitura de ambos (REID, 2002, p. 190).

³ Publicado originalmente em 1764. Doravante, apenas *Investigação*.

⁴ Publicado originalmente em 1695.

⁵ Publicado originalmente em 1718.

A originalidade do pensamento leibniziano

Reid entende que a filosofia dos séculos XVII e XVIII é predominantemente cética. Com René Descartes (1590-1650), John Locke (1632-1704) e Nicolas Malebranche (1638-1715), o ceticismo começou a incidir sobre a existência do mundo (REID, 1997, p. 18), atingindo sua radicalidade com os pensamentos de George Berkeley (1685-1753) e David Hume (1711-1776). Com Berkeley, negou-se a existência de um mundo composto por substâncias materiais (REID, 1997, p. 19); com Hume, não apenas a existência do mundo externo foi colocada em questão, mas a própria existência da mente foi questionada (REID, 1997, p. 20). Este é o caráter preponderantemente cético da filosofia moderna:

O ceticismo estava pronto para precipitar-se sobre Descartes tão logo ele começou a cavar nesta mina, contudo, ele fez o que pôde para impedir sua entrada. Malebranche e Locke, cavando mais fundo, encontraram dificuldade de manter afastado este inimigo que crescia ainda mais, trabalhando honestamente, no entanto, neste desígnio. Berkeley, em seguida, continuando o trabalho e, desencorajado de assegurar tudo, lembrou-se de um recurso: ao desistir do mundo material, pensando poder dispensá-lo sem perda e mesmo com vantagem, esperou por esta divisão inexpugnável assegurar o mundo dos espíritos. Mas, infelizmente, o *Tratado da natureza humana* minou desenfreadamente os alicerces desta divisão, e afundou tudo em um dilúvio universal (REID, 1997, p. 23).

O ceticismo dos autores citados, tal como Reid os entende, decorre da ‘hipótese ideal’ assumida quase que unanimemente pelos filósofos, de Descartes a Hume. Aos seus olhos, há um defeito fundamental neste princípio, um defeito que tem sido carregado e desenvolvido junto à filosofia, levando-a a consequências radicais no que diz respeito às possibilidades de conhecimento. O ‘sistema ideal’ traz em si a semente do ceticismo:

O sistema do entendimento humano de Descartes, que peço permissão para chamar ‘o sistema ideal’, com algumas melhorias realizadas mais tarde pelos autores, e que agora é, em geral, aceito, possui um defeito original: *o ceticismo está incrustado nele e se desenvolve junto a este sistema* (REID, 1997, p. 23, destaque meu).

O fundamento do sistema ideal responsável por conduzir a filosofia ao ceticismo é o princípio de que ‘a ideia é objeto imediato das operações da mente humana’⁶. O princípio do sistema ideal teria conduzido a filosofia moderna às mais céticas conclusões.

Reid apresenta mais detalhadamente suas razões para supor que, no decorrer da história da filosofia, a hipótese ideal foi unanimemente aceita pelos filósofos no Ensaio II dos *Poderes intelectuais*. Reid considera os pensamentos de Malebranche (REID, 2002, p. 106-112), dos peripatéticos (REID, 2002, p. 112-115), de Descartes (REID, 2002, p. 115-127), de Locke (REID, 2002, p. 127-137), de Berkeley (REID, 2002, p. 137-161) e de David Hume (REID, 2002, p. 161-165). Todos estes autores teriam assumido em seus sistemas a hipótese ideal. Reid reserva o último lugar de suas considerações para discorrer sobre o pensamento de Antoine Arnauld (1612-1694) (REID, 2002, p. 165-170), na medida em que “[...] parece difícil determinar se ele adotou a teoria das ideias ou se ele é singular em rejeitá-la completamente como uma ficção dos filósofos” (REID, 2002, p. 165).

Esta breve introdução à compreensão de Reid da história da filosofia moderna, de Descartes a Hume, tem duas funções neste artigo. Em primeiro lugar, explica a compreensão cética de Reid do sistema ideal — compreensão que serve de ponto de apoio para se compreender a leitura cética de Reid do sistema leibniziano. Em segundo lugar, mostra como o filósofo compreende o lugar de Leibniz na história da filosofia moderna. Reid está certo — de um modo que ele não está em relação ao pensamento de Arnauld — de que Leibniz não adota a hipótese ideal em seu sistema de filosofia e que, por isso, ele não é um autor do sistema ideal. Leibniz apresenta um sistema de filosofia original quando comparado a todos aqueles outros sistemas modernos. Por esta razão, Reid não o considera senão após apresentar o que ele acredita ser uma refutação do sistema ideal (REID, 2002, p. 171-187).

⁶ Nos *Poderes intelectuais*, Reid afirma sobre este princípio: “todos eles [os filósofos] supõem que percebemos os objetos externos não imediatamente e que os objetos imediatos da percepção são apenas certas sombras de objetos externos. Estas sombras ou imagens que percebemos imediatamente foram chamadas pelos antigos de ‘espécies’, ‘formas’, ‘fantasmas’. Desde os tempos de Descartes, no entanto, elas são comumente chamadas ‘ideias’ e, pelo Sr. Hume, ‘impressões’” (REID, 2002, p. 105).

À primeira vista, o motivo para considerar o pensamento de Leibniz não parece teórico: “há ainda um outro sistema sobre a percepção de que devo dar alguma explicação em virtude da fama de seu autor” (REID, 2002, p. 187). Leibniz é suficientemente célebre para que seu sistema não seja negligenciado. Contudo, se estou certo em minha interpretação, Reid compreende que a filosofia de Leibniz carrega consigo um perigo semelhante àquele do sistema ideal, a semente do ceticismo. Uma semente demasiado perniciosa quando se tem em vista a autoridade e a influência de seu autor:

Enquanto viveu, teve o primeiro posto entre os alemães em todas as partes da filosofia, assim como na matemática, na jurisprudência, no conhecimento das antiguidades e em todos os ramos da ciência e da literatura. [...] Sua autoridade, em todas as matérias de filosofia, é ainda tão grande na maior parte da Alemanha que aqueles que discordam dele em alguma matéria são considerados como espíritos atrevidos, um tipo de herege (REID, 2002, p. 187-188).

O ceticismo de Leibniz

Após uma breve apresentação dos principais aspectos do pensamento leibniziano, Reid expõe cinco críticas pontuais a Leibniz. As três primeiras são críticas sobre a noção de ‘apercepção’⁷, sobre a ideia de que os corpos são constituídos por mônadas indivisíveis⁸ e sobre a ideia de que as mônadas podem realizar operações intelectuais e ativas⁹. Nesta seção, tendo em vista o propósito do artigo, limito-me a considerar a quarta crítica. Esta crítica é o ponto de apoio para que eu possa defender que, para Reid, Leibniz propõe um sistema cético de filosofia. Reservo a última seção do artigo para a discussão da quinta crítica — que não é senão o esboço de uma resposta de Reid ao sistema leibniziano.

⁷ “Eu observo primeiramente que a distinção feita entre percepção e apercepção é obscura e não-filosófica” (REID, 2002, p. 190). Para a crítica reidiana da noção de ‘apercepção’ em Leibniz, ver Udo Thiel (2010, p. 17).

⁸ “Supor que corpos organizados e desorganizados são feitos de mônadas indivisíveis que não têm partes é contrário a tudo que sabemos sobre corpos” (REID, 2002, p. 191).

⁹ “É contrário a tudo que sabemos sobre os corpos atribuir percepção e poderes ativos às mônadas das quais se supõe que eles são compostos” (REID, 2002, p. 191).

Entre as dificuldades encontradas por Reid no sistema de Leibniz, uma parece mais séria. O sistema leibniziano conduz a uma forma de ceticismo sobre a existência dos objetos do mundo externo:

Este sistema anula toda a autoridade dos sentidos e não deixa o menor fundamento [*ground*] para se acreditar na existência dos objetos dos sentidos ou na existência de alguma coisa de que dependa da autoridade dos sentidos, pois a percepção dos objetos, de acordo com este sistema, não tem nenhuma dependência de algo externo. Seria como supor que os objetos externos nunca houvessem existido ou que, a partir deste momento, eles foram aniquilados (REID, 2002, p. 191).

Leibniz desautoriza os sentidos como fonte fiável de conhecimento dos objetos do mundo externo. As percepções destes objetos não surgem do contato dos sentidos com a realidade exterior. Elas surgem da própria alma humana:

De acordo com este sistema, todas as percepções dos objetos externos seriam as mesmas ainda que as coisas externas nunca tivessem existido; nossas percepções deles continuariam embora, pelo poder de Deus, elas pudessem, neste momento, ser aniquiladas. Não percebemos as coisas externas porque elas existem, mas porque a alma foi originalmente constituída para produzir em si mesma todas as suas sucessivas mudanças e todas as suas sucessivas percepções, independentemente dos objetos externos (REID, 2002, p. 190).

Dos dois textos leibnizianos lidos por Reid, o *Sistema novo* trata mais detidamente da questão acerca da origem das percepções. Nele, Leibniz explica a origem da tese de que a alma, não o mundo externo, é a origem das percepções:

Eu acreditava entrar no porto, mas quando me pus a meditar sobre a união da alma com o corpo fui como que lançado em mar aberto, pois não encontrava nenhum meio de explicar como o corpo faz acontecer alguma coisa na alma ou vice-versa, nem como uma substância pode comunicar-se com outra substância criada (LEIBNIZ, 2002, p. 24-25).

Na raiz da compreensão de que a alma produz suas próprias percepções, encontram-se dois problemas metafísicos que remontam ao pensamento de Descartes — as explicações de como a alma poderia ser afetada pelo corpo e como substâncias de naturezas distintas se comunicariam. A ter de apelar à figura de Deus à maneira ocasionalista de Malebranche, Leibniz opta por negar que a alma possa se comunicar com o corpo ou que a alma receba suas percepções de objetos externos:

É necessário, então, dizer que Deus criou primeiramente a alma — ou qualquer outra unidade real desse tipo — de um modo tal que tudo nela surge de sua própria natureza, por uma perfeita espontaneidade em relação a ela mesma e, entretanto, em perfeita conformidade com as coisas fora dela. Uma vez que nossas sensações internas (quer dizer, que estão na alma mesma, e não no cérebro e nem nas partes sutis do corpo) são apenas uma sequência de fenômenos relacionados às coisas externas, ou são aparências verdadeiras e como sonhos sistematizados, é preciso que essas percepções internas na alma lhe ocorram a partir de sua própria constituição original, quer dizer, a partir da natureza representativa (capaz de exprimir os seres fora dela por meio da relação a seus órgãos) que lhe foi dada desde sua criação e constitui seu caráter individual (LEIBNIZ, 2002, p. 26).

Todas as percepções se originam na própria alma em perfeita conformidade com os objetos do mundo externo, ainda que não haja contato entre a alma e o mundo exterior:

E é isso que faz com que, representando cada uma dessas substâncias exatamente todo o universo à sua maneira e segundo um certo ponto de vista, e ocorrendo as percepções ou expressões das coisas externas na alma no momento preciso em virtude de suas próprias leis, *como em um mundo à parte e como se não existisse nada além de Deus e da alma* (LEIBNIZ, 2002, p. 26-27, destaque meu).

A tese de que as percepções surgem da própria alma, conjugada com a ideia de que as percepções surgem “como em um mundo à parte e como se não existisse nada além de Deus e da alma”, leva Reid a entender o sistema leibniziano das percepções como fundamentalmente cético. Leibniz, tal como Reid o entende, não nega que exista um mundo físico de objetos externos. Ainda que corpo e alma operem em perfeita harmonia¹⁰, “exatamente como um relógio que pode ser ajustado para que seu tempo corresponda ao tempo de outro, embora cada um tenha seus próprios poderes de movimento e nenhum deles receba uma parte de seu movimento de outro”, os sentidos não são capazes de informar sobre os objetos do mundo externo (REID, 2002, p. 190).

Como Leibniz nota em uma passagem dos *Princípios da natureza e da graça* a que Reid não deixa de se referir:

Assim, há uma ‘harmonia perfeita’ entre as percepções da Mônada e os movimentos dos corpos, preestabelecida de antemão entre o sistema das causas eficientes e o

¹⁰ Christia Mercer e R. C. Sleight (2006) discutem detalhadamente as várias etapas do desenvolvimento da teoria leibniziana da harmonia até 1686 (MERCER; SLEIGHT, 2006, p. 85-100).

das causas finais, e nisto consiste o acordo e a união física da alma e do corpo, sem que um deles possa mudar as leis do outro (LEIBNIZ, 2004, p. 154).

Muito embora o mundo externo possa não existir, a alma continuaria a produzir suas próprias percepções. A partir do princípio da existência de mônadas, a filosofia leibniziana não permite saber se há objetos no mundo para além das próprias percepções:

As mudanças pelas quais a mônada passa, de quaisquer tipos que sejam, embora pareçam para nós os efeitos de causa operando de fora, são apenas as evoluções sucessivas e graduais de seus próprios poderes internos que teriam produzido as mesmas mudanças e movimentos ainda que não exista nenhum outro ser no universo (REID, 2002, p. 188).

O caráter cético do pensamento de Leibniz, na leitura reidiana, é apreendido quando se comparam as afirmações de Reid sobre o sistema ideal e suas observações sobre o sistema monadológico. Entre os autores do sistema ideal, o ceticismo quanto à existência dos objetos externos decorre da adoção do princípio de que as ideias são os objetos imediatos das operações da mente. De modo semelhante, no sistema monadológico de Leibniz, as mônadas impossibilitam o conhecimento do mundo externo. Muito embora Leibniz não seja um filósofo que apoie seu pensamento sobre o princípio da existência de ideias, seu sistema conduz às mesmas conclusões céticas: “é notável que o sistema de Leibniz, aquele de Malebranche, e o sistema comum das ideias, ou imagens dos objetos externos na mente, concordam todos em anular a autoridade de nossos sentidos” (REID, 2002, p. 191-192). Em ambos os sistemas, o ideal e o monadológico, o contato com o mundo externo é impossível, seja pela mediação das ideias ou pela mediação de mônadas capazes de representar o universo independentemente do mundo externo. Para Reid, Berkeley teria tido o mérito de mostrar que de uma ideia não é possível chegar à existência de um objeto externo ao qual ela corresponderia (REID, 1997, p. 75), anulando, deste modo, a possibilidade de se conhecer os objetos externos. Do mesmo modo, de uma percepção originada em uma mônada, não seria possível chegar à existência de um objeto do mundo externo, ainda que, para isso, Leibniz tenha suposto uma harmonia preestabelecida entre as percepções e o mundo físico. É característico das ideias aniquilar outras existências: “as ideias parecem ter em sua natureza algo de hostil às outras existências. [...] desde que os homens começaram a raciocinar clara e distintamente sobre elas, as

ideias suplantaram gradualmente seus constituintes, minando a existência de todas as coisas menos a delas próprias” (REID, 1997, pp. 33-34). De maneira análoga, para Reid, as mônadas possuem a capacidade de aniquilar existências, pois, as percepções continuariam a ocorrer “ainda que não exista nenhum outro ser no universo” (REID, 2002, p. 188).

É importante destacar que Reid concebe, em sua obra, ao menos duas formas distintas de ceticismo. Por um lado, o filósofo concebe e procura responder ao ‘ceticismo sobre a fiabilidade epistêmica das faculdades da mente’, isto é, aquele ceticismo que coloca em questão as crenças do senso comum — por exemplo, as crenças sobre as existências das operações da mente, dos eventos passados e dos objetos do mundo externo — em virtude de uma dúvida sobre as faculdades mentais às quais elas são devidas. Por outro lado, Reid concebe o ‘ceticismo do sistema ideal’, aquela forma de ceticismo decorrente da recorrência ao princípio ideal para se explicar as operações mentais. O sistema leibniziano, na leitura de Reid, levaria a um ceticismo que se aproxima daquele presente no sistema ideal, decorrente da aceitação de um princípio filosófico que conduz a conclusões céticas sobre os objetos do mundo externo. Para Reid, há uma forma de ceticismo que pode ser dita ‘involuntária’. Basta lembrar o caso de Berkeley, que “não era amigo do ceticismo, tendo ainda aquele interesse caloroso pelos princípios religiosos e morais que se tornaram seu fim [de sua filosofia]. Ainda assim, o resultado de sua investigação foi uma convicção séria de que não há tal coisa como um mundo material, [...]” (REID, 1997, p. 19). Para Reid, a hipótese monadológica carrega em si, tal como a hipótese ideal, a semente do ceticismo. Leibniz, tal como alguns dos filósofos do sistema ideal, não era declaradamente cético. Contudo, na leitura de Reid, há um ceticismo involuntário ou acidental que é resultado da adoção de princípios que conduzem a conclusões como aquela que impossibilita o conhecimento do mundo externo. De modo que o ceticismo leibniziano não é resultado de uma dúvida sobre a existência dos objetos externos ou sobre a fiabilidade dos sentidos. O ceticismo de Leibniz é resultado de um defeito no princípio do sistema leibniziano, a hipótese monadológica.

Ceticismo, idealismo e fenomenalismo

Na presente seção, faço o cotejo entre a leitura reidiana e as interpretações que procuram aproximar Leibniz do ceticismo (A) e as interpretações idealista / fenomenalista (B).

A. Interpretações céticas de Leibniz não são comuns na literatura secundária. Tanto quanto sei, ao menos dois autores aproximam a filosofia leibniziana do ceticismo. Em primeiro lugar, Ezequiel Olaso (1997) sugere que Leibniz poderia ter feito um uso metodológico do ceticismo em seu sistema, compreendendo que o ceticismo tem um importante papel metodológico — à maneira de Hegel — no sistema leibniziano, mais especificamente, como introdução ao pensamento filosófico. Leibniz, nesta interpretação, retira a autoridade dos sentidos e revela que o conhecimento não pode ser fundado sobre eles¹¹. Neste ponto, Reid e Olaso apresentam visões semelhantes: Leibniz desautoriza o conhecimento adquirido por meio dos sentidos. Contudo, diferentemente do intérprete, para Reid, o ceticismo não tem meramente um papel metodológico no sistema leibniziano, como instrumento que permitiria descobrir que a razão, não os sentidos, é o fundamento do conhecimento. Ao ver de Reid, o ceticismo leibniziano decorrente da adoção do princípio monadológico é insuperável. Em outras palavras, uma vez que se supõe a existência das mônadas e que as percepções surgem da própria alma, o mundo externo estaria definitivamente perdido. As mônadas não permitem o conhecimento da realidade exterior, ainda que se apele à razão para isso. Em paralelo com o que diz Reid sobre a tentativa de se provar a existência do mundo externo no sistema ideal:

¹¹ Olaso afirma: “Hegel teve um interesse inicial pelo ceticismo e o incorporou como um momento em sua própria filosofia. Em sua opinião, o ceticismo nos permite determinar as contradições engendradas pelos sentidos e compreender o que só pode ser superado pela razão. E por este mesmo motivo o ceticismo é uma introdução eficaz ao pensamento filosófico. De um modo similar, Leibniz incorporou o ceticismo em sua filosofia e o estabeleceu como uma introdução ao estudo da verdadeira filosofia. Graças ao ceticismo, Leibniz acredita, podemos mostrar que os sentidos não levam por si só ao conhecimento científico. Portanto, os argumentos dos Acadêmicos e dos céticos constituem um aviso muito útil de que os sentidos não são a base de todo conhecimento, algo que a instabilidade das coisas sensíveis nos leva a suspeitar” (OLASO, 1997, p. 115).

Todos eles, Descartes, Malebranche e Locke, empregaram seu gênio e habilidades para provar a existência do mundo material, com muito pouco sucesso. [...] Eles apelaram à filosofia para fornecer as razões para a crença naquelas coisas em que toda a humanidade acredita, sem serem capazes de dar nenhuma razão para ela. Esperar-se-ia certamente que, em matérias de tamanha importância, a prova não seria difícil, contudo, é a coisa mais difícil do mundo (REID, 1997, p. 17-18).

Os sentidos, não a razão, oferecem a crença na existência dos objetos externos. Ao desautorizar os sentidos, Leibniz, assim como os autores do sistema ideal, perde definitivamente a possibilidade de se conhecer a realidade externa.

Em segundo lugar, Richard Popkin (1966; 2003)¹² sugere uma moderação nas pretensões dogmáticas de conhecimento de Leibniz. Popkin pretende apontar os motivos que explicam a relação amistosa entre Leibniz, um filósofo conhecido tradicionalmente como dogmático, e os três grandes filósofos céticos franceses do século XVII, Simon Foucher (1644-1696), Pierre Daniel Huet (1630-1721) e Pierre Bayle (1647-1706)¹³. A seu ver, essa relação amistosa seria explicada pela proximidade de Leibniz com posições céticas. Em primeiro lugar, os quatro filósofos — Leibniz, Foucher, Huet e Bayle — concordavam que toda e qualquer teoria filosófica está sujeita ao ataque cético¹⁴; em segundo lugar, os quatro filósofos eram defensores de um anticartesianismo¹⁵; em terceiro lugar, o reconhecimento de Leibniz de que seu

¹² O artigo de 1966 encontra-se reproduzido quase integralmente no capítulo 'Scepticism and Late Seventeenth Century Metaphysics' da obra *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle* (POPKIN, 2003, p. 261-275).

¹³ "Enquanto Leibniz não era cético, certamente, nem um homem particularmente preocupado com *la crise pyrrhonienne* do século XVII, ele foi visto mais como um amigo muito próximo intelectualmente de céticos de seu tempo do que de qualquer outro metafísico do período. Enquanto Foucher, Huet e Bayle continuavam um firme e devastador ataque contra o cartesianismo e contra as visões de Malebranche, Arnauld, Espinosa, Cudworth e Locke, eles trataram a possivelmente mais fantástica metafísica de Leibniz com um grau de respeito que provavelmente não ocorreu em nenhuma controvérsia prévia entre filósofos céticos e dogmáticos" (POPKIN, 1966, p. 228).

¹⁴ "Leibniz, embora não tenha sido certamente um filósofo cético, concorda com algumas das maiores controvérsias dos céticos e está disposto a admitir, diferentemente de outros metafísicos do século XVII, que há objeções gerais, e talvez irrespondíveis, que podem ser levantadas contra qualquer teoria filosófica" (POPKIN, 1966, p. 239).

¹⁵ "A última grande visão filosófica em que Leibniz estava parcial ou completamente de acordo era seu anticartesianismo. Para os céticos, o cartesianismo representava o dogmatismo que deveria ser destruído, e então eles tiveram de modernizar seus argumentos para enfrentar o novo inimigo. Para Leibniz, o cartesianismo era uma teoria inadequada para explicar o novo mundo científico. Os céticos e Leibniz poderiam concordar

sistema era apenas uma hipótese que explicaria adequadamente o universo — isto é, Leibniz não tinha pretensão de propor uma teoria definitiva da natureza do mundo¹⁶; por fim, os quatro filósofos concordavam que a realidade externa não poderia ser conhecida — para Leibniz, apenas as relações dos fenômenos poderiam ser conhecidas¹⁷. Ainda que estes acordos não fossem suficientes para tornar Leibniz um filósofo cético¹⁸, Popkin entende que Leibniz tem alguma simpatia pelo ceticismo ao reconhecer as limitações do conhecimento humano. Para Popkin, Leibniz não seria nem muito dogmático, tampouco muito cético¹⁹. Diferentemente da interpretação de Popkin, a leitura cética de Reid não supõe que haja simpatia da parte de Leibniz pelo ceticismo. Reid não percebe nenhuma inclinação de Leibniz à dúvida sobre a existência dos objetos do mundo externo. As conclusões céticas que decorrem do sistema leibniziano são involuntárias ou acidentais, resultantes da adoção do princípio

acerca das maiores falhas do cartesianismo, embora eles dificilmente concordassem sobre o que fazer com elas” (POPKIN, 1966, p. 241).

¹⁶ “Na maior parte de suas discussões com os céticos, descobre-se que Leibniz estava disposto a ver a metafísica como um empreendimento hipotético, isto é, como uma tentativa de apresentar teorias que concordam com os fatos conhecidos, que evitam certas dificuldades de teorias anteriores e que dão explicações satisfatórias ou adequadas do mundo que é experienciado” (POPKIN, 1966, p. 239).

¹⁷ “Ademais, Leibniz concordou com os céticos, contra os metafísicos do século XVII, que nosso conhecimento do mundo externo não é da realidade externa, mas somente das relações dos fenômenos. Foucher trabalhou toda a sua vida para provar que o sistema cartesiano não oferece nenhum conhecimento da existência ou natureza do mundo real fora de nós. Em geral, Leibniz concordava, dizendo que só podemos descobrir o sistema de relações do mundo fenomênico” (POPKIN, 1966, p. 240).

¹⁸ “O desacordo básico e irreconciliável entre Leibniz e seus amigos céticos surge a partir de como lidar com estas dificuldades. Leibniz não estava disposto a ver estas limitações sobre nosso conhecimento como uma razão para o desespero cético, ou a ver estes pontos como constituindo um ceticismo radical que lança qualquer conhecimento que temos em uma dúvida séria. Para Leibniz, quaisquer que sejam os méritos que os argumentos céticos tenham, eles não precisam levar a conclusões negativas ou destrutivas. No melhor dos casos, o ceticismo deveria ser um estímulo para a teorização construtiva, e não uma razão para duvidar ou se desesperar ante a possibilidade de conhecimento” (POPKIN, 1966, p. 241-242).

¹⁹ Popkin diz: “o longo intercâmbio entre Leibniz e os céticos franceses permanece bastante curioso e seu caráter é, sem dúvida, devido tanto às visões quanto à personalidade de Leibniz. Como ele não era um daqueles que procuravam verdades absolutamente imutáveis e certas, ele não precisou se envolver em uma luta de vida ou morte para matar o dragão cético. Portanto, suas trocas com Foucher, Huet e Bayle não produziram argumentos sobre os próprios fundamentos do entendimento humano, uma vez que Leibniz aceitou a maioria das limitações céticas sobre o conhecimento humano, [...]. Leibniz não é suficientemente dogmático, tampouco suficientemente destrutivo, para se engajar em uma crise pirrônica” (POPKIN, 1966, p. 247-248).

monadológico que impede o conhecimento do mundo exterior. Esta impossibilidade é resultado da compreensão de que as percepções são originadas na própria alma, que as mudanças que se passam nas mônadas decorrem de seus próprios poderes.

Na literatura secundária, os intérpretes ainda lidam com a questão de saber se de fato Leibniz faz um uso metodológico do ceticismo ou se ele tem alguma intenção de minimizar o caráter dogmático de seu pensamento com concessões ao ceticismo. Há trabalhos recentes a este respeito²⁰. No que diz respeito à presente discussão, no entanto, limito-me apenas a salientar que Reid, ainda no século XVIII, apresenta uma interpretação cética de Leibniz distinta destas que apresentei, atribuindo ao autor alemão uma forma de ceticismo que não apenas seria insuperável – diferentemente do que pensa Olaso – como também colocaria a filosofia de Leibniz não em um ponto intermediário entre o dogmatismo e o ceticismo — como o pensa Popkin —, mas como uma filosofia predominantemente cética.

B. Apresento algumas considerações que situam a leitura cética de Reid no âmbito de outros debates presentes na literatura secundária. Mais especificamente, considero a leitura reidiana à luz das interpretações idealista e fenomenalista do sistema leibniziano ²¹. Em primeiro lugar, de acordo com uma corrente de

²⁰ Arnaud Pelletier (2013) questiona ambas as possibilidades de interpretação. Por um lado, Pelletier nega que o ceticismo tenha alguma utilidade metodológica na filosofia leibniziana: “[...] ele [Leibniz] não considera que o ceticismo é um passo necessário em direção à verdade: objeções bem formuladas são sempre bem-vindas, contudo, não é preciso que se passe por uma ‘crise pirrônica’ ou por uma ‘dúvida hiperbólica’ para se compreender verdades primárias ou para se estabelecer princípios de certeza na metafísica, na lógica, na física e, especialmente, na moral” (PELLETIER, 2013, p. 52-53). Por outro lado, o intérprete mostra que a boa relação entre Leibniz e os três céticos franceses não poderia ser compreendida como uma inclinação de Leibniz ao ceticismo: “portanto, não se deve inferir da ‘aura de doçura’ que pervade a ‘idílica relação’ de Leibniz com tais ‘céticos’ de que ele tinha algum interesse particular ou simpatia pelo ceticismo *per se*. Tampouco deve se supor que estas figuras tenham criado alguma objeção a Leibniz e que Leibniz estava particularmente solícito de tais objeções, inspirado, como ele estava, mais por um espírito conciliador de ‘variedade, pluralismo e tolerância, do que por um polêmico espírito de controvérsia’” (PELLETIER, 2013, p. 52).

²¹ Nicholas Jolley (1986) sugere que é preciso distinguir entre uma teoria idealista e uma teoria fenomenalista: “fenomenalismo, nesta interpretação, pode ser contraposto a idealismo. Enquanto fenomenalismo é uma resposta para uma questão da filosofia da matéria [a redução da realidade externa a percepções], idealismo é uma resposta para uma questão mais geral: quais são os blocos fundamentais que constroem a realidade? Idealistas respondem a esta questão afirmando que as substâncias ou entidades últimas são almas

interpretação, Leibniz seria — em seus escritos de maturidade, isto é, a partir do *Sistema novo* — um idealista metafísico, isto é, ele teria avançado uma tese, semelhante à de Berkeley, de que no universo não existem senão mentes ou entidades semelhantes a mentes²². Nicholas Jolley (1986, p. 39) e Michael Futch (2008, p. 152-153) são exemplos de intérpretes que defendem esta leitura. Diferentemente desta leitura idealista, há também autores como Peter Loftson (1999) para quem, no pensamento leibniziano, haveria sugestões de uma posição dualista a maneira da posição de Descartes (LOFTSON, 1999, p. 366-370). Mais uma vez, a partir de um cotejo com as suas observações sobre o sistema ideal, é possível entender em que medida, para Reid, Leibniz seria um dualista e não um idealista. O ceticismo leibniziano, para Reid, não decorreria de uma posição que nega a existência de um mundo físico. O ceticismo de Leibniz é devido à teoria das mônadas que impediria o conhecimento da realidade externa que, ainda assim, existiria independentemente das percepções da alma. Ocorre algo semelhante no interior do sistema ideal. Inicialmente, preserva-se a existência dos objetos do mundo externo ainda que eles não sejam os objetos imediatos das operações da mente. Contudo, este sistema conduziria, em seu desenvolvimento, ao idealismo: “portanto, podemos ver que a nova filosofia [o sistema ideal] tem feito uma aproximação gradual em direção à opinião de Berkeley” (REID, 2002, p. 139). Tal como o dualismo de Descartes tornou-se uma forma de idealismo, o dualismo de Leibniz tenderia a um idealismo metafísico, uma vez que, as mônadas, como as ideias, ameaçam a existência de todos os outros seres. O sistema leibniziano é dualista, contudo, se conduzido às últimas consequências, levaria a uma posição idealista à maneira de Berkeley.

Ao menos no texto do *Sistema novo*, o próprio autor alemão parece reconhecer, em algumas passagens, que há um mundo material para além das percepções, uma vez que elas — as percepções — surgiriam da própria alma “em uma perfeita

ou, ao menos, semelhantes à alma [*soul-like*]. Idealistas, portanto, oferecem uma resposta para uma pergunta que talvez seja a mais básica de todas as questões metafísicas” (JOLLEY, 1986, p. 39).

²² Loftson explica a concepção de idealismo leibniziano da seguinte forma: “formalmente, o idealismo é a tese metafísica de que tudo que é real é uma substância pensante imaterial ou um estado pensante não-físico (presumivelmente de uma substância pensante imaterial) ou uma entidade dependente não-física real apenas como um objeto de um estado pensante não-físico” (LOFTSON, 1999, p. 364).

conformidade com as coisas fora dela”. Passagens como esta podem ter levado Reid à compreensão de que o sistema de Leibniz ainda não tinha sido conduzido às suas últimas consequências acerca da existência do mundo material tal como no sistema ideal. A interpretação dualista de Loptson está muito próxima da que, a meu ver, Reid apresenta, sobretudo, quando se tem em vista que Loptson, ao defender sua interpretação, apela a passagens do texto do *Sistema novo*, justamente uma das duas obras lidas por Reid. O intérprete, após considerar várias passagens do texto, conclui:

Essas e muitas outras passagens parecem certamente prever uma ordem ou domínio material subsistindo ao lado de uma ordem puramente mental ou semelhante ao mental. Com efeito, Leibniz parece afirmar a dualidade na ordem da explicação, bem como na do ser, no *Sistema novo* (LOPTSON, 1999, p. 368).

Se estou certo em minha leitura, Reid antecipa em mais de dois séculos a interpretação de Loptson sobre o dualismo de Leibniz. Ambos os autores se apoiam sobre o mesmo texto para mostrar que, ao menos neste período, o autor alemão mantinha compromissos com um dualismo metafísico em seu sistema monadológico.

Em segundo lugar, considero também a interpretação de Reid do ponto de vista das interpretações fenomenalistas do pensamento de Leibniz. Segundo esta chave de interpretação, o filósofo alemão sustentaria a tese de que o conteúdo das percepções não corresponde aos objetos externos, muito embora as percepções de uma mônada sejam coerentes — em virtude da harmonia preestabelecida — com as percepções de outras mônadas: conhece-se o fenômeno, não os objetos externos²³. Jacques Jalabert (1977, p. 401-403)²⁴, John Earman (1977, p. 220-226) e Louis Loeb

²³ Donald Rutherford (2006) explica o que seria este suposto fenomenalismo de Leibniz: “se Leibniz está comprometido com uma versão de fenomenalismo, ele deve acreditar que o conteúdo das percepções de uma mônada *não corresponde a uma realidade externa*. Embora tais percepções pareçam indicar a existência de entidades independentes da mente, elas são, na verdade, meros fenômenos, indistinguíveis dos sonhos ou ilusões, exceto pelo fato de que elas são coerentes de uma maneira regular e harmonizam-se com as percepções de outras mônadas” (RUTHERFORD, 2006, p. 144, destaque meu).

²⁴ Ainda que não esteja claro, Jacques Jalabert (1977) parece sugerir que o sistema leibniziano é fenomenalista: “de início, generaliza-se a ideia de fenômeno. Toda percepção da substância é fenômeno, que nunca é uma intuição direta do ser. Se se aceita a explicação mecanicista do mundo sensível, recusa-se ver nela um conhecimento autêntico da realidade material. A extensão e o movimento envolvem, segundo sua própria expressão [utilizada por Leibniz, segundo Jalabert, no *Discurso de metafísica*], qualquer coisa de imaginário. Elas exprimem, a sua maneira, a multiplicidade e a diversidade das mônadas” (JALABERT, 1977,

(1981, p. 301-309) são exemplos de autores que defendem esta interpretação. Nicholas Jolley (1986, p. 50-51) e Rutherford (2006, p. 143-153), por sua vez, questionam-na. Se estou certo em minha interpretação, para Reid, Leibniz seria um dualista metafísico e, ao mesmo tempo, um fenomenalista. O mundo físico de objetos externos existe. Contudo, as percepções que se originam da própria alma nada dizem sobre ele: “de acordo com este sistema, [a percepção dos objetos] não tem nenhuma dependência de algo externo” (REID, 2002, p. 191). Leibniz tem um mundo de fenômenos — percepções — que não depende de objetos externos, de modo que “nossas percepções deles continuariam embora, pelo poder de Deus, elas pudessem, neste momento, ser aniquiladas” (REID, 2002, p. 190). Se porventura a realidade externa deixasse de existir, isto em nada alteraria o curso das percepções da alma. O mundo fenomênico — de percepções originadas da própria alma — continuaria o mesmo ainda que o mundo físico fosse completamente aniquilado. O conhecimento, se ele é possível, é conhecimento de percepções que nada dizem sobre o mundo exterior. Portanto, este fenomenalismo estaria conjugado, na interpretação de Reid, ao dualismo metafísico.

Ao propor a discussão da posição reidiana no âmbito do debate sobre o idealismo / fenomenalismo de Leibniz, pretendo chamar a atenção para os problemas interpretativos para os quais Reid chama a atenção e que apenas mais tarde, nos séculos XIX e XX²⁵, passam a ocupar mais intensamente os intérpretes do

p. 401). E ainda: “a metafísica leibniziana não é como aquela de Descartes, uma ‘filosofia da intuição’; ela não alcança o ser ele mesmo; ela o alcança sob o ângulo da abstração e da relação. Que ele considere a substância sob seu aspecto lógico, como o sujeito último de predicados, ou sob seu aspecto monadológico, como o princípio e a lei das percepções e apercepções, é sempre uma relação que Leibniz alcança em sua investigação metafísica; mas é uma ‘relação verdadeira’. Como a percepção sensível, a percepção científica é um ‘fenômeno que exprime outros fenômenos’, visto que nem a extensão, nem o movimento são verdadeiramente reais. Ao contrário, o objeto da percepção metafísica não é mais o fenômeno ele mesmo; não é o ser ele mesmo, em sua natureza intrínseca, mas é uma relação que ‘é’ realmente, porque ela tem seu fundamento no ser” (JALABERT, 1977, p. 403).

²⁵ Por um lado, de acordo com Peter Loftson (1999, p. 362), a interpretação idealista da filosofia de Leibniz remontaria à obra *História da filosofia* de Friedrich Ueberweg (1909), publicada pela primeira vez no ano de 1862. Ueberweg, com efeito, diz: “não existe nada além de mônadas e fenômenos, que são percepções nas mônadas. Toda a extensão pertence apenas ao fenomenal; matéria, com sua extensão contínua, existe apenas nas confusas apreensões dos sentidos” (UEBERWEG, 1909, p. 111). Por outro lado, segundo Nicholas Jolley (1986), o primeiro intérprete a atribuir a Leibniz uma teoria fenomenalista teria sido Montgomery Furth em um artigo de 1972 intitulado *Monadology* (JOLLEY, 1986, p. 38).

pensamento leibniziano. A partir da leitura do *Novo sistema* e dos *Princípios da natureza e da graça*, Reid nota que o sistema leibniziano, fundado sobre o princípio monadológico, traz dificuldades no que diz respeito à existência dos objetos do mundo externo, dificuldades que Reid entende como originárias de uma posição cética da parte do autor alemão. Ele antecipa uma conclusão do sistema monadológico — tese metafísica idealista — que, tanto quanto sei²⁶, Leibniz veio a reconhecer mais tarde em uma carta datada de 30 de junho de 1704, endereçada a Burchard De Volder (1643-1709):

Com efeito, considerando cuidadosamente a matéria, devemos dizer que não há nada nas coisas que não sejam substâncias simples e, nelas, percepções e apetites. Ademais, matéria e movimento não são substâncias ou coisas tanto quanto são fenômenos nos percipientes, realidade da qual está situada na harmonia dos percipientes consigo mesmo (em tempos diferentes) e com outros percipientes (LEIBNIZ, 1989, p. 181).

Reid notou que o princípio monadológico, se levado às últimas consequências, conduz o sistema leibniziano a um ceticismo sobre a existência dos objetos do mundo externo. Parafraseando o dizer de Reid acerca das ideias, “as mônadas parecem ter em sua natureza algo de hostil às outras existências”. Esta é a intuição de Reid sobre os escritos de Leibniz.

A resposta reidiana ao ceticismo de Leibniz

Gostaria de dedicar esta última seção à construção, a partir da consideração da resposta reidiana ao sistema ideal, de que modo Reid poderia responder ao sistema cético leibniziano. Esta crítica seria baseada principalmente sobre duas objeções, a saber, que a existência das mônadas não é senão uma hipótese (A) — uma objeção explícita no próprio texto de Reid e que reforço a partir de um paralelo com a crítica reidiana ao sistema ideal — e que o princípio monadológico contraria o senso comum da humanidade (B) — uma objeção que construo a partir de um paralelo com a crítica reidiana ao sistema ideal.

²⁶ É sobre esta passagem em particular que Nicholas Jolley baseia sua afirmação de que “difícilmente pode se duvidar que em seus escritos tardios Leibniz seja um idealista, afirmando que apenas substâncias são almas” (JOLLEY, 1986, p. 40).

A. Uma das mais veementes críticas de Reid ao sistema ideal diz respeito ao caráter hipotético de seu princípio. De acordo com sua compreensão, as conclusões a que os filósofos deste sistema chegaram são corretamente deduzidas do princípio de que as ideias, e não os objetos externos, são os objetos imediatos das operações da mente. Neste sentido, as conclusões céticas não seriam devidas a um erro na cadeia de raciocínios extraídos do princípio ideal. A falha do sistema diz respeito ao seu fundamento. Reid entende que o princípio ideal não é senão uma hipótese e, por essa razão, precisa ser eliminado da investigação filosófica. De modo análogo, uma das críticas de Reid ao sistema leibniziano diz respeito ao princípio monadológico e seu caráter hipotético. A última das cinco críticas empreendidas por Reid ao pensamento de Leibniz é justamente a acusação de que o autor alemão não provou a existência das mônadas: “a última observação que faço sobre este sistema, que é igualmente aplicável a todos os sistemas de percepção mencionados, é que tudo é hipótese, feito de conjecturas e suposições sem provas” (REID, 2002, p. 192).

Reid, herdeiro da tradição newtoniana de apelo ao método experimental de raciocínio²⁷, é um crítico mordaz do recurso às hipóteses em filosofia. A seu ver, não há maior obstáculo para o progresso do conhecimento que a recorrência, da parte dos filósofos, às hipóteses que supostamente explicariam os fenômenos mentais. Por mais que um sistema fundado sobre hipóteses possa parecer consistente, o seu alcance é bastante limitado no que diz respeito a oferecer um conhecimento verdadeiro²⁸. No melhor dos casos, um sistema que se baseia sobre hipóteses pode, no final, ser ‘provável’, visto que a hipótese não passa de uma probabilidade que, disfarçada pela fantasia de seus engendradores, ganha contornos de certeza. Em virtude do engenho dos filósofos, elas podem explicar a aparência do fenômeno mas não podem absolutamente estabelecer um conhecimento verdadeiro. Neste contexto, compreende-se o ataque de Reid ao sistema leibniziano: “Leibniz supôs as mônadas

²⁷ Sobre a adoção reidiana do método de Newton, ver Stephan Ducheyne (2002).

²⁸ “Tais conjecturas em matérias filosóficas têm sido chamadas comumente de ‘hipóteses’ ou ‘teorias’. A invenção de hipóteses fundadas em alguma probabilidade ligeira, capazes de explicar muitas aparências da natureza, tem sido considerada como a mais alta realização de um filósofo. Se a hipótese está bem interligada, embelezada por uma vívida imaginação e serve para explicar aparências comuns, ela é considerada por muitos como tendo todas as qualidades que deveriam recomendá-la à nossa crença. Isso é tudo que é exigido em um sistema de filosofia” (REID, 2002, p. 48).

e uma harmonia preestabelecida, uma vez que estas mônadas são criaturas de sua própria autoria, ele está livre para lhes dar quais propriedades e poderes que sua fantasia sugerir” (REID, 2002, p. 192). Enquanto objetos criados pela imaginação, as mônadas tudo podem, desde que seja da vontade de seu autor. As mônadas podem inclusive ser a origem de todas as percepções da alma, desautorizando completamente os sentidos como fonte fiável de conhecimento sobre o mundo externo:

Tais suposições, enquanto não existe nenhuma prova de sua existência [de mônadas], não são nada senão ficções da fantasia humana. Não devemos nelas acreditar mais do que acreditamos nas ficções de Homero sobre o arco de prata de Apolo, sobre o escudo de Minerva ou o cinto de Vênus (REID, 2002, p. 192).

Portanto, para se responder ao ceticismo de Leibniz, evidencia-se em que medida a existência de mônadas é apenas uma fantasia engendrada por seu autor. Se não há evidência da existência de mônadas, todo o sistema vem abaixo.

B. Além de hipotético, o sistema ideal também é acusado por Reid de contradizer o senso comum. O mesmo pode ser dito da hipótese monadológica proposta por Leibniz. Tanto o sistema ideal quanto o sistema monadológico “concordam em derrubar toda a autoridade de nossos sentidos e, por esta única razão, enquanto os homens mantiverem seus sentidos, sempre tornará estes sistemas verdadeiramente ‘ridículos’” (REID, 2002, p. 191-192, destaque meu). Ao retirarem a autoridade dos sentidos, o sistema ideal e o sistema monadológico tornam-se ‘ridículos’ para os seres humanos dotados de senso comum.

Na filosofia reidiana, um princípio ou conclusão filosófica que contradiz o senso comum possui uma das marcas da falsidade. Ao contradizer o senso comum, um princípio ou conclusão despertam uma emoção em particular na mente. Por um princípio original da mente humana, segundo Reid, os seres humanos se sentem ‘ridículos’ diante de opiniões absurdas: “para desaprovar o absurdo, a natureza nos deu uma emoção particular, a saber, aquela do ridículo, que parece destinada para este fim: não permitir a aprovação do que é absurdo, seja na opinião ou na prática” (REID, 2002, p. 462). O senso comum não é capaz de provar a verdade de um princípio, contudo, ele é um instrumento para se negar falsidades:

Tenho de observar apenas que o domínio do senso comum é mais extenso na refutação do que na confirmação. Uma conclusão extraída de princípios verdadeiros por uma corrente de raciocínio justo não pode contradizer possivelmente nenhuma decisão de senso comum, porque a verdade sempre será consistente com ela mesma. Tampouco tal conclusão recebe alguma confirmação do senso comum, porque não está em sua jurisdição (REID, 2002, p. 433).

Cabe aqui um esclarecimento sobre como um fato puramente psicológico, uma emoção, pode dizer algo sobre a verdade ou falsidade de uma opinião, um fato epistemológico. Reid, na verdade, não compreende uma emoção e uma crença — estados psicológicos claramente distintos — em uma mesma categoria. Ele apenas alerta que certa emoção da mente é capaz de impedir que o ser humano dê seu assentimento a uma crença e a assuma como crença verdadeira. Neste caso, ambos os sistemas, o ideal e o monadológico, concordam, segundo Reid, na medida em que eles são “verdadeiramente ridículos” àqueles seres humanos dotados de senso comum. É neste sentido que Reid afirma que a emoção do ridículo tem uma significância epistêmica. Uma opinião não é falsa porque contradiz o senso comum. Uma opinião não é falsa porque faz despertar a emoção do ridículo na mente humana. A emoção apenas impediria o assentimento a uma crença e faria com que fosse necessário um exame mais aprofundado dessa antes que ela pudesse ser aceita como verdadeira. E, como visto acima, um exame mais minucioso dos princípios ideal e monadológico revela que eles não são senão hipóteses.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

Agradeço a Carlota Salgadinho Ferreira e ao Professor José Raimundo Maia Neto pelos valiosos comentários à primeira versão desse trabalho.

Referências

DUCHEYNE, S. Reid's adaptation and radicalization of Newton's Natural Philosophy. *History of European Ideas*, v. 32, n. 2, p. 173-189, 2002.

- EARMAN, J. Perceptions and Relations in the Monadology. *Studia Leibnitiana*, v. 9, n. 2, p. 212-230, 1977.
- FUTCH, M. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. Berlin: Springer-Science; Business Media, B.V., 2008.
- JALABERT, J. L'Idée de Phénomène Dans la Philosophie de Leibniz. *Les Études Philosophiques*, n. 4, p. 399-404, 1977.
- JOLLEY, N. Leibniz and Phenomenalism. *Studia Leibnitiana*, v. 18, n. 1, p. 38-51, 1986.
- LEIBNIZ, G. *Discurso de metafísica e outros textos*. Trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LEIBNIZ, G. *Philosophical Essays*. Trad. Roger Ariew e Daniel Garber. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.
- LEIBNIZ, G. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Trad. Edgar Marques. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- LEVANON, T. Reid on Leibniz's Monad and the Conceptual Priority of the Whole. *International Journal of Philosophy*, v. 57, n. 1, p. 81-95, 2017.
- LOEB, L. *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1981.
- LOPTSON, P. Was Leibniz an Idealist? *Philosophy*, v. 74, n. 369, p. 361-385, 1999.
- MERCER, C.; SLEIGH, R. Metaphysics: The Early Period to the Discourse on Metaphysics. In: JOLLEY, N. (Org.). *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 67-123.
- OLASO, E. Leibniz on Scepticism. In: POPKIN, R.; DE OLASO, E.; TONELLI, G. (Eds.). *The Scepticism in the Enlightenment*. Berlin: Springer-Science; Business Media, B.V., 1997. p. 99-130.
- PELLETIER, A. Leibniz Anti-scepticism. In: CHARLES, S.; SMITH, P. (Eds.). *Scepticism in the Eighteenth Century*. New York: Springer, 2013. p. 45-62.
- POPKIN, R. Leibniz and the French Sceptics. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 20, n. 76/77, p. 228-248, 1966.
- POPKIN, R. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- REID, T. *Essays on the Active Powers of Man*. Ed. Knud Haakonssen e James Harris Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- REID, T. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Ed. Derek Brookes Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.
- REID, T. *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Ed. Derek Brookes Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

RUTHERFORD, D. Metaphysics: The Late Period. In: JOLLEY, N. (Org.). *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 124-175.

THIEL, U. Reid and Higher Order Theories of Consciousness. *Journal of Scottish Thought*, v. 3, p. 09-22, 2010.

UEBERWEG, F. *History of Philosophy: from Thales to the Present Time*. Volume II. George Morris (tradutor). New York: Charles Scribner's Sons, 1909.

RECEBIDO: 11/12/2020
APROVADO: 12/11/2021

RECEIVED: 12/11/2020
APPROVED: 11/12/2021