A felicidade impossível

A partir do texto De la Vie Heureuse

The impossible happiness: after De la vie Heureuse

Maria Luísa Couto Soares

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/308>

DOI: 10.4000/cultura.308

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 Junho 2011

Paginação: 267-280

ISSN: 0870-4546

Refêrencia eletrónica

Maria Luísa Couto Soares, « A felicidade impossível », *Cultura* [Online], Vol. 28 | 2011, posto online no dia 13 maio 2013, consultado a 01 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/308> ; DOI : 10.4000/cultura.308

A felicidade impossível A partir do texto *De la Vie Heureuse*¹

Maria Luísa Couto Soares*

1.

De la Vie Heureuse é um texto breve, condensado numa página, escrito à guisa de introdução de um tratado mais extenso sobre a vida feliz. No último parágrafo, Leibniz promete uma explicitação pormenorizada de cada afirmação sucinta, sem delongas em argumentações, o que leva a pensar ou que essas explicações virão depois, ou que foram já dadas anteriormente em outros escritos.

Quem lesse apenas este breve texto sobre a Vida Feliz ficaria com uma ideia muito incompleta, senão mesmo deturpada, do pensamento leibniziano sobre a condição humana, a moralidade e a felicidade. O estilo demasiado sintético e esquemático do texto aponta apenas para uma ideia esquelética do que poderá ser a vida feliz.

Intitulado inicialmente como *De la Tranquillité de l'Esprit*, Leibniz manifesta aqui um optimismo confiante quanto ao poder da razão para discernir claramente entre os bens e os males e transmitir, com toda a clarividência, à vontade os seus ditames. Portanto, obedecer à razão é garantia segura de alcançar essa tranquilidade de espírito que constitui a felicidade.

Ao ler este texto, não podemos deixar de ficar insatisfeitos e desiludidos, perante esta «vida feliz» ideal, que de facto, pela experiência, sabemos ser utópica. A razão nem sempre «vê» com essa clarividência qual ou quais os bens a eleger; a maior parte das vezes encontra-se mesmo numa situação de confusão e de perplexidade; e mesmo que alguma vez alcance uma ideia clara quanto ao discernimento dos bens e dos males, isso não basta

* Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

¹ G. W. Leibniz. *Die philosophischen Schriften* Gerhardt (ed.), vol. 7, p. 81 (Ger). O texto tinha primeiro como título «De la Tranquillité de l'Esprit» Cf. Grua II, 571: «Depois de ter classificado os textos cartesianos sobre a felicidade, *de vita beata* (...) Leibniz esboça as suas opiniões pessoais em diversos rascunhos parisienses, retomados depois da sua chegada a Hanovre.» Os textos são classificados por Rivaud n.º 1537-1539: *Von der Weisheit*, Ger VII, 99-104; *De la vie heureuse*, Ger VII, 81 e Foucher de Careil, *Lettres* 241; *De l'usage de la méditation*, Ger VII, 77-84, Foucher de Careil *Lettres* 236; *De la sagesse*, Ger VII 82-85. Os textos complementam-se; portanto, referir-nos-emos também a eles. Tendo em conta a data em que terão sido escritos e a forma de meros esboços, notas inacabadas, não exprimem a última palavra sobre o tema, sobre o qual se encontram inúmeras referências em toda a obra de Leibniz. O que é de salientar já nestas notas é o optimismo, o tom seguro, confiante com que Leibniz aborda o tema da Vida Feliz.

para a indicação da decisão concreta a tomar; isso implica ter em consideração toda a variedade de circunstâncias e factores, internos e externos, e se contássemos apenas com a razão, estaríamos a exigir-lhe uma espécie de raciocínio prático interminável, pois teria que ter em conta essa infinidade de possibilidades, que ela própria não pode abarcar.

O que Leibniz esboça neste texto não é mais do que o sonho de uma felicidade impossível.

De um modo peremptório, quase dogmático, Leibniz expõe com toda a segurança as três condições que garantem a tranquilidade e o contentamento da alma:

- a) servir-se da razão tanto quanto possível para conhecer os bens e os males; aprender o que ordena a razão é a fonte de toda a Sabedoria;
- b) propor-se firmemente executar os imperativos da razão, sem permitir que nem as paixões nem qualquer inquietação nos afastem de tão nobre desígnio;
- c) por último, é necessário ter a convicção firme de que, tendo feito tudo o que nos é possível para discernir os verdadeiros bens dos males, tudo o que ultrapassar o nosso poder de discernimento, de facto, não faz parte dos verdadeiros bens. E portanto, nada do que acontecer poderá perturbar a felicidade e tranquilidade da nossa alma.

E termina com um aviso admoestatório ao leitor: será inútil lê-los pela mera curiosidade de saber, como se se tratasse aqui de uma espécie de receita para a felicidade; o leitor avisado deverá acompanhar a leitura com um exame atento sobre como viveu até agora e como deverá viver no futuro. Aviso que, por um lado, anula qualquer pretensão de uma leitura livre e descomprometida e, por outro, obriga e compromete aquele que o lê a observar cegamente o que aqui está prescrito. Exercitar a razão no discernimento dos bens e males e seguir sempre os seus ditames sem vacilar. Tudo parece fácil, linear, de uma infalibilidade quase mecânica.

Ora de facto nada disto se passa assim.

E Leibniz sabe-o muito bem. Sabe da infinidade de diferentes inclinações dos vários graus de clareza que apontam para diferentes direcções, da inquietação provocada em nós pela quantidade de pequenas percepções, de movimentos imperceptíveis dos quais não temos plena consciência, mas que nos perturbam. E sabe das limitações da razão humana que muitas vezes raciocina só com palavras, sem ter o objecto no espírito², sabe da fraqueza da vontade, sabe como são feitos os homens, frágeis, inconstantes, superficiais, sabe da sua resistência a meditar a fundo sobre as questões vitais, sobre a facilidade com que se deixam arrastar pelo fluir do que é sensível, pelo vaivém dos prazeres e dores.

² Cf. *Nouveaux essais*, II, XXI, § 35 (NE).

Apesar de tudo, Leibniz confia plenamente na perfectibilidade do homem, que reside fundamentalmente na força da razão para iluminar o amor da virtude e do bem: a verdadeira felicidade, escreve no Prefácio dos *Essais de Théodicée*, consiste no amor de Deus, mas num amor esclarecido, acompanhado de luz.

O texto «De beata vita» refere-se tão-só a uma felicidade ideal, como uma luz longínqua, mas clara, que deve regular (como foco regulador, como *atractor*) o desejo de felicidade.

Portanto, esta breve síntese não pode deixar de ser confrontada com a análise das paixões, prazeres e dores nos *Nouveaux essais*, com as definições clássicas em *De affectibus*, as discussões sobre a relação entre Deus e os homens, e os meios para controlar as paixões nos *Essais de Théodicée*. Além de muitos outros fragmentos dispersos na correspondência e nos escritos inéditos de Leibniz³.

2.

De qualquer modo, o sonho da completa felicidade foi bem acalentado no século XVIII, no qual surge uma profusão de literatura sobre a felicidade. Esta é como que a outra face da racionalidade; daí que se fale do «sistema da verdadeira felicidade», indício claro da convicção da suficiência de uma razão esclarecida para promover a felicidade dos homens. «Il suffit qu'on soit raisonnable pour se rendre heureux.»⁴

E este sonho permanecerá sempre, até certo ponto, no horizonte do pensamento leibniziano – a possibilidade de uma «ciência da felicidade», fundada no bom uso da razão.

A ideia de «vida feliz» conduz a uma série de antinomias análogas às que são derivadas das pretensões de pensar a realidade no seu conjunto, na sua totalidade. Porque tentar pensar a vida feliz pressupõe também pensar a vida como um todo perfeito e acabado. Ora, desde uma perspectiva interna, a experiência imediata das nossas vivências não permite alcançar essa totalidade. Só se pode pensar numa vida feliz a partir de uma perspectiva externa, representando esse todo de fora. E a felicidade representada não é felicidade. Uma felicidade representada exclui à partida a espontaneidade da vivência da felicidade. A antinomia reside

³ Sobre a teoria das paixões e emoções em Leibniz, e o seu papel na racionalidade prática, cf. Markku Roinila – *Leibniz on the Passions and Perfectibility of Man*. Research plan <http://tuhat.halvi.helsinki.fi/portal/en/projects/leibniz-on-emotions>. Em *Leibniz on Rational Decision-Making*, 2007, Roinila explora o papel das paixões da racionalidade prática e explica como as paixões afectam a acção humana e sobretudo a perfectibilidade do homem.

⁴ Jean Puget La Serre, *La Vie Heureuse ou l'homme content*, 1709. S. Formey: *Système du vrai Bonheur*, 1750. Cf. a lista de títulos de obras sobre a felicidade, publicadas no século XVIII, referida por Paul Hazard, *La Pensée européenne au XVIIIe siècle*, cap. II «Le Bonheur». A abundância de obras sobre o tema revela a segurança e a confiança que se depositavam na possibilidade e mesmo no direito à felicidade individual e, por consequência, ao bem-estar geral dos povos, à felicidade pública.

na impossibilidade de «ter» em vista a vida como um todo antes de esta chegar ao seu fim e poder aí ser considerada a partir de fora. Na passagem da espontaneidade da vivência subjetiva, do ser «em si» à perspectiva de fora (de um ser «para si»), perde-se a felicidade vivida.

É possível ultrapassar esta dificuldade e deter uma compreensão total do que é a «vida feliz»? Como esquematizar numa simples teoria, num sistema ou numa formulação de regras e normas para ter uma vida feliz? Estas dificuldades contrastam vivamente com a aparente facilidade do texto leibniziano: a felicidade na terra consiste na tranquilidade e contentamento da alma, que se alcança respeitando simplesmente os imperativos da razão. Esta tem os seus limiares – máximo e mínimo –, não alcança nem o infinitamente grande nem o infinitamente pequeno: isto é, não pode aceder a uma visão de toda a complexidade do mundo nem de nós mesmos, e não se apercebe de uma quantidade imensa de pequenos movimentos que se dão em nós – as pequenas percepções, as pequenas inclinações, que passam desapercibidas, num subsolo calado e oculto da nossa consciência. Portanto, não somos responsáveis destes dois extremos que estão fora do alcance da razão e que não podem alterar a nossa tranquilidade: basta conduzir a vida pelos bens que a razão nos pode apresentar. Tudo o que exceda os seus limites (a razão é uma faculdade de ondas médias) não poderia nunca ser para nós um bem.

Mas, sendo assim, deixa de ter sentido, para nós, a própria expressão «vida feliz». A «vida feliz» está para lá do nosso viver, porque conota a vida como um todo da qual não temos experiência. Por vezes esta antinomia é resolvida pela distinção entre felicidade *subjectiva* e felicidade *objectiva*. Mas a distinção só reitera o problema: separa o *sentir-se feliz* do *ser feliz*. De facto, é possível em muitos casos não sentirmos nem sabermos o valor das experiências que temos; isto é, pode dar-se um «não saber» da felicidade. No início da *Ética a Nicómaco*, Aristóteles formulara já esta pergunta: a felicidade é a mesma coisa que a vivência da felicidade? Felicidade significa sentir-se feliz? Poderá dar-se o paradoxo de se ser feliz sem *sentir-se, saber-se* Feliz?

3.

Uma vida feliz, uma vida tranquila: é a satisfação moderada dos próprios desejos e ambições, o estar bem consigo mesmo tal como se é. A própria palavra *satisfação* é índice de uma modesta noção da vida feliz, um viver com o que basta para sossegar a alma e aplacar os excessos de ideais elevados, e difíceis, que poderiam levar à frustração e ao desassossego. Mas a tranquilidade pode ser entendida de vários modos.

«La Vie Heureuse icy bas consiste dans une âme tout à fait *contente et tranquille*...» Assim começa o referido texto de Leibniz.

A tranquilidade (como foi dito, o texto intitulava-se antes «La tranquillité de l'Esprit») – índice da suprema felicidade – pode ser entendida, num sentido estoíco, como a total pacificação de desejos, conflitos, angústias, temores, pela via negativa, isto é, pelo seu adormecimento, praticamente pela sua extinção. Nada desejar, nada temer, nada sentir – lembra o ideal da Stoa, para o qual o equivalente da felicidade é o sossego. Não é certamente neste sentido que a entende Leibniz, crítico de todas as formas de Estoicismo, desde o Antigo aos «novos estoícos», Descartes e Espinosa⁵.

Uma tranquilidade duradoira, estável, que paira sobre nós como um sol radioso «Paz é só paz e cai sobre nós como o sol» (Alberto Caeiro em «Pastor dos montes...»). A tranquilidade parece ter o privilégio de que o sujeito permanece sempre consigo... e pressupõe também um estar fora do tempo. Uma tranquilidade atemporal⁶.

Mas o nosso viver é uma sucessão de momentos que percorremos como um viajante que vai passando por paisagens e horizontes muito diferentes, nunca repetidos, nunca idênticos. E nesta sucessão, os estados de ânimo, as disposições vão mudando como a luz ao longo do dia. Talvez se possa considerar um fio de unidade ou de continuidade que lhes confere a memória. Mas a própria memória introduz uma mudança, pois um prazer ou uma dor recordados já não são o mesmo prazer nem a mesma dor.

O que é que persiste numa alma «completamente contente e tranquila»? O que é que escapa ou como escapa a este movimento contínuo da temporalidade em que vivemos, ou melhor, como escapar às descontinuidades das «durações» dos prazeres, alegrias e dores?

A persistência e a duração da «felicidade», de uma tranquilidade e contentamento de alma que resiste às turbulências da vida, levam a pensar que esta *beatitudo* está por cima das vivências singulares, das experiências quotidianas, mutáveis, volúveis: é uma felicidade que não cabe, não está contida na própria vida, mas é ela, a tranquilidade feliz que nos possui. Podemos ter alegrias, tristezas, dores, temores (tudo no plural), mas a Vida Feliz, é ela que *nos tem a nós*. Somos possuídos por ela. «Não é minha nem é tua», como

⁵ Cf. Rutherford, Donald, "Patience sans Espérance: Leibniz's Critique of Stoicism", in *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, 2003, pp. 62-88. Cf. Leibniz, Ak VI.4, 1385; Ger IV, 298; Ger VI, 606.

⁶ A ideia de uma vida feliz é difícil de conciliar com a temporalidade. Não cabe aqui uma exploração deste aspecto interessante e até certo ponto paradoxal. O problema está na impossibilidade de abranger o tempo como totalidade, o que entra em conflito com a própria concepção de «vida feliz», que, como dissemos, aponta para a ideia de um todo. A questão surge recorrentemente nas reflexões sobre a felicidade. Cito apenas umas palavras de Hermann Hesse ilustrativas do que está aqui em causa: «Por felicidade entendo eu actualmente algo bastante objectivo, isto é a própria totalidade, a existência intemporal, a eterna música do mundo, aquilo que já outros apelidaram de harmonia das esferas ou o sorriso de Deus. Esta síntese, esta música infinita, esta sonora eternidade, de um brilho dourado, constitui um presente puro e perfeito, desconhece toda a noção de tempo, de história, de um antes e de um depois.» *Da Felicidade*, DIFEL, 2004, p. 16.

diz o poema de Alberto Caeiro. No poema de Caeiro, a paz e a felicidade circunscrevem-nos, contêm-nos, abarcam-nos, estão fora de nós, ou melhor, não se submetem nem são afectadas pelos avatares das nossas experiências múltiplas e variadas.

Para Scheler, esta tranquilidade em plenitude situa-se «na esfera mais central da nossa vida – aí onde as coisas são a sério». E só esta profundidade da satisfação pode permitir o gozo de outros prazeres secundários. Isto é, se estamos profundamente em paz, se no centro mais fundo e nuclear da alma há uma felicidade e uma paz profunda, a pena que me pode causar uma doença ou a morte de um amigo não pode perturbar essa paz profunda. Se, pelo contrário, a nossa esfera mais íntima está penetrada por um sentimento de desespero, de angústia profunda, nenhum prazer desta vida nos poderá satisfazer verdadeiramente⁷.

Tranquilidade/felicidade, no entanto apresentam-se-nos como duas ideias antinómicas. A antinomia reside no seguinte: para preservar a tranquilidade, o sujeito deve permanecer consigo mesmo sempre. Tudo o que o arraste para fora perturbará a sua tranquilidade. O ideal do sossego absoluto está centrado no «em si» do sujeito, no autodomínio alcançado ao preço de expulsar de si tudo o que ele não é, não tem, tudo o que não é ele mesmo. Nada mais o pode atrair, nada lhe pode interessar. Só a vida dentro do seu covil lhe traz o sossego, a tranquilidade e a paz que deseja. Este aspecto negativo da tranquilidade é a imperturbabilidade. Mas «esta imperturbabilidade é incompatível com a consumação do amor»⁸.

Não, a ideia de tranquilidade em Leibniz não se identifica com a imperturbabilidade, nem com a indiferença. Nada nos é indiferente. Tudo, mesmo o que nos é ignoto, nos afecta, nos solicita e nos inquieta. Longe de consistir no encerramento em si mesmo, em criar uma barricada em torno da subjectividade resguardando-a de tudo o que acontece e de tudo o que lhe possa sobrevir, a tranquilidade, para Leibniz, pressupõe mesmo a inquietação, a perturbação causada por mil pequenas coisas que não podem deixar de nos afectar.

Voltando aos *Novos Ensaios*, encontramos uma exposição da inquietude e de todos os seus cambiantes. A tranquilidade, não imperturbabilidade, é uma inquieta tranquilidade.

⁷ Pascal resolve o dilema numa fórmula final: «Le bonheur est ni dans nous ni hors de nous ; il est en Dieu, et hors et dans nous».

⁸ Cf. Spaemann, R., *Glück und Wohlfühlen*, Ernst Klett Verlage, Stuttgart, 1989. Tradução espanhola, Ediciones Rialp, Madrid 1991, p. 113. A tranquilidade consegue-se muitas vezes à custa de encerrar-se em si mesmo, no espaço interior da sua autarquia, onde nada nos poderá afectar; o que diz respeito à vida dos outros é-nos totalmente alheio, passa indiferente ao lado do núcleo da própria intimidade, desse espaço cerrado, impenetrável a tudo o que acontece fora ou dentro da própria subjectividade. A felicidade como realização arrasta o sujeito para um caminho sem fim, que, dadas as condições da finitude humana, é inseparável da insatisfação e da dor. Neste sentido, a antinomia entre tranquilidade e felicidade é insuperável.

A inquietação vem-nos das pequenas solicitações imperceptíveis que nos confundem, nos provocam uma vaga sensação de mal-estar sem saber a razão.

Um ruído de fundo que passa despercebido não nos deixa concentrar, impacienta-nos, uma posição menos cómoda produz-nos uma fadiga inexplicável, um leve prurido torna-nos impacientes. Mas a maior parte das vezes, para nosso bem e sossego, não temos consciência nem conhecimento dessas numerosas inquietações que nos causariam um mal-estar constante. É uma defesa da nossa natureza que o seu Autor infinitamente sábio nos tenha feito de tal modo que permaneçamos na ignorância, com meras percepções confusas, de modo a podermos actuar mais fácil e prontamente por instinto, sem sermos avassalados por múltiplas e variadas sensações perfeitamente dispensáveis para que a natureza alcance os seus fins. «Combien d’insectes n’avalons nous pas sans nous appercevoir, combien voyons nous des personnes, qui ayant l’odorat trop subtil, en sont incommodes et combien verrions nous d’objets degoustans, si notre veue estoit assés perçante?»⁹

Mas, se de facto todas essas pequenas ninharias nos provocam inquietação (*uneasiness, Unruhe*), é porque não nos deixam indiferentes; são como um aguilhão, um impulso para procurar uma saída, uma libertação do que nos está a perturbar sem nenhum conhecimento nem consentimento nosso. São, no dizer de Leibniz, como «de petits ressorts, qui tachent de se debander et qui font agir nostre machine»¹⁰.

O facto de muitas vezes ignorarmos o que nos perturba, de não termos senão percepções confusas de quantidades de sensações, impressões, permite-nos actuar com agilidade, economizando assim uma energia supérflua. Deste modo, o não-apercebimento de todos esses pormenores desgastantes garante a nossa tranquilidade. Se de todos eles tivéssemos uma percepção clara, a nossa vida tornar-se-ia insuportável. Sentir todos os maus odores, ver todos os objectos medonhos, ouvir os ruídos mais irritantes, aperceber-nos de todos os pormenores desagradáveis dos outros, etc., seria para nós uma fonte constante de desprazer e de dor.

Apesar de nada nos ser indiferente, ou precisamente porque nada nos é indiferente, necessitamos de um doseador, de uma espécie de armadura que nos defenda de um excesso avassalador de perturbações que seríamos incapazes de domar. No meio das inúmeras solicitações, das inúmeras possibilidades que se nos apresentam, se de todas elas tivéssemos uma consciência focal, totalmente clara, viveríamos subjugados por um fardo pesado muito superior às nossas forças. Nesse caso a inquietação transformar-se-ia numa angústia constante, paralisadora, despojados de recursos para fazer face ao «amontoado»

⁹ Cf. NE, II, XX, § 6, Ger V, p. 151.

¹⁰ *Ibidem*, II XX, §5, Ger V, p. 153.

(*l'amas*) de inúmeras sensações, movimentos da nossa natureza, contraditórios entre si. Tal situação destroçar-nos-ia, por estar acima do limiar da nossa capacidade de discernimento. A profusão de possibilidades afogaria qualquer realidade e faria de nós criaturas frágeis, desorientadas neste mar de riquezas insondáveis. Seríamos como «esses homens do possível, que vivem numa trama mais fina, uma trama de fumo, de imaginações e divagações, de conjuntivos» (Musil, *O Homem sem Qualidades*).

Na realidade, estas pequenas percepções e impulsões imperceptíveis realizam em nós um trabalho de aperfeiçoamento da nossa própria natureza para se «pôr mais a seu gosto». Este fundo quase oculto, tácito, é o que garante o equilíbrio natural, e vai forjando em nós como que *hábitos* de gerir, ou melhor, de dosear e harmonizar esses rudimentos de dor e de prazer. Longe de ser incompatível com a felicidade, esta *inquietação* é essencial, visto que a felicidade não consiste na posse perfeita que nos tornaria insensíveis e estúpidos, mas num progresso contínuo para maiores bens.

Esta inquieta tranquilidade está longe da ideia antiga da imperturbabilidade, do apaziguamento de todos os desejos, emoções, dores e prazeres. Pelo contrário, o seu subsolo é constituído precisamente por esse movimento contínuo das pequenas percepções, impulsos, dores e prazeres – dores que dão prazer, prazeres que provocam dor –, movimento de que mal nos apercebemos, mas é a natureza que trabalha em nós, pelo melhor.

Tudo isto diz respeito a uma felicidade centrada no si mesmo, como se se tratasse de um direito próprio da nossa natureza. Falta aqui uma outra dimensão complementar, que transporta este desejo natural de felicidade, de prazer para fora de si. Uma porta que abre para a vida feliz do outro fazendo-a própria¹¹. O próprio desejo insaciável da felicidade de si mesmo inviabiliza, por estranho que pareça, uma vida feliz. É um fechar a porta e permanecer no covil escuro e impenetrável no qual se digladiam razão e paixão, vontade e fraqueza, decisão e frustração.

A definição leibniziana de amor como *delectatio in felicitate alterius* era a solução para o problema do eudemonismo, isto é, para a possibilidade de fazer convergir um interesse verdadeiro pelo outro, pelo que está fora, com o desejo incontrollável de alcançar a própria felicidade. O amor transforma completamente a ideia de uma felicidade totalmente centrada na ordem da razão, porque verdadeiramente o amor é gratuito, desmonta as antinomias da ideia de felicidade. Isto não significa, no entanto, que se neutralize a tensão, sempre mantida ao vivo, entre o desejo subjectivo de felicidade e a sua plena satisfação nunca totalmente atingida. A *delectatio in felicitate alterius* é um ideal regulador, um ponto de mira orientador, mas esse estado de perfeita felicidade não se alcança de uma forma

¹¹ «A porta da felicidade abre-se para o exterior» é a expressão de Kierkegaard.

estável. Na vida temporal, sempre se darão alterações profundas, perturbações, desejos insaciados, inquietude, perplexidades.

Se, nos escritos de Leibniz que referimos, prepondera uma exaltação da razão como via, causa e factor central para alcançar a felicidade, essa via manifesta-se claramente insuficiente e, diríamos, utópica. Permite-nos visionar o ideal a perseguir, o de procurar a própria felicidade na felicidade do outro. Mas não basta vislumbrar esta dimensão do amor totalmente desinteressado e gratuito. De facto o homem viverá sempre num «misto» de inquietação e felicidade, de desejos e frustrações, de perturbações e breves instantes de tranquilidade. Não é possível dar um salto definitivo da primeira perspectiva da vida feliz para esta última: isso exigiria abandonar completamente a teia de cálculos e argumentos racionais que nos enredam, libertar-se de todas as formas de paixões, de pequenas incomodidades, por vezes inadvertidas, sair completamente de si mesmo, abandonar o covil.

É certo que o prazer só se encontra se não for procurado, calculado pela razão. Encontra-se, sem o procurar, no amor gratuito que se compraz na perfeição de outrem, como afirma Leibniz: «Aimer est trouver du plaisir dans la perfection d'autrui.»¹²

Nos *Novos Ensaios*, onde Leibniz, explicita com mais detalhe esta ideia, fica-se com a impressão de que se trata mais de uma proposta de programa a seguir, ou de uma perspectiva que deverá estar sempre no horizonte do nosso viver turbulento e instável:

«(...) Aimer est estre porté à prendre du plaisir dans la perfection bien ou bonheur de l'objet aimé. Et pour cela on ne considère et ne demande point d'autre plaisir propre que celui là même, qu'on trouve dans le bien ou plaisir de celui qu'on aime (...) Ce n'est donc pas proprement de l'Amour, lorsqu'on dit qu'on aime un beau tableau par le plaisir qu'on prend à en sentir les perfections. (...) Les Philosophes et les Theologiens même distinguent deux espèces d'amour, savoir l'amour qu'ils appellent de conqissance, qui n'est autre chose que le désir ou le sentiment qu'on a pour ce qui nous donne du plaisir, sans que nous nous intéressions s'il en reçoit ; et l'amour de bienveillance, qui est le sentiment, qu'on a pour celui qui par son plaisir ou bonheur nous en donne.»¹³

Em Leibniz as duas perspectivas sobre a felicidade coexistem no ser humano num misto de inquietação e tranquilidade, de perturbação e paz, de paixão e amor: a proposta de uma «ciência da felicidade» pode ser vista como uma pedagogia ou a indicação de um caminho a seguir para alcançar uma vida feliz, tranquila, uma vida boa. Uma pedagogia com todas as deficiências e limitações próprias da tentativa de ensinar o que não é ensi-

¹² «La Félicité», Grua, II, p. 579.

¹³ NE, II, XX, § 5, Ger, V, pp. 149-150.

nável. A fórmula leibniziana da felicidade como *delectatio in felicitate alterius* exprime um estado ideal, ou mesmo uma vivência que ocorre por vezes, sempre no turbilhão de muitas outras vivências. A experiência do contraste é sempre dolorosa porque é o sinal inequívoco da nossa finitude. Mas, ao mesmo tempo, é o modo de sermos bem conscientes da possibilidade de um aperfeiçoamento contínuo, que assintoticamente nos vai aproximando da meta.

4.

Voltemos ao texto *De la Vie Bienheureuse*, para examinar um último aspecto das máximas expostas por Leibniz.

«Il faut se servir de la raison *autant qu'il est possible* pour connoistre les biens et les maux (...)»

«Autant qu'il est possible» – quer dizer, dentro dos limiares da nossa razão, que nem é omnisciente nem se apercebe de milhares de pequeníssimos detalhes em nós mesmos e no que nos rodeia, como referimos já. A sua capacidade exerce-se entre dois infinitos – o infinitamente grande e o infinitamente pequeno. Empregando uma metáfora radiofónica, só capta a «frequência de ondas médias». «La pluspart des hommes sont accoustumés aux idées confuses», escreve Leibniz¹⁴.

Mas as ideias distintas são necessárias para alcançar a sabedoria que nos pode tornar perfeitamente felizes. Uma deliberação sobre o modo como devemos viver, concretamente o que devemos decidir a cada momento, exige, segundo Leibniz, uma grande exactidão assente num discernimento totalmente claro e distinto sobre as razões que nos levam a agir. Ora uma exactidão desta ordem não é possível no que diz respeito à vida prática.

Porém, o optimismo leibniziano, neste aspecto, confia na perfectibilidade humana, que, exercitando-se a meditar sobre questões mais fáceis onde corre menos perigo de se enganar, pode alcançar um conhecimento totalmente claro e exacto. Um ano de treino é suficiente para chegar a ver com toda a clarividência como pôr em ordem os seus deveres e a aspirar apenas ao aperfeiçoamento das suas virtudes¹⁵.

Se a felicidade exige, como condição prévia, um conhecimento totalmente adequado e perfeito da nossa situação, e uma clara noção de todas as nossas possibilidades, então é uma felicidade impossível. Esta pretensão de alcançar uma visão racional exacta sobre nós próprios e a vida que aspiramos viver, e de actuar sempre segundo a razão, com umas

¹⁴ «De l'usage de la Méditation», Ger VII, 77-80.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 80.

intenções cristalinas no uso da nossa liberdade, funda-se num ideal de racionalidade que inspirou de facto grande parte da reflexão moderna sobre a felicidade¹⁶.

Como afirma Murdoch, num outro contexto, a moralidade seria apenas uma questão de pensar claramente e daí derivar todo o nosso modo de viver e de lidar com os outros¹⁷. Pensar claramente significaria aqui tornar o espírito totalmente explícito, isto é, pressupor a possibilidade de uma visão clara, evidente, total de nós mesmos e de todas as nossas possibilidades; ter uma consciência bem esclarecida das nossas mais profundas intenções, desejos, motivações; saber exactamente e com toda a certeza qual a decisão a tomar. Ora esta quase infalibilidade (ideal) da razão na iluminação total de toda a nossa vida prática não corresponde de modo algum à experiência que temos da condição humana. E Leibniz reconhece-o, como está patente em inúmeros textos que referem a fraqueza da vontade, a confusão a que nos habituamos, a incoerência entre o que a razão nos mostra e a nossa acção¹⁸.

Mas o ideal para o qual Leibniz aponta é sempre o de uma felicidade possível – a felicidade possível aqui na terra –, que assenta numa razão iluminada e numa vida totalmente regida por ela. Mesmo quando afirma que a verdadeira felicidade consiste em amar a Deus, como por exemplo no Prefácio dos *Essais de Théodicée*, Leibniz acrescentará em seguida que este amor é um amor *esclarecido, iluminado*. É um amor que procede do nosso conhecimento das suas perfeições, e daí deriva o prazer das acções boas que reforçam as virtudes, referindo tudo a Deus, como ao centro, transportando o humano ao divino. Mas, note-se bem, ao agir assim, estamos a *obedecer à razão*, a cumprir as ordens da Suprema Razão.

Não há nenhuma gratuidade no amor de Deus, amamos as perfeições de Deus, das quais existe na nossa alma um leve vestígio: a ordem, as proporções, a harmonia, toda a beleza não é senão uma irradiação da sua luz. Este amor está maculado por um certo interesse. Somos felizes quando amamos Deus, mas não saberíamos amar Deus sem conhecer as suas perfeições e a sua beleza¹⁹.

¹⁶ Na vasta produção literária sobre a felicidade, no século XVIII, esta é como que a outra face da racionalidade; daí que se fale do «sistema da verdadeira felicidade», indicio claro da convicção da suficiência de uma razão esclarecida para promover a felicidade dos homens. «Il suffit qu'on soit raisonnable pour se rendre heureux», escreve Jean Puget La Serre em *La Vie Heureuse ou l'homme content*, em 1709. S. Formey: *Système du vrai Bonheur*, em 1750. Cfr. a lista de títulos referida por Paul Hazard, *La Pensée européenne au XVIIIe siècle*, cap. II «Le Bonheur».

¹⁷ Cfr. Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*, London and New York, Routledge, 2004, p. 8.

¹⁸ Veja-se por exemplo NE, II, XXI, § 35: «Ciceron dit bien quelque part, que si nos yeux pouvoient voir la beauté de la vertu, nous l'aimerions avec l'ardeur; mais cela n'arrivant point ny rien d'équivalent, il ne faut bien s'étonner si dans le combat entre la chair et l'esprit, l'esprit succombe tant de fois, puisqu'il ne se sert pas bien de ses avantages.»

¹⁹ Cf. «La Félicité», Grua, II, 580.

Como vimos acima, Leibniz define recorrentemente o amor como um deleitar-se, rejubilar-se, desinteressadamente na felicidade e na perfeição do outro, que dissolveria o problema do dualismo entre o interesse e o desejo de felicidade do outro²⁰. Mas, no combate entre «a carne e o espírito», ou entre o amor a si mesmo²¹ e o amor de benevolência, nem sempre vence o segundo.

Os limites externos da razão humana: não detemos essa visão total de todas as possibilidades, portanto não nos encontramos nunca numa situação de plena certeza sobre como devemos actuar ou o que devemos fazer. Qualquer decisão corre sempre um risco, maior ou menor, não só por precipitação, falta de deliberação, mas porque esta deliberação tem sempre um termo, mas um termo que não tem o carácter da conclusão de uma dedução geométrica. Isto quanto a limites de possibilidades externas, por assim dizer, à razão humana: a finitude que lhe permite ver só uma parte do todo, e a tomar a parte pelo todo.

Mas, por outro lado, o «*autant que possible*» pode querer referir-se também à impossibilidade ou dificuldade de conhecer e dominar tudo o que há em nós e à nossa volta. Muitas vezes porque os pensamentos só são claros em potência, por falta de esforço e reflexão para penetrar o sentido das palavras, pela brevidade do tempo, por negligência. Há sempre na nossa alma uma quantidade infinita de inclinações diferentes de muitos variados graus de clareza que apontam em diferentes direcções. A decisão final é um certo compromisso entre as várias disposições, muitas vezes em conflito, na qual nos deixamos vencer por uma vergonhosa fraqueza da vontade. Os homens são feitos assim. Não se trata, porém de um fatalismo cego. Assiste-os sempre a possibilidade de recorrer às vantagens do espírito que levaria a melhor nesta luta entre a confusão, a brevidade do tempo e a fraqueza da vontade, movida pela atracção de prazeres fugazes e pensamentos confusos²². Com realismo e sentido prático, Leibniz propõe uma série de estratégias para vencer nas ocasiões que levam pouco a pouco à corrupção: uma viagem pode curar um amor desordenado, umas férias afastam as companhias que contagiam as más inclinações, a jardinagem, um gosto inocente, distrai e afasta um gosto perigoso²³.

Nada contribui mais para uma vida feliz do que a iluminação do entendimento e o exercício da vontade para compreender e penetrar profundamente os ditames da razão,

²⁰ Cf. Ger VII, 73: o amor é «*delectatio in felicitate alterius*»; Ger VII, 73, «Amare aliquem est ejus felicitate delectari»; Grua 2, 579 : «Aimer est trouver du plaisir dans la perfection d'autrui» (Grua 2, 579).

²¹ Cf. Ovídio, *Metamorfoses* «Iste ego sum: sensi, nec me mea fallit imago; uror amore mei: flammis moveo-que feroque. (...) Quod cupio mecum est: inopem me copia fecit.» Leibniz cita esta última frase em *Carta a Placcius*, 5 de Setembro, Dutens, *Opera omnia*, Bd 6, 1, 1768, S. 59-60.

²² Cf NE, II, XXI, § 35.

²³ Cf *Ibidem*.

segundo os quais deve actuar. Assim, da luz do entendimento, cada vez mais elevada, brotará um progresso contínuo na sabedoria e na virtude, e portanto também na perfeição e na alegria de viver²⁴.

Em conclusão: A partir do texto referido, e confrontando-o com outros textos de Leibniz, estamos perante duas perspectivas, aparentemente contrastantes, mas conciliadas de facto na vida humana: numa apresenta-se-nos a possibilidade de alcançar a felicidade através de um progressivo aperfeiçoamento que releva essencialmente da razão esclarecida e de uma compreensão cada vez mais luminosa – «nada é mais útil para a nossa felicidade do que a iluminação do nosso entendimento e exercitar a nossa vontade para actuar sempre de acordo com a razão». Deste conhecimento sempre mais profundo e elevado brota uma alegria assente no progresso da sabedoria e da perfeição. O que Leibniz não nos diz terminantemente é se este elevado grau de perfeição e consequente felicidade é possível e realizável nesta vida, ou se se trata de um ponto de mira ideal que deve estar presente no nosso horizonte. Isto é, tendo em conta as variantes da noção de possibilidade, resta-nos saber se é possível por ser pensável; portanto, não há nenhuma contradição em pensar numa felicidade completa, desde que se possa alcançar a «sabedoria, ciência da felicidade», ou se esse estado «acabado», de uma felicidade total, é incompatível com a própria natureza finita e temporal do ser humano.

Na outra perspectiva apresenta-nos a finitude da razão humana, a confusão que sustenta o nosso modo de viver, a fraqueza da vontade, a miopia que dificulta um claro discernimento entre os bens e os males. É especialmente notório numa passagem dos *Nouveaux essais*, como Leibniz, apesar de reconhecer a beleza e a validade do *Video meliora proboque, / Deteriora sequor* (Ovídio, *Metamorfoses*, VII, 20), não abdica dos axiomas antigos: a causa desta fraqueza está na deficiência dos pensamentos confusos por falta de esforço, por leviandade, pelo hábito de raciocinar só com palavras, quando de facto se podem ter ideias bem claras e expressas.

Em conclusão: A porta para uma outra felicidade, a *delectatio in felicitate alterius*, abre um novo horizonte mais vasto e flexível do que o que proporciona a ordem da razão. Mas a fórmula em si mesma leva-nos a perguntar se não pode dar origem a uma circularidade: se a felicidade de cada um consiste afinal em deleitar-se com a felicidade do outro, isso pressuporia, para se tornar possível, que todos fossem já felizes. Cada um é feliz na felicidade de outro, o outro na de outro, e assim sucessivamente até voltar ao ponto de partida. Isto seria um ideal utópico, uma comunidade universal de pessoas felizes. Claro que se pode entender a expressão de Leibniz como um amor ou desejo de que o outro seja feliz,

²⁴ Cf. *Initia et Specimina Scientiae novae Generalis*, Ger VII, 88.

embora não o seja. Mas, de qualquer modo, isto já não seria propriamente felicidade, mas apenas um desejo altruísta de que todos os outros fossem felizes.

Só há uma saída para a fórmula de Leibniz: o amor por alguém que seja totalmente feliz, que seja a própria Felicidade, não perturbada nem pela finitude da razão, nem por impulsos e paixões que deturpem a visão perfeitamente clara nas acções que realiza. Ou seja, a *delectatio in felicitate alterius* só tem sentido se esse *alterius* for Deus. A felicidade consiste então no amor a Deus. «On est heureux quando on aime Dieu...»²⁵ seria a explicitação e o complemento da *delectatio in felicitate alterius*. Mas ninguém pode amar a Deus sem conhecer as suas perfeições e a sua beleza. Há dois modos de ver a beleza de Deus, diz-nos Leibniz: no conhecimento das verdades eternas, e no conhecimento da Harmonia do Universo. «C'est à dire, conclui Leibniz, il vaut (*sic*) connoistre les merveilles de la raison et les merveilles de la nature.»²⁶ De novo se dá a primazia à razão, o amor a Deus pressupõe o conhecimento racional das emanações da beleza divina²⁷. E a felicidade volta a estar condicionada pela finitude da razão humana.

Todo o problema regressa ao princípio: a impossibilidade de alcançar uma compreensão do que é a felicidade, se situarmos o fulcro dessa compreensão na ordem da razão. A razão de ser desta impossibilidade consiste no facto de não determos nunca uma perspectiva acabada, total da nossa própria vida. A vida humana só se pode ver como um todo a partir do seu próprio fim e de fora. Enquanto vivemos, não se pode falar de uma consumação da perfectibilidade humana, nem portanto de uma felicidade estável e total, precisamente porque não podemos tão-pouco ver a vida como totalidade.

Por isso mesmo a pretensão de «saber» com segurança o que é e como se alcança a felicidade será sempre um desejo não satisfeito. Nas palavras de Hermann Hesse: «Só quando (...) prescindires (...) de conhecer a felicidade como a palma da mão, /Só então a tua alma poderá descansar, /Quando no teu íntimo o turbilhão cessar.»²⁸

²⁵ «La Félicité», Grua, II, p. 580.

²⁶ *Ibidem*, p. 581.

²⁷ É evidente que ninguém ama o que não conhece. Mas não nos é dado um conhecimento perfeito e total de Deus. Não é possível tratar aqui do problema da inter-relação entre o amor e o conhecimento de Deus: amámos a Deus porque O conhecemos, ou conhecemo-Lo porque O amamos? Parece dar-se aqui uma circunvolução entre conhecer e amar: conhecemos imperfeitamente, dada a finitude da razão humana, e esse conhecimento é potenciado pelo amor. Não é possível optar pela primazia de um dos dois: o conhecimento gera o amor e este aumenta e aprofunda o conhecimento.

²⁸ Hermann Hesse, *Ainda da Felicidade*, DIFEL, 2005.