



Deus e *Li*: uma leitura a partir da teoria leibniziana da expressão

Tessa Moura Lacerda¹
tessalacerda@gmail.com

Resumo: Leibniz considerava que a prova ontológica ou a prova a priori da existência de Deus, produzida por Padre Anselmo e por Descartes, apresentava uma lacuna, e esse vazio na prova poderia ser preenchido com o desenvolvimento do projeto da Característica Universal – como afirma em uma carta de 1678 a Elisabeth. Esta língua formal seria isenta da ambiguidade da língua natural e formada por caracteres que exprimiriam as próprias perfeições de Deus. Em seu *Discurso sobre a teologia natural dos chineses*, Leibniz demonstra um profundo respeito pela antiguidade da doutrina dos chineses sobre o *Li*, princípio da vida, e pelos caracteres de Fohi. Sabemos que Leibniz refletiu sobre os caracteres chineses a fim de elaborar seu projeto de Característica Universal. É possível estabelecer uma relação expressiva entre os caracteres chineses e a natureza do *Li*, análoga à relação expressiva que existe entre a natureza do Deus cristão e a linguagem formal que o filósofo pretendia elaborar? Que analogias podemos traçar entre linguagem e teologia (seja a teologia natural dos chineses, seja a teologia revelada cristã)?

Palavras-chave: Leibniz; prova ontológica; teologia natural dos chineses; relação expressiva.

Abstract: Leibniz considered that the ontological proof or the a priori proof of the existence of God, produced by Father Anselmo and by Descartes, presented a lacuna; and this emptiness in the proof could be filled with the development of the Universal Feature project - as he states in a letter of 1678 to Elisabeth. This formal language would be exempt from the ambiguity of the natural language and formed by characters that would express the very perfections of God. In his *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, Leibniz demonstrates a deep respect for the antiquity of the Chinese doctrine of *Li*, the principle of life, and the characters of Fohi. We know that Leibniz reflected on the Chinese characters in order to elaborate his Universal Feature project. Is it possible to establish an expressive relationship between the Chinese characters and the nature of *Li*, analogous to the expressive relationship that exists between the nature of the Christian God and the formal language that the philosopher intended to elaborate? What analogies can we draw between language and theology (be it the natural theology of the Chinese or the revealed Christian theology)?

Keywords: Leibniz; ontological proof; natural theology of the chinese; expressive relationship.

1 Professora do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

Um jardim de caminhos que se entrecruzam e se entreexprimem

Há um grande jardim. E grandes alamedas ladeadas por árvores levam a fontes de água. Cada fonte fica no entrecruzamento de diferentes alamedas como um centro para o qual convergem diferentes caminhos. Cada alameda guarda, quase como se escondesse, pequenos jardins secretos. É o conjunto de pequenos jardins e de grandes alamedas de árvores e plantas que constitui o grande jardim do qual cada pedaço faz parte. Um caminhante distraído, concentrado na grande dimensão da alameda que eventualmente percorre, pode ser surpreendido por uma pequena entrada nos grandes muros inteiramente constituídos por plantas. Seu olhar, então, cheio de surpresa e gratidão diante do que vê, pode se deliciar na contemplação da beleza das plantas assim ordenadas. Os jardins de Herrenhausen, em Hannover, idealizados pela amiga de Leibniz, a princesa-eleitora Sofia, talvez sejam a mais bela expressão da filosofia leibniziana.

Cada pequeno jardim que compõe o conjunto do grande jardim é um pequeno refúgio cheio de passarinhos e, como uma mônada fechada sobre si mesma, é uma pequena maravilha: alguns representam uma selva em espaço diminuto, outros são delicadamente arranjados, às vezes há uma estátua, outras uma fonte, às vezes há flores em profusão, outros arbustos geometricamente ordenados.

O grande jardim é como um grande labirinto no qual todos os caminhos levam a maravilhas e ao prazer do olhar. O grande jardim existe nos pequenos e cada pequeno jardim que constitui o todo é único. Mas cada um deles, quase como indivíduos que são partes-totais, exprimindo a totalidade de que faz parte, exprime cada um dos outros jardins singulares também simplesmente por serem todos jardins de plantas.

Essa maneira de perceber e exprimir o mundo, que é o olhar de Leibniz para a singularidade como parte-total, é também a maneira como este filósofo interpreta o pensamento antigo chinês. A China não é um outro absoluto em relação à Europa, que é o mundo conhecido de Leibniz e a perspectiva a partir da qual ele percebe o universo. O Oriente não é algo que se opõe ao Ocidente, a Europa não é um original em relação ao qual os outros, como “bárbaros” para os antigos gregos, seriam cópias desvirtuadas.

Cada cultura – a europeia e a chinesa, por exemplo – é uma singularidade única e exprime a totalidade da humanidade. A humanidade é diversa e plural, as diferentes expressões culturais dessa mesma humanidade, como China e Europa, se entre-exprimem. Por isso, “é como filósofo do comum, entendido como espaço de diferenças, que Leibniz recebe a realidade chinesa e sistematiza” (Cardoso, 1991, p. 13).

O respeito e o cuidado de Leibniz no tratamento do antigo pensamento chinês mostram um pensador que vê cada singularidade como um mundo, como expressão de um mesmo todo, que ajuda a pensar sobre as demais, e como um jogo de espelhos ou a ideia de infinitos que contém infinitos menores que o infinito (imagem que explica o corpo orgânico), a investigação sobre a maneira como Leibniz lê os antigos textos chineses ajuda-nos a pensar sobre seu próprio pensamento.

O esforço de Leibniz para interpretar o pensamento chinês e o exercício de colocar-se no lugar do outro – praticando o preceito de Cristo na tentativa de compreensão do pensamento original chinês – levam o filósofo a dois caminhos. Em primeiro lugar, Leibniz salienta os aspectos positivos do pensamento chinês na elaboração de uma teologia natural admirável. Isso justifica as críticas que ele faz à leitura que os padres Longobardi, Ricci e Antônio de Santa Maria fizeram dos livros chineses, como “interpretações aduzidas de fora, que forcem ou mesmo destroem o texto e o tornam ridículo, contraditório, impostor” (Leibniz, 1991, p. 80). A leitura dos padres, embora tenha permitido o acesso de Leibniz aos textos, “aparentemente davam nos sentimentos da escola

teológica e filosófica vulgar” (ibid., p. 66). Por isso, ele “defende” os textos chineses contra tais interpretações forçadas.²

Com efeito, afirma Leibniz:

[...] há na China uma moral exterior admirável sob certos aspectos, junta a uma doutrina filosófica, ou antes, uma teologia natural, venerável pela sua antiguidade e autorizada desde há aproximadamente três mil anos antes da filosofia dos Gregos [...]; seria uma grande imprudência e presunção para nós que viemos depois deles, e saídos a custo da barbárie, quisermos condenar uma doutrina tão antiga [...]. Assim, é racional ver se não se poderá dar-lhe um bom sentido (ibid., p. 40).

Mas não apenas os aspectos positivos do pensamento chinês são postos em relevo pelo filósofo. Um outro caminho trilhado por Leibniz em seu comentário é mostrar que os aspectos considerados negativos no pensamento chinês, sobretudo a partir da leitura dos padres, encontram equivalentes em vários autores europeus de diferentes épocas. Os aspectos negativos ou questionáveis, assim como os positivos, mostram mais a ressonância do que há em comum entre pensamentos separados no tempo e no espaço, do que erros dos chineses. Tudo – aspectos louváveis e interpretações questionáveis feitas pelos antigos sábios chineses – mostra a entreexpressão que a têm entre si a cultura europeia e a chinesa, singularmente tão diferentes.

Nos dois casos, tanto no resgate que Leibniz faz do que há de admirável no pensamento chinês, como na minimização do que haveria de criticável nesse pensamento, opera a ideia de que a verdade é uma só, embora se exprima de maneiras singulares. Leibniz considera que há uma *philosophia perennis*, e que todos os autores disseram algo de verdadeiro; aos intérpretes, como ele em relação aos chineses, cabe saber ler.

Por isso, Leibniz sugere que é preciso “se ligar ao que [os chineses] dizem de bom, refutando e repelindo o que dizem de mau e de contraditório ao bom” (Leibniz, 1991, p. 44), e crê que todas as expressões dos pensadores chineses podem receber um bom sentido (ibid., p. 49). É essa maneira de ler os textos chineses como singularidades que exprimem uma verdade não localizada no tempo ou no espaço que guia a interpretação que Leibniz faz do *Li*, considerando em algumas passagens que “a filosofia chinesa está mais próxima da teologia cristã que a filosofia dos antigos Gregos” (ibid., p. 55).

Li e Deus

Inspirado pela ideia de uma *philosophia perennis* e tomado pelo sentimento de respeito pelos antigos chineses, Leibniz escreve o *Discurso sobre a teologia natural dos chineses* buscando responder às críticas dos jesuítas. E o primeiro ponto da doutrina chinesa que Leibniz analisa é a afirmação do *Li*, “primeiro princípio”. O *Li* é “razão ou fundamento de toda natureza”, uma causa grande e universal, “pura, quieta e sutil, sem corpo e sem figura” (ibid., p. 40), conforme afirma o padre Longobardi; “é a lei que dirige as coisas e uma inteligência que as conduz”, é “origem, fonte e princípio de tudo o que foi produzido” (ibid., p. 41), segundo o padre de Santa Maria. O *Li* é Ser, Entidade,

2 Pode-se eventualmente questionar se Leibniz não estava ele mesmo fazendo uma leitura, como a dos padres, destruidora do próprio texto, na medida em que busca a todo custo reencontrar no pensamento chinês, preceitos de sua própria teologia; nesse caso, não seria Leibniz quem se coloca no lugar do outro, mas justamente o contrário, ele põe o outro no seu lugar, para que o texto chinês diga o que ele quer encontrar. Essa crítica é sempre possível, sobretudo se pensarmos que a visão que determina a leitura que ele faz não é nunca neutra e imparcial – e, talvez por isso, involuntariamente ideológica. Mas não se pode negar a intenção e o esforço de compreensão de Leibniz.

Substância que “é infinita, eterna, incriada, incorruptível, sem princípio e sem fim” (ibid., p. 41).

Assim, o *Li* pode ser dito a Unidade suprema,

[...] porque nos números a unidade é o princípio, e ela própria não tem princípio, assim também nas substâncias, nas essências do Universo, há uma que é soberanamente uma [...] e que é o princípio de todas as essências, que há e que pode haver no mundo (Leibniz, 1991, p. 41-2).

A comparação entre o *Li* e a unidade matemática interessa-nos particularmente, em primeiro lugar, porque aponta para uma aproximação entre *Li* e Deus. *Li*, como o Deus cristão, é a unidade suprema, a essência da qual emanam todas as essências e existências. Leibniz admite que não é fácil explicar o axioma chinês que diz que *todas as coisas são uma*, mas guiado pela ideia de entreexpressão das diversas maneiras de dizer a verdade, afirma que Parmênides e Melisso também disseram o mesmo, e até Espinosa, quando “reduz tudo a uma única substância, de que todas as coisas são simples modificações” (ibid., p. 50). Assim, os autores ocidentais ou, como prefere Leibniz, “entre nós”, “nossos filósofos” ou “nós”, assim como os chineses, também usamos expressões que não são fáceis de explicar, mas “nada impede de lhes dar um sentido racional” (ibid., p. 50). Dizer que tudo é um, é dizer que tudo emana da causa primeira, como de um centro, por isso:

[...] esta sentença que *tudo é um* deve ser recíproca destoutra que *um é tudo* [...]. Ela significa que Deus é tudo eminentemente (*eminenter*), como as perfeições dos efeitos estão na sua causa, e não formalmente, como se elas fossem compostas dessa causa ou como se este *grande um* fosse a sua matéria, mas por emanção (*emananter*), porque elas são os seus efeitos imediatos [...] (ibid., p. 51, grifos do autor).

Deus é o círculo cujo centro está em toda parte, e como causa primeira assiste a todos os seus efeitos exprimindo-se na perfeição que comunica a eles. Este é o sentido do axioma *tudo é um*, porque recíproco da expressão *o um é tudo* e, conforme conclui Leibniz, “é tanto mais indubitável entre os Chineses quanto eles atribuem ao *Li* uma perfeita unidade, incapaz de divisão” (ibid., p. 51).

Eis por que, diferente da maneira como alguns jesuítas interpretam os textos chineses, Leibniz julga que o *Li* não é a matéria prima, mas a Razão ou Regra. Há expressões não apenas entre os chineses, mas também entre os filósofos europeus, que precisam “de uma interpretação suavizante” (Leibniz, 1991, p. 45). Diz-se, por exemplo, que a alma é *divinae particula aerae*, mas Deus não tem partes. Se autores como Espinosa falam em matéria prima, não se trata nunca de uma matéria passiva, certamente também não entre os chineses. Ademais, a unidade primordial da causa primeira, o *Li*, não se perde nas suas produções: o *Ki*, o *Taikie* e o *Xangti*. Com efeito, afirma Leibniz:

[...] eu creio que sem chocar a antiga doutrina dos Chineses se pode dizer que o *Li* foi levado pela perfeição da natureza a escolher dentre vários possíveis o mais conveniente; e que por esse meio ele produziu o *Ki* ou a matéria, mas com tais disposições que todo o resto derivou dela por propensões naturais [...] (ibid., p. 49).

O *Taikie* seria o *Li* considerado sob um predicado diverso, o *Li* sendo razão e regra da natureza, o *Taikie*, contendo virtualmente todos os possíveis (ibid., p. 56). O *Xangti* é o “rei do alto” (ibid., p. 58). Em resumo, conclui Leibniz: o Espírito universal tomado absolutamente é o *Li*, “tomado como operando nas criaturas se chama *Taikie*, ou o que faz a consumação e o estabelecimento das coisas e, tomado como governando o céu, principal das criaturas, chama-se *Xangti*, rei do alto, ou *Tien-Chu*, Senhor do Céu” (ibid., p. 63). Assim, havia entre os chineses uma teologia natural, um “cristianismo completamente puro, enquanto ele renova a lei natural gravada em nos-

sos corações” (ibid., p. 62). As produções do *Li* não dividem a unidade suprema do princípio.

Ora, essa afirmação da unidade primeira como indivisível, que poderia ser entendida a partir de outros textos³ como uma unidade simples, positiva e absoluta, na qual não há partes, não há divisão, não há negação, envolve uma questão crucial no interior da filosofia de Leibniz. Por isso, a aproximação entre Deus e *Li*, pensados ambos pela analogia com a unidade matemática, interessa-nos particularmente. Essa analogia põe o problema da relação entre a unidade da causa e a multiplicidade dos efeitos. Em outras palavras, trata-se da questão da origem do finito a partir do infinito, a origem da diferença, a partir de uma unidade. Se considerarmos que todos os efeitos emanam da causa primeira de maneira necessária, como expressão necessária da perfeição da causa, entendemos que a multiplicidade segue necessariamente da unidade.

Mas Leibniz não pensa como Espinosa, e introduz a noção de *possível não existente*. Nem todo efeito possível da causa primeira se realiza. Realizam-se apenas aqueles escolhidos pela vontade livre divina que age de maneira sábia segundo as regras da razão. Não há arbitrariedade na escolha das essências possíveis que passarão à existência. Deus é sábio. Mas nem todo possível, ou noção internamente não contraditória, é compossível com os demais na existência. Por quê? Como uma causa una, sem divisão, sem partes, sem negação, sem limite, pode ser causa de efeitos contraditórios entre si? Como justificar que o finito leibniziano, que nega outros finitos, tenha origem na causa primeira una?

Assim, a questão da relação entre a unidade da causa e multiplicidade de efeitos possíveis é, em certa medida, um ponto cego e um tabu na filosofia de Leibniz. Com efeito, Leibniz toma o partido de Malebranche contra a crítica que Locke dirige a este, em um comentário:

Quando Locke declara não compreender como a variedade das ideias é compatível com a simplicidade de Deus, parece-me que não deve deduzir daí uma objeção contra o padre Malebranche; pois não há sistema que possa fazer compreender uma tal coisa. Nós não podemos compreender o incomensurável e mil outras coisas, cuja verdade não deixa de nos ser conhecida, e temos o direito de empregá-las para explicar outras, que dependem delas. Algo de próximo tem lugar em todas as substâncias simples, em que há uma variedade de afecções na unidade da substância (Leibniz, 1960, p. 576).

A única pista que Leibniz nos dá nesse comentário a Locke é a analogia possível de ser estabelecida entre Deus e seus efeitos, de um lado, e entre a substância simples criada e a multiplicidade de suas afecções, de outro. Mas no caso da substância criada, não há de fato afecções contrárias igualmente possíveis, já que a substância simples, segundo a teoria da substância do *Discurso de metafísica*, é uma noção completa, é o sujeito de todos os seus predicados, e por isso, plenamente determinada, definindo-se não apenas pelo que já aconteceu a ela no passado, mas pelo que está acontecendo e pelo que vai acontecer no futuro. Na *Monadologia*, Leibniz afirma que “comme tout present état d’une substance simple est naturellement une suite de son état precedent, tellement que le present y est gros de l’avenir” (Leibniz, 2004, §22). Não há propriamente escolha, no caso das criaturas racionais, entre afecções possíveis contrárias, mas a realização da essência e a consciência, maior ou menor, dos motivos que inclinam o indivíduo àquela ação que realiza (é essa consciência ou a possibilidade dela que caracteriza as ações espontâneas nas substâncias racionais como ações livres). Ora, Deus *escolhe* o melhor dos mundos possíveis. E deixa em estado de mera possibilidade infinitos outros mundos possíveis que são contraditórios com o mundo criado. Deus

3 Por exemplo, *Quod Ens Perfectissimum existit* (A VI, iii, 578-579).

é a fonte das existências, mas também das essências (ibid., §43). Então é em Deus, como fonte das essências, que a contrariedade deveria ter origem, o que é absolutamente contraditório com a noção de uma unidade indivisível, simples, positiva e absoluta.

Como avançar os passos nesse labirinto da relação entre a causa primeira, unidade indivisa, e a variedade de seus efeitos que se contradizem e, portanto, envolvem negação?

A Característica universal e a prova ontológica de Deus

É essa a questão que está na origem da dificuldade em demonstrar a existência de Deus por uma prova a priori. Sabemos da importância que o argumento ontológico tem para a filosofia ocidental seiscentista. A prova a priori da existência de Deus proposta originalmente por Santo Anselmo e retrabalhada por Descartes deduz da simples essência de Deus, sua existência necessária. Essa existência necessária é o coração da metafísica do século XVII.

Leibniz critica a prova a priori e alega como motivo não aquele que Santo Tomás alegara: a prova não é um paralogismo, mas está incompleta. Porque antes de deduzir a existência necessária da essência divina, é preciso demonstrar que a essa essência corresponde um conceito não contraditório. Em outras palavras, se Deus é a causa primeira de tudo o que existe e contém eminentemente as perfeições de seus efeitos, de acordo com a recíproca do axioma chinês (*um é tudo*), antes de deduzir sua existência, é preciso mostrar a compatibilidade entre todas essas perfeições para garantir a unidade da causa primeira.

Nenhum autor, nem mesmo Leibniz, foi capaz de preencher esse vazio da prova ontológica. A sugestão de Leibniz, em uma carta a Elisabeth, é recorrer ao seu projeto de língua formal, a Característica Universal, para preencher essa lacuna e esclarecer o mistério da relação entre a unidade da causa e a multiplicidade de efeitos não compatíveis entre si:

[...] no momento me basta observar que o que é o fundamento de minha característica é também da demonstração da existência de Deus. Porque os pensamentos simples são os elementos da característica e as formas simples são a fonte das coisas. Ora, sustento que todas as formas simples são compatíveis entre si. É uma proposição de que não poderia dar a demonstração sem explicar longamente os fundamentos de minha característica. Mas, estando acordada, segue-se que a natureza de Deus, que envolve todas as formas simples tomadas absolutamente, é possível. Provamos acima que Deus é, uma vez que seja possível. Logo existe. O que era a demonstrar (Leibniz, 1960, p. 296).

O projeto de criação dessa língua formal, embora jamais tenha sido abandonado por Leibniz, nunca foi concluído. Originalmente, previa estabelecer os pensamentos primitivos que estariam na base de todas as nossas ideias e determinar para cada um deles um caractere. Esses pensamentos exprimiriam as perfeições de Deus, as formas simples, positivas e absolutas que, combinadas, originam todas as noções possíveis. Como Leibniz jamais concluiu o projeto, podemos apenas especular pelo pensamento como seria brincar de Deus, combinando caracteres como as perfeições combinam-se na essência de Deus, sem jamais dividi-la.

Mas uma vez que as singularidades se entreexprimem, porque todas exprimem o mesmo, podemos pensar que a relação que há entre Deus e a Característica Universal pode ser comparada à relação que há entre o *Li* e os caracteres de Fohi. Assim, talvez a reflexão sobre a relação entre *Li* e os caracteres chineses possa iluminar de algum modo essa relação entre Deus e a Característica. Com isso, sem brincar de Deus, mas brincando de Leibniz, talvez possamos achar um fio de Ariadne que nos aponte uma direção para sair do labirinto: quem sabe possamos lançar alguma luz na

misteriosa origem da variedade de efeitos contraditórios entre si a partir de uma causa una.

Os caracteres de Fohi

Os caracteres de Fohi, possível fundador do império chinês, são compostos por linhas inteiras e linhas quebradas. Não são apenas os mais antigos caracteres chineses conhecidos, mas, diz Leibniz, com certeza os mais simples. Sessenta e quatro figuras do *Livro de Variações* compõem essa linguagem única, e sob esses sinais não há geomancia ou “outras vaidades semelhantes” (Leibniz, 1991, p. 85), mas aritmética binária. Vários séculos depois de Fohi, o célebre Confúcio e outros ainda procuravam os mistérios filosóficos sob esses traços simples, cujo sentido foi enterrado por camadas de tempo e de História da China. Leibniz vislumbra esses mistérios de que os chineses modernos não desconfiam e, talvez, esse olhar penetrante permita ao filósofo sugerir a imagem que como um guia nos tiraria do labirinto da relação entre a unidade da causa primeira e a variedade de efeitos que envolvem negação.

Na última parte de seu *Discurso sobre a teologia natural dos chineses*, Leibniz escreve sobre esses caracteres e menciona uma troca de cartas que teve com o Padre Bouvet entre 1701 e 1703. Nestas cartas, Leibniz apresenta “uma Aritmética completamente nova” (Leibniz, 2016, p. 50), na qual todos os números são formados apenas pela combinação de 1 e zero. Em sua resposta, Bouvet imediatamente observa a coincidência da descoberta de Leibniz com o significado dos caracteres de Fohi. Sem saber disso ainda, Leibniz (em carta de 15 de fevereiro de 1701) é explícito ao relacionar, sem mediações, a aritmética binária e a criação do universo. Ou seja, a combinação entre 1 e zero na matemática equivale à combinação entre Deus e o nada na criação do universo de criaturas que envolvem negação.

Não sei se, escrevendo anteriormente à Vossa Reverência, toquei no novo cálculo numérico que inventei [...] esse cálculo fornece uma representação admirável da Criação. Isso se dá porque, segundo esse método, todos os números são escritos por uma mistura da unidade e do zero, de certo modo como todas as criaturas surgem unicamente de Deus e do nada (Leibniz, 2016, p. 48).

Deus, como o *Li*, é a unidade primeira, e as essências criadas, postas na existência, são resultado da combinação dessa unidade com o nada, já que “as imperfeições das coisas não consistem senão na negação” (ibid., p. 48). A imagem matemática é didática e interessa a Leibniz na propagação da teologia revelada entre os chineses, porque, segundo ele, mostrando que todos os números podem ser formados pela combinação da unidade com o nada, o zero, e que “o nada é o suficiente para diversificá-los” (ibid., p. 51), essa imagem torna crível a afirmação de que Deus fez todas as coisas do nada, “sem se servir de nenhuma matéria positiva, e que não há senão esses dois primeiros princípios, Deus e Nada: Deus das perfeições e o Nada das imperfeições ou vazios de essência” (ibid., p. 51).

Dessa maneira, podemos compreender o mistério da relação entre a causa primeira una e os efeitos variados que comportam negação. A negação é resultado do limite imposto pelo criado à perfeição que vem de Deus, assim como um círculo é limitado por sua circunferência. A aritmética binária sob os caracteres de Fohi é:

[...] um símbolo admirável da criação, isto é, da origem de todas as coisas unicamente de Deus e do nada, sem nenhuma matéria preexistente, e que o Nada não absoluto, mas relativo, ou seja, sua limitação encontra-se essencialmente nas criaturas na medida de suas imperfeições, não sendo essa limitação outra coisa senão uma negação do progresso ulterior da pura realidade ou do puro ato (ibid., p. 90).

A negação não está, portanto, em Deus, mas no limite da criatura à perfeição de Deus. O nada é esse limite, por isso é relativo e não absoluto. Ora, na medida em que o finito envolve negação, embora não possamos explicar como, sabemos por que as essências finitas podem se contradizer e ser incompatíveis entre si. Apenas coisas simples, positivas e absolutas, como são as perfeições de Deus, podem ser compatíveis entre si. Se algo envolve negação, naturalmente pode ser contraditório com outra coisa que envolve outras negações. O mistério que Leibniz defende quando defende Malebranche da crítica de Locke permanece um mistério, mas agora, graças à imagem da matemática, sabemos a razão que explica por que é assim.

Dessa maneira, a relação entre Deus e *Li*, de um lado, e os caracteres de Fohi e o projeto da Característica Universal, de outro, é muito mais profunda do que poderíamos supor à primeira vista. E a entreexpressão entre singularidades permite a redescoberta dessa verdade, já conhecida dos antigos chineses, agora pela invenção da aritmética binária. E essa relação entre aritmética binária e os símbolos dos antigos chineses, por sua vez, permitiria, segundo Leibniz, a descoberta da teologia revelada para os chineses modernos.

O antigo instrui o moderno, desvelando a *philosophia perennis* e o caráter atemporal de uma verdade única que possui muitas maneiras de se exprimir. A verdade, como Deus, se exprime em cada singularidade, em cada parte total, como um grande jardim que existe em cada pequeno jardim, do qual o todo é formado nessa admirável construção que é o universo de Leibniz.

Referências bibliográficas

- CARDOSO, A. 1991. Introdução. In: LEIBNIZ, G. W. *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*. Lisboa: Colibri.
- FLORENTINO NETO, A. 2016. *Escritos de Leibniz sobre a China*. Campinas: Editora Phi.
- LEIBNIZ, G. W. 2016. Carta a Bouvet (15/2/1701). Tradução de Sacha Kontic. In: FLORENTINO NETO, A. (Org.) *Escritos de Leibniz sobre a China*. Campinas: Editora Phi.
- LEIBNIZ, G. W. 2006. *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714)*. (Herausgegeben Widmeier, R.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- _____. 1991. *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*. Tradução de Adelino Cardoso. Lisboa: Colibri. (original in Dutens, I, 206).
- _____. 2004. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2002. *Discours sur la théologie naturelle des chinois*. (Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Wenchao Li und Hans Poser). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1960. *Die Philosophischen Schriften*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- _____. 1930. *Philosophischen Schriften herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaft*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.