

Tessa Moura Lacerda

O corpo leibniziano

Resumen: *Trata-se de pensar o estatuto ontológico da substância corpórea em Leibniz, através da comparação entre o Discurso de metafísica (1686) e a Monadologia (1714). Há uma ampliação do papel do corpo no texto de 1714, mas Leibniz já refletia sobre o lugar do corpo na sua metafísica em 1686.*

Palabras clave: *Corpo. Substância. Alma. Matéria. Organismo.*

Abstract: *Leibniz's Discourse on Metaphysics (1686) is compared to his later work Monadology (1714) regarding the ontological status of corporeal substance. Although the body gains importance in the 1714 text, Leibniz has searched for its role within Metaphysics in 1686.*

Key words: *Body. Substance. Soul. Matter. Organism.*

(...) na minha filosofia não há criatura racional sem um corpo orgânico, e (...) não há espírito criado que esteja inteiramente destacado da matéria. (Leibniz, 1969, §124, p.181)

A tese é forte e clara. A questão do estatuto ontológico dos corpos não está no centro dos debates em que se engaja Leibniz nos *Ensaio de teodicéia*, mas visto que o filósofo percorre ali boa parte dos temas que trabalhou em outros escritos, vale a pena observar o que afirma. Note-se: não se trata simplesmente da matéria primeira, abstrata e signo da limitação natural das criaturas. Trata-se da matéria segunda, organizada em um corpo orgânico. Toda alma racional é dotada de um corpo orgânico. Não existe espírito separado da matéria. Sem a matéria e, sobretudo, sem

o corpo orgânico, o espírito estaria fora da ordem do tempo e do espaço, não teria um ponto de vista determinado a partir do qual perceberia a totalidade de fenômenos que constitui o universo, talvez, sequer pudesse ser pensado como uma expressão singular dessa totalidade de fenômenos, já que seu lugar no tempo e no espaço, de certa maneira, individualiza sua percepção.

Ora, por que um filósofo sabidamente idealista atribui um papel tão significativo ao corpo? Por que, afinal, as substâncias espirituais leibnizianas precisam do corpo para ser, para passar da essência pensada pela mente de Deus à existência finita no mundo? Para procurar responder essas questões, vamos comparar o *Discurso de metafísica (DM)*, de 1686, e a *Monadologia*, de 1714, a fim de ver como o corpo foi ganhando espaço nas reflexões leibnizianas ao longo do tempo. Certamente, a ampliação do papel do corpo deriva do debate empreendido na correspondência com Arnauld a respeito da forma substancial como princípio de unidade dos corpos agregados materiais; mas cremos que as teses principais a respeito do corpo já apareciam em 1686.

A afirmação de que já no *DM* Leibniz atribuía um papel significativo ao corpo em seu sistema responderia, em primeiro lugar, à chamada tese fenomenista (cf. Adams 1994), segundo a qual tudo o que existe no mundo leibniziano são as substâncias espirituais e seus fenômenos, de maneira que o corpo é apenas um fenômeno e nada mais; mas resolveria também a polêmica a respeito de um possível período aristotélico de Leibniz, abandonado em nome de uma tese monadológica que afirma a pura espiritualidade da substância (cf. Garber 1985), bem como poderia conciliar as aparentemente duas teses a respeito da substância no *DM* (cf. Fichant 2006), isto é, uma substância que é sujeito de predicados (tese

que teria sido abandonada depois do *Discurso*) e uma substância que é forma substancial e unifica o agregado material dos corpos (tese que leva à mônada propriamente dita).

Antes, porém, analisemos teses dos textos dedicados à dinâmica e o embate com o cartesianismo.

Contra Descartes: a dinâmica

Descartes dedica a segunda parte de seus *Princípios da filosofia* aos princípios sobre as coisas materiais. Sem se aprofundar na questão da prova de existência dos corpos, Descartes afirma a essência das coisas materiais, a ideia geométrica de extensão (*Princípios* II 4). Todas as demonstrações concernentes à física decorrem dessa ideia, pensada como atributo principal da matéria, e de seus modos, o movimento e a figura. Na letra do texto, porém, é o movimento que ganha lugar privilegiado nas explicações a respeito dos corpos e das relações entre os corpos.

De um ponto de vista leibniziano, essa centralidade conferida ao movimento acarreta dois problemas. Em primeiro lugar, a causa do movimento não é encontrada propriamente no mundo, a causa do movimento é Deus; em segundo lugar, se é o movimento que define inclusive a existência de corpos particulares que se diferenciam na matéria contínua por uma espécie de “solidariedade” de movimentos das partes, não há como atribuir unidade aos corpos.

Nas entrelinhas disso está a questão do estatuto ontológico das coisas criadas. Leibniz em nenhum momento descarta a definição cartesiana de substância apresentada nos *Princípios* I, §51. Reza essa definição que “quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir.” E o filósofo francês acrescenta “falando com propriedade, só Deus é assim (...)” (Descartes 2002, p.45). Ora, pensa Leibniz, para que as coisas criadas possam ser concebidas como substâncias – e não como modos da substância única divina à maneira de Espinosa – é preciso que satisfaçam esse requisito posto pela definição cartesiana de substância, é preciso que sejam

coisas que só tenham necessidade de si mesmas para existir; em outras palavras, as substâncias criadas devem ser autônomas, independentes de tudo o mais, com exceção de Deus. A maneira de garantir a independência das substâncias criadas é atribuir-lhes unidade e ação. Ação – ou força – é o que permite explicar a causa do movimento sem recorrer a Deus; unidade é o que permite pensar a própria substância criada. Ora, esses dois requisitos, na verdade, são intercambiáveis: apenas um ser uno é capaz de ação, apenas um ser capaz de ação é dotado de unidade.

*

O movimento define-se para Descartes (*Princípios* II 25) como mudança local, e não se exige a explicação da causa do movimento nessa explicação. E tem que ser assim, porque para Descartes é exigido tanto esforço para o movimento, quanto para o repouso. Definir o movimento pela ação seria cair no preconceito vulgar segundo o qual o repouso é ausência de movimento e o movimento se explica por qualidades ocultas imperceptíveis. O movimento tem naturalmente um caráter relativo: é preciso que o espectador defina um ponto de referência, corpos contíguos ao que se analisa, e tome esse ponto como estando em repouso. Sendo relativo, o movimento é naturalmente “recíproco”, isto é, se não afirmarmos (arbitrariamente) o repouso de um corpo B, em relação a um corpo A, diremos que ambos estão em movimento (*Princípios* II 29). Essa relatividade do movimento que permitia a Descartes se afastar da física aristotélica do lugar natural, será o principal objeto de crítica para Leibniz. Segundo o filósofo alemão¹, a noção de movimento tem algo de imaginário, trata-se de um mero fenômeno: não há razão para se atribuir o movimento a um corpo de preferência a outro, apenas a força, como fundamento desse fenômeno perceptivo, é capaz de mostrar qual corpo se movimenta.

Embora a definição cartesiana do movimento não inclua a causa dele, Descartes considera que essa causa é dupla: uma causa primeira e universal, Deus, e derivada desta causa que garante a conservação da mesma quantidade de movimento no mundo, uma causa particular, as leis da natureza.

Além dessa impossibilidade de explicar o movimento por sua causa, Leibniz crítica a própria noção cartesiana de corpo. Descartes define o corpo individual no momento em que oferece sua definição de movimento:

Por *corpo* ou *parte da matéria* entendo tudo aquilo que é transportado conjuntamente, ainda que seja composto de várias partes que [com sua ação] desencadeiam outros movimentos. (Descartes 2002, II, 25, p.70)

Ora, se o corpo se define pela solidariedade de movimento de suas partes, então o que impede que o relógio no pulso de uma pessoa que anda faça parte do corpo dessa pessoa, segundo o exemplo empregado pelo próprio Descartes (*Princípios* II, 31)? É a unidade do movimento das partes que garante a estabilidade da figura do corpo. Dessa maneira Descartes pode conciliar a individualidade do corpo com a substancialidade da extensão, divisível indefinidamente. Cada corpo particular tem um movimento que lhe é próprio, embora possa participar de vários outros movimentos.

A dificuldade, para Leibniz, está justamente em encontrar esse movimento único que individualiza um corpo no pleno da matéria extensa. É preciso algo mais que o movimento para definir um corpo como corpo individual ou, quem sabe, como substância corpórea. Na artigo 12 do *DM* o princípio de unidade dos corpos será a forma substancial, pensada em analogia com a alma.

Os modos da extensão são, para Leibniz, como as qualidades secundárias, cor, calor, sabor, que ensinam mais sobre o sujeito de conhecimento do que sobre o objeto, o corpo. Um corpo não pode ser pesado a partir do movimento, não há figura estável em algo extenso e um suposto movimento próprio é incapaz de individualizar o corpo.

*

Leibniz foi, em sua juventude, mecanicista e admirador de Descartes. A admiração jamais foi abandonada, o mecanicismo, porém, embora mantido como perspectiva possível para análise dos fenômenos físicos, foi ultrapassado pela dinâmica.

A noção de força tem um papel tão fundamental na filosofia leibniziana que servirá não apenas para dar a razão dos fenômenos do mundo físico, mas servirá para pensar a própria noção de substância:

a noção de *força*, ou seja, potência (que os alemães chamam de *Kraft* e os franceses *force*) – para cuja explicação dediquei a ciência especial da Dinâmica – traz muitíssima luz para esclarecer a verdadeira noção de substância.” (Leibniz 1982/2003, p.525)

A noção de força será trabalhada em diversos textos nas décadas de 1680 e 90 e será sistematizada a partir de duas grandes divisões: força ativa e força passiva; força primitiva e força derivativa. Há, pois, quatro espécies de força que visam explicar a natureza dos corpos e de suas relações. O corpo não poderá mais ser explicado em termos de massa extensa, as propriedades geométricas são insuficientes para descrever os corpos. Embora o mecanicismo ainda sirva de explicação parcial dos fenômenos físicos, deve estar fundado na dinâmica e é uma explicação apenas superficial do mundo físico, cuja origem são unidades de força.

Força e substância corpórea

A substância corpórea define-se nos textos de 1680-90 como a união entre a força ativa primitiva (a forma substancial ou alma) e a força passiva primitiva (a matéria primeira, que não existe por si só e não tem relação com a extensão, mas com a limitação natural de toda substância criada).

Garber² se pergunta qual o estatuto ontológico das substâncias corpóreas na metafísica de Leibniz e conclui que há duas interpretações possíveis. Uma primeira interpretação deriva das teses discutidas na correspondência com Arnauld segundo as quais a matéria extensa não é suficiente para explicar a natureza do corpo, cujo fundamento são verdadeiras substâncias. O corpo é um conjunto de substâncias corpóreas unificadas por uma alma dominante e se define como uma união entre a alma e o corpo cujo modelo é o ser humano. E, diz Garber, “mesmo que a alma ou

forma fosse a substância, Leibniz é explícito ao dizer que esta jamais existe sem estar ligada a um corpo” (Garber 1995, p.295). Nessa perspectiva, se pode conciliar a teoria das forças com a substância corpórea: a força ativa primitiva é a alma ou forma; a força passiva primitiva é a matéria³.

Uma segunda interpretação é pensar a substância não em analogia com o animal (forma e matéria), mas em analogia com a alma cartesiana, tal como Leibniz teria apresentado na *Monadologia*. Embora Leibniz continue afirmando que o mundo físico é pleno de organismos, a substância mesma define-se como substância espiritual (*mind-like*). Nesse caso, a força primitiva ativa e a passiva pertencem à substância, às mônadas; as forças derivativas são da ordem do fenômeno, pertencem aos agregados de mônadas. Desse modo, conclui Garber, não temos um quadro preciso do lugar das forças na metafísica leibniziana.

Michel Fichant também se interroga sobre o estatuto das substâncias corpóreas. Sua tese (Fichant 2006) é que Leibniz mantém a substância corpórea no contexto da tese monadológica, por três motivos. Primeiro, a tese monadológica provém da busca de um fundamento para a realidade dos corpos: é a reabilitação da forma substancial no *Discurso de metafísica* e o debate com Arnauld em torno dessa questão que levam Leibniz à noção de mônada. O *Discurso* apresentava uma dupla concepção de substância: a noção completa (a teoria lógica de substância) e a forma substancial (que visava dar unidade aos corpos). Na correspondência com Arnauld, a completude da noção cede lugar para a unidade do ser, para a futura mônada: a verdadeira substância é uma unidade, tal qual definida na carta de 30 de abril de 1687.

Em segundo lugar, o desenvolvimento da metafísica do último período não dispensa a existência de uma substância corpórea. Nos *Princípios da natureza e da graça* (1714), por exemplo, a substância define-se como simples ou composta. E a substância composta ou corpórea define-se em uma carta a Bierling, de 12 de agosto de 1711, como uma mônada ou substância simples unida a um corpo orgânico.

Em terceiro lugar, o organismo impede que Leibniz adira inteiramente a um idealismo fenomenalista. O corpo orgânico é uma máquina natural, aquela que é máquina nas suas menores

partes ao infinito (*Monadologia*, §64). “Organismo”, palavra inventada por Leibniz, designa um modo de ser que permite que um corpo tenha substancialidade. Essa substância corpórea é irreduzível à matéria segunda, o agregado de substâncias corpóreas, tal qual Leibniz define em uma carta de 1699 a T. Burnett. A matéria segunda não é um agregado de substâncias, mas um agregado composto de outras substâncias corporais ao infinito, e é esse concurso indireto de mônadas articuladas ao infinito para a constituição da matéria segunda que faz dessa matéria segunda uma máquina natural.

*

Essa divergência de interpretação entre os estudiosos de Leibniz, divergência apenas exemplificada pelo diálogo entre Garber e Fichant (e, indiretamente também com a interpretação fenomenalista de Leibniz), mas que toma boa parte dos pensadores atuais da filosofia leibniziana, apenas reflete uma indecisão ou, no mínimo, uma tensão presente nos textos de Leibniz. Gostaríamos de oferecer uma interpretação coerente e ancorada nos escritos de Leibniz como fazem brilhantemente esses dois estudiosos, mas creio que precisamos estar atentos para uma imprecisão ou indecisão que pode estar presente na obra mesma de Leibniz.

Nossa tendência é não imaginar uma quebra no pensamento leibniziano do final de sua vida em relação ao que concebia nas décadas de 1680-90. Nesse sentido, achamos interessante a interpretação de Fichant que vê a origem do conceito de mônada no texto do *Discurso de metafísica*; embora discordemos que Leibniz tenha abandonado a tese lógica da substância e que esta não tenha relação com a mônada, já que a tese lógica afirma justamente a unidade de um ser capaz de ação e as mônadas são as unidades pressupostas pelas multiplicidades. Por outro lado, acreditamos que é possível conciliar em parte as duas interpretações propostas por Garber para interpretar o lugar das forças na metafísica de Leibniz como um todo. A substância corpórea pode ser pensada como uma unidade de uma alma dominante de um corpo orgânico. Esse corpo não pode ser reduzido à matéria ou massa extensa, que é puro fenômeno, se explica pela implicação de infinitas substâncias corpóreas e aparece como matéria

segunda. A matéria primeira ou força passiva primitiva é uma abstração, ela se explica como a limitação natural de toda substância criada e, por isso, está sempre unida à força ativa primitiva ou alma propriamente dita. As forças derivativas ativas e passivas fazem parte da ordem física do mundo, que é fenomênica, explica-se mecanicamente, e simboliza a ordem metafísica das substâncias.

Da noção completa à mônada expressiva

É muito difícil distinguir as ações de Deus das ações das criaturas, pois há quem creia que Deus faz tudo, enquanto outros imaginam que conserva apenas a força que deu às criaturas (Leibniz 2004, p.16)

Afirma Leibniz no §8 do *Discurso de metafísica* (*DM*) fazendo referência à teoria das causas ocasionais de Malebranche e aos fundamentos da física de Descartes e preocupado com o estatuto ontológico das substâncias criadas. Essa preocupação explica por que começa o artigo 8 introduzindo o tema da ação das substâncias.

A substância individual, esse ser que age, é um sujeito de predicados. Trata-se de uma definição lógica, de acordo com a natureza da verdade, segundo a qual em todos os tipos de verdade, necessárias ou contingentes, de razão ou de fato, a noção do predicado deve estar contida na noção do sujeito. A substância individual contém em sua noção todos os seus fenômenos (predicados), passados, presentes e futuros, que só serão desenvolvidos no tempo. É essa completude da noção individual que permite definir esse indivíduo a partir da noção de unidade. O sujeito lógico da noção completa garante a unidade de todos os fenômenos da substância individual.

Substância define-se para Leibniz, pois, a partir de duas características: unidade (explicada nesse artigo) e ação (pressuposta nessa discussão a respeito do estatuto ontológico dos seres criados).

Como toda substância individual faz parte do mundo criado e seus fenômenos estão contidos na ordem do mundo, quando realizam sua noção, exprimindo-se, as substâncias exprimem

o universo inteiro (*DM* §9): “todos os nossos fenômenos, quer dizer, tudo quanto alguma vez pode acontecer-nos, são apenas consequências de nosso ser” (Leibniz 2004, *DM* §14, p.29-30), mas há uma entrecorrespondência de todas as substâncias, todas exprimem o mesmo universo, de um ponto de vista singular. É por isso que o que é ação para uma, é paixão para as outras, mesmo que em linguagem metafísica a influência entre substâncias seja apenas ideal. Há uma harmonia universal que estabelece a entreexpressão das substâncias individuais.

*

Na *Monadologia*, Leibniz afirma que a mônada “não é outra coisa senão uma substância simples, que entra nos compostos; simples quer dizer sem partes.” (Leibniz 2004, §1, p.131) Que relação pode haver entre esse ser simples e a noção completa do *DM*?

As Mônadas “não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair” (Leibniz 2004, §7, p.132); mas, para que uma substância se distinga de outra, respeitando o princípio dos indiscerníveis, é preciso que tenham qualidades. E como “todo ser criado está sujeito à mudança” (Leibniz 2004, §10, p.132), as mônadas mudam ou agem constantemente – a substância se explica pela ação. Então, afirmar que as Mônadas “não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair” significa que, como no indivíduo do *DM*, as denominações da substância são todas intrínsecas (*Monadologia* §9), que todos os seus fenômenos são explicados, como no sujeito da noção completa, pela própria mônada – é isso que faz da mônada uma unidade de uma multiplicidade de percepções. Contra Arnauld, não há distinção entre predicados essenciais e predicados acidentais, todos estão contidos na noção completa da substância individual do *DM*, todas as mudanças na mônada são interiores a ela, dependem de um princípio interno (*Monadologia* §10), a apetição (*Monadologia* §15). Mas, diz Leibniz, “também é preciso que, além do princípio da mudança, haja um pormenor do que muda” (Leibniz 2004, §12, p.132), isso é a percepção, “o estado passageiro que envolve e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples” (Leibniz 2004, §14, p.133).

Percepção e apetição definem as substâncias simples – como ação e unidade definem a substância individual do *DM*. E as tornam “suficientes” ou autônomas, porque “são fontes de suas ações internas” (*Monadologia* §18) – assim como a noção completa do sujeito de predicados do *DM* é fonte de seus predicados.

Como a substância individual do *DM*, a mônada representa todo o universo de que faz parte ao representar suas próprias mudanças internas. Porém, na *Monadologia*, Leibniz inverte a ordem do argumento para introduzir a harmonia universal: parte da definição de ação e paixão para daí deduzir a harmonia entre as substâncias. Essa mudança de ordem é mais importante do que pode parecer à primeira vista.

(...) as ações e paixões entre as criaturas são mútuas. Pois Deus, ao comparar duas substâncias simples, encontra em cada uma delas razões que o obrigam a acomodá-la à outra; e, por conseguinte, o que é ativo em certos aspectos é passivo de outro ponto de vista (Leibniz 2004, *Monadologia* §52, p.140)

É essa relação recíproca de ação e paixão entre as criaturas que explica a entreexpressão das coisas criadas (*Monadologia* §56). Os compostos simbolizam os simples, diz Leibniz. A matéria simboliza o que se passa entre as substâncias simples, as mônadas. Para Leibniz, não há vazio, tudo é pleno e, por isso, qualquer movimento em qualquer parte da matéria é sentido a qualquer distância com maior ou menor intensidade:

todo corpo ressona-se de tudo o que se faz no universo, de tal modo que aquele que tudo visse poderia ler em cada um o que se faz em toda parte, e mesmo o que ocorreu e o que ocorrerá (Leibniz 2004, *Monadologia* §61, p.142)

Mas os compostos fazem mais do que apenas simbolizar o simples e servir de analogia para explicar o que se passa com substâncias simples.

ainda que cada Mônada criada represente todo o universo, ela representa com maior distinção o corpo que lhe é particularmente afetado e cuja enteléquia constitui; e como

esse corpo expressa todo o universo pela conexão de toda a matéria no pleno, a Alma representa também todo o universo ao representar este corpo que lhe pertence de maneira particular. (Leibniz 2004, *Monadologia* §62, p.143)

O corpo é o ponto de vista da alma a partir do qual ela exprime o universo inteiro. É pela conexão da matéria no pleno que tudo o que acontece no universo é sentido pelo corpo e exprimido pela alma que está ligada a esse corpo. Trata-se de duas ordens distintas, uma ordem metafísica de substâncias e uma ordem física de corpos⁴. Mas os compostos simbolizam o simples, a ordem física da matéria exprime a ordem metafísica das substâncias. Com a aparição do corpo, a harmonia universal entre as substâncias passa a ser explicada pela harmonia preestabelecida entre a alma e o corpo. Essa é a grande diferença entre o *DM* e a *Monadologia*.

E por que Leibniz fala do corpo na *Monadologia*? O tema aparecera na correspondência com Arnauld. Embora Leibniz tivesse se pronunciado satisfeito com suas opções filosóficas em 1685 (cf. Boutroux 1925, p.16), um ano antes do *DM*, essa correspondência é responsável pelo aprofundamento de algumas questões, em particular a questão do corpo.

Ao longo das cartas e réplicas de Arnauld, Leibniz é levado, primeiro a reconhecer diferentes graus de unidade dos compostos, diferenciando os compostos orgânicos de meros agrupamentos como um bloco de mármore; e, segundo, é levado a passar da afirmação de que os corpos são meros fenômenos como o arco-íris (isto é, são fenômenos cuja unidade é dada pelo percipiente e não pelo corpo mesmo), para a expressão “substância corporal”. Essa expressão não aparece na *Monadologia*, mas o que ela significa sim:

cada corpo vivo tem uma Enteléquia dominante que no Animal é a Alma; mas os membros deste corpo vivo estão plenos de outros viventes, plantas, animais, cada um dos quais tem ainda sua Enteléquia ou Alma dominante. (Leibniz 2004, *Monadologia* §70, p.144)

O que não significa, diz Leibniz, que cada Alma tenha “uma massa ou porção de matéria própria ou que está afetada a ela para sempre (...) Pois os corpos estão em fluxo perpétuo, como os rios, e as partes neles entram e saem continuamente.” (Leibniz 2004, *Monadologia* §71, p.144) Afirmação, não por acaso, bastante próxima de uma formulação do artigo 33 do *DM*: “é, de algum modo e por certo tempo, segundo a relação dos outros corpos com o seu, que a alma exprime o estado do universo. Isso mostra, ainda, como nosso corpo nos pertence sem estar contido preso à nossa essência” (Leibniz 2004, p.70).

A unidade de um corpo orgânico é dada pela relação entre as mônadas que constituem esse corpo e pela relação destas com a mônada dominante, que dá a esse composto propriamente o caráter substancial. A mônada dominante organiza as mônadas que fazem o corpo, mas a alma não está nas partes do corpo, ela é de outra ordem, e o corpo, sem a mônada dominante, é fenômeno.

*

A *Monadologia* deriva a harmonia universal, que explica por que a substância individual exprime a totalidade de que faz parte, da harmonia preestabelecida entre a alma e o corpo. Por isso a introdução do tema da ação-paixão antes do tema da harmonia na *Monadologia* é uma diferença importante em relação ao *DM*, porque mostra o papel do corpo na explicação da harmonia. Em ambos os textos a substância individual é *pars totalis*, exprime Deus e o mundo, mas na *Monadologia* sabemos com clareza o papel do corpo nessa expressão.

A harmonia universal entre as substâncias é um paralelismo entre a série de fenômenos que define uma substância individual e a série de fenômenos do universo. Tudo o que acontece em qualquer tempo e lugar do mundo está exprimido na noção completa de uma substância individual, já dizia o *DM*, mas agora sabemos como essa expressão da totalidade acontece: é o corpo próprio a cada substância que estabelece sua relação com todas as demais. O que torna a relação ação-paixão bem mais complexa do que podemos imaginar à primeira vista. Porque, por um lado, mantém-se o esquema tradicional que afirma que uma ação da alma é paixão no corpo e uma

paixão na alma, ação no corpo. Mas, por outro lado, como o corpo é o ponto de vista da alma sobre a totalidade dos fenômenos, isto é, como o corpo próprio exprime a alma e se exprime na alma, as “paixões” que os outros corpos causam no corpo próprio são também paixões na alma (e não ações)! Para isso, colabora a tese segundo a qual o corpo orgânico pode ser visto como substância (diferente da matéria, mero fenômeno).

Conclusão

No *Sistema novo da natureza*, de 1695, Leibniz parece identificar a capacidade de ação e a unidade quando afirma que “é impossível encontrar os princípios da verdadeira unidade unicamente na matéria ou em algo que é somente passivo (...)” (Leibniz 1960, §3, p.478). Somente um ser capaz de ação pode ser pensado como uma unidade; somente um ser uno pode ser fonte de ações – mesmo que se pense diferentes graus de unidade, como sugere Arnauld a Leibniz, ainda assim as noções de unidade e ação parecem ser reversíveis uma à outra. É por isso que Leibniz pode falar em “substâncias compostas”, nos *Princípios da natureza e da graça (PNG)*⁵, sem que isso seja uma contradição em termos, pois pensa uma substância una; é por isso também que pode usar a expressão “substância corpórea”, porque em algum grau, o corpo próprio a uma substância é dotado de unidade de ação. De outra forma não se explicaria que dois textos escritos no mesmo ano, a *Monadologia* e os *PNG* apresentassem teses contraditórias, o primeiro afirmando a simplicidade da substância, enquanto o segundo afirma que a substância pode ser composta – a não ser que imaginássemos uma indecisão tal qual existia na redação do *DM*. Quando revisou o *DM*, Leibniz cortou a passagem que abria o artigo 34 e que afirmava: “Uma coisa que não tento determinar é se os corpos são substâncias, falando no rigor metafísico, ou se são apenas fenômenos verdadeiros como o arco-íris.” (Leibniz 2004, p.124) Na versão final o texto ficou: “Supondo que os corpos constituindo *unum per se*, como o homem, são substâncias e têm formas substanciais (...)” (Leibniz 2004, p.72). Vale observar

que a indecisão de Leibniz na primeira versão do *DM* estendia-se também sobre outro tema, a existência de substâncias não inteligentes. Na versão final essa dúvida não existe, e tampouco na correspondência com Arnauld, o que poderia ser um indício de que, assim como há almas não inteligentes, há substâncias corpóreas. Ora, os corpos dotados de uma verdadeira unidade só podem ser ditos substância se aceitarmos que há substâncias compostas.

No *Sistema novo*, Leibniz interpreta a noção de ponto estabelecendo correspondências e analogias para explicar o que é a substância; e embora ainda não tivesse forjado o conceito de mônada, apontava para essa direção ao falar de um ponto metafísico ou átomo de substância, também chamado átomo formal, pensado em relação com o átomo material, o ponto matemático e o ponto físico,

Os átomos de matéria são contrários à razão (...). Só há átomos de substância, isto é, as unidades reais e absolutamente destituídas de partes, que são as fontes das ações e os primeiros princípios absolutos da composição das coisas, e como os últimos elementos da análise das coisas substanciais. Poderiam ser chamados pontos metafísicos, eles têm algo de vital e uma espécie de percepção, e os pontos matemáticos são seu ponto de vista para exprimir o universo. Mas quando as substâncias corpóreas estão limitadas, todos os seus órgãos juntos são para nós apenas um ponto físico. (Leibniz 1960, §11, p.482-483)

A substância é como um ponto metafísico. O corpo material é apenas um ponto físico, o que significa que não é verdadeiramente uma unidade. Então, por que Leibniz usa a expressão “substância corpórea”? Não há dificuldade em se pensar seres simples, indivisíveis, sem partes, como elementos últimos ou princípios de compostos. O problema está quando consideramos o que são esses compostos: os corpos materiais. Ora, a matéria é divisível e está atualmente dividida ao infinito (cf. Leibniz 1960, §10, p.482), não há átomo na matéria, e no entanto a matéria, porque toda multiplicidade exige a unidade, é composta de átomos substanciais.

A dificuldade é a mesma que temos em conceber a composição do contínuo por indivisíveis. Na matemática a solução está na mudança de perspectiva, em lugar de aplicar esquemas de contiguidade ao contínuo, ou seja, de pensar a linha composta de pontos, os planos de linhas etc., passa-se a considerar relações. Assim, se na matemática a saída do labirinto do contínuo está em uma mudança de perspectiva, podemos dizer que na metafísica a saída está no pensamento de ordens distintas. Quando opõe o ponto *metafísico* ao ponto *físico* o filósofo estabelece a existência de duas ordens diferentes. Assim como a reta e a curva são incomensuráveis, “não há nenhuma proporção entre um espírito e um corpo” (Leibniz 1966, 30/4/1687, p.162). Mas assim como a função estabelece uma relação regrada e recíproca entre grandezas incomensuráveis é possível pensar em uma relação entre ordens distintas, a ordem da matéria, dos corpos, e a ordem das substâncias, uma ordem física e uma ordem metafísica, que fundamenta aquela. E essa relação é uma relação de expressão.

É por isso que, como já dizia Leibniz no *DM*,

tudo quanto acontece à alma e a cada substância é consequência de sua noção, logo a própria ideia ou essência da alma implica também que todas as suas aparências ou percepções devam nascer-lhe da sua própria natureza e precisamente de sorte a responderem por si mesmas ao que se passa em todo o universo, mais particular e mais perfeitamente, porém, ao que se passa no corpo que lhe está afeto, pois é, de algum modo e por certo tempo, segundo a relação dos outros corpos com o seu, que a alma exprime o estado do universo. Isso mostra, ainda, como nosso corpo nos pertence sem estar contudo preso a nossa essência. (Leibniz 2004, §33, p.70)

Não há alma sem corpo orgânico, mas este corpo, por ser material e estar em fluxo perpétuo (*Monadologia* §71), não faz parte da essência da alma. É nesse sentido que podemos dizer que, já no *DM*, o corpo é o ponto de vista da alma da totalidade do mundo criado. O aprofundamento da reflexão de Leibniz e a maior clareza que o filósofo adquire para pensar o lugar do corpo na relação da substância com a totalidade não

mudam o fato de que a tese de que não há alma sem corpo já estava presente no *DM*. A reversibilidade entre unidade e ação, que aparece claramente no *Sistema novo* permitem pensar que Leibniz não abandona propriamente a tese lógico-matemática da substância individual do *DM* no período posterior ao texto, sobretudo a partir da correspondência com Arnauld; a tese lógico-matemática fundamenta a afirmação da unidade da substância: o sujeito é a unidade de uma multiplicidade de predicados que, pelas reflexões matemáticas, aparecem em número infinito. Embora se pudesse conceder que a forma substancial, na medida em que garante a unidade do corpo e sua capacidade de ação, pudesse ser pensada como a origem do conceito de mônada, como sugere Fichant (2006), Leibniz sempre afirma que essa forma substancial é pensada em analogia com a alma (tanto no *DM*, como na correspondência com Arnauld), e a alma, a substância capaz de ação, é pensada neste momento como sujeito lógico. Assim, as duas características da substância estão presentes no *DM*: o sujeito lógico é a unidade de uma multiplicidade de predicados; a força ou ação da forma substancial garante espontaneidade para passar de um predicado a outro.

Notas

1. Sobre isso: *Discurso de metafísica* §18 (Leibniz 2004) e carta a Arnauld, de 28/nov-8/dez/1686 (Leibniz 1966).
2. Embora o texto já clássico de Garber sobre o assunto seja –“Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Yeas”, seguimos aqui seu didático “Leibniz: Physics and philosophy” (Garber 1995).
3. Todavia, encontramos aqui uma dificuldade, como salienta o próprio Garber: o corpo se define como uma multiplicidade de substâncias corpóreas e não é assim que Leibniz define a matéria primeira (cf. Garber 1995, seção II).
4. Michel Fichant introduz uma diferença entre matéria e corpo, com a qual tendemos a concordar. Basicamente, segundo o intérprete, podemos dizer que a matéria é puro fenômeno, mas o corpo não necessariamente, porque é um corpo orgânico e faz parte de uma substância corporal. (Cf. Fichant 2006)
5. “A substância é um Ser capaz de ação. Ela é simples ou composta.” (*PNG* §1). (Leibniz 2004, p.153).

Referências bibliográficas

- Adam. (1994) *Leibniz, determinist, Theist, Idealist*. New York/ Oxford: Oxford University Press.
- Boutroux.(1925) “Introduction” in *Monadologie*. Paris: Delagrave.
- Descartes. (2002) *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- Fichant. “A última metafísica de Leibniz e a questão do idealismo” in *Cadernos espinosanos. Estudos sobre o século XVII*, n.XV, São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2006 – p.9-40. Edição digital: [http:// www.fflch.usp.br/df/epinosanos/cadernos_15_ok.pdf](http://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/cadernos_15_ok.pdf)
- Garber. (1985) “Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Yeas” in *The Natural Philosophy of Leibniz*, ed. by K. Okruhlik and J. R. Brown, Dordrecht: Reidel.
- Garber. “Leibniz: Physics and philosophy” in Jolley, N. (ed) – *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1995.
- Leibniz. (1966) – *Correspondance avec Arnauld*. Ed. Le Roy. Paris: Vrin.
- Leibniz (2004) *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.
- Leibniz. (1969) *Essais de Théodicée*. Paris: GF-Flammarion.
- Leibniz. (2003)“La reforma de la filosofia primera y la noción de sustância” in *Escritos Filosóficos*, Edición de E. de Olaso, Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982/ Madrid: A. Machado Libros.
- Leibniz. (1960) “Sistema novo da natureza e da comunicação entre as substâncias” *Die Philosophischen Schriften*, IV. Hildesheim: Georg Olms.

