

**DISCURSO SOBRE DEUS, SUBSTÂNCIA
E LIBERDADE NAS CORRESPONDÊNCIAS
ENTRE LEIBNIZ E ARNAULD**

*Ibraim Vitor de Oliveira**

Resumo: A correspondência entre Leibniz e Arnauld oferece uma excelente oportunidade para se compreender o registro filosófico leibniziano, o seu desenvolvimento e implicações. São cartas que, além de exemplares de um verdadeiro debate acadêmico, nos colocam em contato com as articulações filosófico-metafísicas de Leibniz, as quais, distanciando-se de certas características do cartesianismo e do ocasionalismo, intentam conciliar pensamento e método *modernos* com a filosofia clássica e a teologia. O discurso sobre Deus, substância e liberdade, com base no *praedicatum inest subjecto*, é justificado pela perspectiva segundo a qual a essência das substâncias é *exprimir* e *representar* o universo.

Palavras-chave: Deus, substância, liberdade, vínculo, exprimir, sujeito/predicado.

Abstract: The letters between Leibniz and Arnaud provide an excellent opportunity to understand the Leibnizian philosophical system, its development and implications. Besides being samples of a remarkable academic debate, they also facilitate the contact with the metaphysical-philosophical articulations which, by distancing themselves from certain Cartesian and Occasionalist characteristics, attempt to link modern thought

Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Artigo submetido para avaliação no dia 02/09/2005 com parecer favorável para publicação no dia 01/12/2006.

and method with classical philosophy and theology. The discourse about God, substance and freedom, based on the *praedicatum inest subjecto*, is justified by the perspective that the very essence of the substances is to express and represent the universe.

Key-words: God, substance, freedom, link, express, universe.

Introdução

Presente artigo visa apresentar a dinâmica do debate empreendido entre Leibniz e Arnauld, colocando em realce os aspectos mais evidentes de suas correspondências, que se estendem de 1686 a 1690. As discussões se iniciam a partir de um sumário, com 37 considerações, que Leibniz enviou a Arnauld, por intermédio de Ernest, conde de Hess-Rheinfels, em 1 de fevereiro de 1686¹. Eminentemente teólogo e filósofo, Arnauld é porta-voz do movimento de Port Royal e do jansenismo. Tendo-o encontrado em Paris, Leibniz nutriu por ele profunda estima, a ponto de elegê-lo confidente dos seus mais recentes trabalhos metafísicos².

O sumário, na verdade, não é nada mais do que os próprios enunciados do *Discurso de metafísica*, publicado postumamente. Todavia, o que interessa é acompanhar o esforço de interpretação que o próprio Leibniz faz de suas idéias através das cartas enviadas a Arnauld, nas quais, o aparato lógico do *praedicatum inest subjecto* emerge como fundamento para o discurso sobre Deus, sobre a substância e a liberdade. Tais correspondências passam a ser imprescindíveis para se identificar a evolução e registro do pensamento leibnizianos.

Tudo leva a crer que os problemas e dificuldades expostos pelo porta voz de Port Royal foram os principais responsáveis pela desistência de Leibniz em publicar seu texto, de 1685, denominado, posteriormente, *Discurso de*

¹ Assim se expressa Leibniz, no início da carta enviada ao Landgrave Ernest de Hess-Rheinfels (1623-1693), em fevereiro de 1686: «J'ai fait dernièrement (étant à un endroit où quelques jours durant je n'avais rien à faire) un petit discours de Métaphysique, dont je serais bien aise d'avoir le sentiment de M. Arnauld. [...] J'ai joint ici le sommaire des articles qu'il contient, car je ne l'ai pas encore pu faire mettre au net»: G. W. LEIBNIZ, «Correspondance avec Arnauld», in *Id*, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Paris 1957, 79.

² É o que expressa o próprio Leibniz na carta enviada a Ernest (fevereiro de 1686), na qual tece comentários sobre Arnauld (1612-1694): «[...] Car comme il [Arnauld] excelle également dans la Théologie et dans la philosophie, dans la lecture et dans la méditation, je ne trouve personne qui soit plus propre que lui d'en juger. Et je souhaiterais fort d'avoir un censeur aussi exact, aussi éclairé et aussi raisonnable que l'est Monsieur Arnauld, étant moi-même l'homme du monde le plus disposé de céder à la raison»: *Ibidem*, 79.

metafísica, o qual só veio a ser conhecido depois de mais de 150 anos da sua compilação, em 1846³. O presente artigo se remete, estritamente, às correspondências (do original, em francês) entre os autores supracitados, sem, portanto, fazer nenhuma referência ao modo como as reflexões são expostas no *Discurso de metafísica*. Advertimos que as referências bibliográficas não privilegiam tanto a ordem cronológica das cartas quanto os conteúdos desenvolvidos.

Leibniz, no seu «debate» com Arnauld, utiliza-se, principalmente, de duas «verdades primitivas»: o princípio de contradição e o princípio, segundo o qual, nada é sem razão⁴. Com base neste método rigoroso, ele traça a possibilidade de *verdade* de suas idéias. Para ele, «o sinal de uma idéia verdadeira é que se possa provar a sua possibilidade, seja *a priori*, no entendimento da sua causa ou razão, seja *a posteriori*, quando a experiência faz conhecer que tal idéia se encontra efetivamente na natureza»⁵. A busca pelas causas e razões, que proporciona o aperfeiçoamento do espírito, se estabelece através do conhecimento demonstrativo. Assim, vale dizer que o registro filosófico das cartas de Leibniz é sempre o da *metafísica* ou *teologia natural*, segundo ele, a mais importante de todas as ciências, porque trata das substâncias imateriais, particularmente, de Deus e da alma. Para Leibniz, tal registro fornece conseqüências surpreendentes no que diz respeito à relação entre as substâncias criadas e Deus, a presciência e pré-ordenação divina, a união entre alma e corpo, a origem do mal e tantas outras coisas desta natureza⁶. Neste caso, ele toma distância tanto das soluções cartesianas (da precariedade de conexão entre *res cogitans* e *res extensa*) quanto do ocasionalismo de Malebranche (intervenção de Deus que, ocasionalmente, possibilita a conexão entre *res cogitans* e *res extensa*). Em Leibniz, a possibilidade lógica do discurso sobre Deus, substância, liberdade e o nexó entre *pensamento* e *extensão*, com base no *praedicatum inest subjecto*, se justificariam plenamente no fato de que a essência das substâncias é *exprimir* e *representar* o universo.

Como intermediário, Ernest («um daqueles nobres espíritos alemães que, depois da guerra dos trinta anos, se esforçaram pela reunificação das igrejas cristãs, de modo especial, a católica e protestante»⁷) colocou-se inteira-

³ Aliás, esta obra, denominada *Discurso de metafísica*, foi encontrada sem título. Na sua publicação, em 1846, o título *Discours de Métaphysique* remete exatamente à carta que Leibniz enviou a Ernest (em fevereiro de 1686), na qual ele se refere ao sumário como sendo «un petit discours de Métaphysique»: *Ibidem*, 79.

⁴ *Ibidem*, 128 (Carta de Leibniz a Arnauld, de 4 julho de 1686). Interessante notar, aqui, que é o próprio Leibniz a se referir àquelas duas verdades como *primitivas*. É já um prenúncio do tom conciliatório de suas considerações: teologia, filosofia clássica e razão moderna.

⁵ *Ibidem*, 128 (Carta de Leibniz a Arnauld, de 4/14 julho de 1686).

⁶ *Ibidem*, 152-153 (Carta de Leibniz a Ernest, 08 de dezembro e 1686).

⁷ G. W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, trad. italiana D. O. Bianca, 111.

mente à disposição de Leibniz. Imediatamente, entra em contato com Arnauld e lhe entrega o sumário com as 37 considerações.

1. Noção de substância e liberdade

1.1 A necessidade *ex hypothesi*

Arnauld (12 de abril de 1686), em sua primeira resposta à carta de Leibniz, destaca o artigo XIII do sumário, que diz: «a noção individual de qualquer pessoa contém, de uma vez por todas, tudo o que lhe acontecerá»⁸. Arnauld se mostra severamente contrário à tal postura, revelando, já de início, o *leitmotiv* das discussões na correspondência. Para provar a possibilidade de verdade de tal idéia, Leibniz retomara a problemática relativa à substância, a qual, criada pelos livres decretos de Deus (que *inclinam sem necessitar*), a seu modo, *exprime* todo o universo no seu livre ordenamento. Os termos *exprimir*, *expressar* e *representar*, como se verá, são fundamentais neste contexto.

A desaprovação de Arnauld é comentada por Leibniz em carta enviada a Ernest, na qual ele transcreve as mesmas palavras do porta voz de Port Royal:

Se é assim [que «a noção individual de qualquer pessoa contém, de uma vez por todas, tudo o que lhe acontecerá»], Deus não foi livre para criar tudo o que, depois, aconteceu ao gênero humano. O que aconteceu e deve acontecer ao gênero humano não será, senão, por necessidade fatal [...]. Porque a noção individual de Adão implicaria que ele teria tido aquela quantidade de filhos, e a noção individual de cada um deles, tudo o que eles fariam, os filhos que teriam, e assim por diante. Portanto, suposto que Deus quis criar Adão, não existe liberdade em Deus com relação a tudo o que disso é derivado, mais do quanto tenha de não criar uma criatura capaz de pensar, uma vez que tenha querido criar-me⁹.

Diante de tal postura, Leibniz se mostra profundamente desapontado, e acusa Arnauld de «grosseria» nos termos utilizados, revelando falta de

⁸ Eis o artigo completo (carta de Leibniz a Ernest, em fevereiro de 1686): «Comme la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera jamais, on y voit les preuves *a priori* de la vérité de chaque événement, ou pourquoi l'un est arrivé plutôt que l'autre. Mais ces vérités, quoique assurées, ne laissent pas d'être contingentes, étant fondées sur le libre arbitre de Dieu ou des créatures, dont le choix a toujours ses raisons qui inclinent sans nécessiter»: Ibidem, 81.

⁹ Ibidem, 86 (Carta de Leibniz a Ernest, 12 de abril de 1686).

atenção e descuido na reflexão¹⁰. A pedido de Leibniz, Ernest propõe a Arnauld que modere as palavras¹¹. Este pede desculpas pela incontinência, mas se diz confuso, por não manejar bem a linguagem metafísica leibniziana, segundo ele, muito abstrata¹².

Para Leibniz, o artigo XIII teria sido interpretado por Arnauld como se ele quisesse dizer que «as noções ou as hipóteses tornassem as coisas necessárias, e como se uma ação livre não pudesse estar contida na noção ou ponto de vista perfeito que Deus tem da pessoa e que a ela pertencerá»¹³. Neste caso, Arnauld confundiria *necessitatem ex hypothesi* com *necessidade absoluta*. É preciso distinguir entre o que Deus é livre de fazer absolutamente e o que, em virtude de certas resoluções já estabelecidas (por exemplo, em referência a Adão e à sua descendência), ele é obrigado a fazer¹⁴. Não significa, portanto, uma diminuição da liberdade de Deus ou uma *necessidade fatal*, mas realização de uma decisão tomada anteriormente¹⁵. *Também em Deus pode-se prever uma necessidade hipotética*.

Além do mais, ressalta Leibniz, não se pode considerar que Deus tenha querido criar um «Adão vago», do qual se tivesse uma noção vaga e incompleta, mas um Adão preciso (*cet Adam*¹⁶), no qual, considerando o concurso dos decretos divinos, todo o resto esteja, ali, contido. Mesmo porque, *a vontade particular de Deus de criar Adão não é diferente da sua vontade geral de criar todo o universo*. O que existe é apenas uma simples diversidade de relações entre o que se cria e como se cria. Por exemplo, uma cidade, considerada a partir de um ponto de vista particular, *exprime* a sua totalidade, mesmo sendo diferente de uma visão panorâmica. Do mesmo modo, tanto a vontade geral quanto a particular *exprimem e expressam* todo o universo¹⁷.

Importante ressaltar que, na terminologia leibniziana, o terno *exprimir* possui um alcance bastante específico no que concerne à verdade das substâncias e suas noções. Ressalta Leibniz: «uma coisa *exprime* outra (na minha

¹⁰ Ibidem, 85 (Carta de Leibniz a Ernest, 12 de abril de 1686).

¹¹ Ibidem, 90-92 (Carta de Leibniz a Ernest, 12 de abril de 1686).

¹² Arnauld, em carta a Ernest, 13 de maio de 1686, assim se expressa: «Ne sachant pas les qualités de M. Leibniz, je supplie V. A. de faire mettre le dessus à la lettre que je lui écris»: Ibidem, 101.

¹³ Ibidem, 86 (Carta de Leibniz a Ernest, 12 de abril de 1686).

¹⁴ Sobre este quesito, Arnauld se declarará de pleno acordo (carta de Arnauld a Leibniz, 13 de maio de 1686): Ibidem, 95.

¹⁵ Ibidem, 86-87 (Carta de Leibniz a Ernest, 12 de abril de 1686).

¹⁶ Ibidem, 91 (Carta de Leibniz a Ernest, 12 de abril de 1686). Mais adiante, diz Leibniz, nas *anotações sobre a carta de Arnauld*, que «[...] ma supposition n'est pas simplement que Dieu a voulu créer un Adam, dont la notion soit vague et incomplète, mais que Dieu a voulu créer un tel Adam assez déterminé à un individu»: Ibidem, 104.

¹⁷ Ibidem, 87-88 (Carta de Leibniz a Ernest, 12 de abril de 1686).

linguagem) quando existe uma relação constante e regular entre o que se pode dizer de uma e de outra»¹⁸. Neste sentido, numa relação constante e regular, uma substância, a seu modo, isto é, livremente, *exprime* em si todo o universo. Em termos rigorosamente lógicos, pode-se dizer que os *predicados* caracterizam o *sujeito* não por mera justaposição lingüística, mas porque *exprimem* o que já está (*inest*) no sujeito.

1.2 Diferença entre decretos divinos e intelecto divino: a liberdade

Diante das ponderações de Leibniz, Arnauld se explica: «não falo senão da necessidade *ex hypothesi*», e é exatamente neste sentido que se encontram as dificuldades. Argumenta que, assumindo a perspectiva leibniziana, a noção individual de Adão só poderia estar no intelecto divino, e não seria possível considerá-la enquanto é em si mesma. Pergunta Arnauld: à semelhança da noção de uma esfera que, enquanto tal, é perfeitamente considerada na sua totalidade com relação ao que ela é em si mesma, não se poderia conceber também a noção de Adão?¹⁹ Acrescenta:

[...] é difícil admitir que seja um bom filosofar tentando penetrar nos modos segundo os quais Deus conhece as coisas que nós devemos pensar, em suas noções específicas ou individuais. O intelecto divino é a regra das coisas em si mesmas (*quoad se*); não me parece que, enquanto estivermos nesta vida, isso possa se dar com relação a nós (*quoad nos*)²⁰. [...] Por isso, parece-me que, sobre este assunto, não se pode ir além. É preciso saber o que é contido na noção individual de qualquer coisa, sem recorrer ao modo como Deus conhece...²¹.

Porém, replica Leibniz, na verdade, «eu acreditava que as noções plenas e abrangentes fossem representadas no intelecto divino como são em si mesmas»²². Opinião que não é somente razoável, mas, antes de tudo, certa. Não é o caso, então, de se penetrar nos modos segundo os quais Deus conhece, mas de *colher* o modo como as substâncias *exprimem* o universo e a vontade de Deus. O argumento leibniziano é exposto, utilizando-se da diferença entre noção de espécie e substância individual.

O fato é que as noções específicas mais abstratas [como a esfera] contêm somente as verdades necessárias ou eternas, as quais não dependem, por nada, dos decretos de Deus [...]; as noções das substâncias individuais, ao contrário, visto serem completas e capazes de distinguir completamente o

¹⁸ Ibidem, 180-181.

¹⁹ Ibidem, 94-95 (Carta de Arnauld a Leibniz, 13 de maio de 1686).

²⁰ Ibidem, 98 (Carta de Arnauld a Leibniz, 13 de maio de 1686).

²¹ Ibidem, 99 (Carta de Arnauld a Leibniz, 13 de maio de 1686).

²² Ibidem, 114 (Carta de Leibniz a Arnaud, 4/14 de julho de 1686).

próprio sujeito e, já que incluem as verdades contingentes ou de fato, isto é, as circunstâncias individuais de tempo, de lugar e outros, devem conter, nas suas noções, tomadas como possíveis, os livres decretos de Deus, tomados, também eles, como possíveis. Assim, estes livres decretos são o manancial principal das existências ou dos fatos, ao passo que as essências se encontram no intelecto de Deus antes mesmo da consideração da sua vontade²³.

Portanto, as noções das substâncias individuais, tomadas como possíveis, se constituem pelos decretos de Deus, porém, também eles, enquanto possíveis. Mas como considerar os decretos divinos no âmbito da possibilidade?

A este ponto, é preciso fazer uma outra diferença: vontade de Deus (segundo plano) e intelecto divino (primeiro plano). Os decretos, sendo decisões, dependem da vontade divina que, por sua vez, deve se submeter ao intelecto divino, do contrário, Deus decidiria antes de ter suficientemente conhecido²⁴. Estabelece-se, assim, a possibilidade dos possíveis em Deus, resguardando a sua plena liberdade de *escolher* criar isso e não aquilo, de um modo e não de outro²⁵.

Neste contexto, a noção específica de uma esfera («incompleta e sem conter todas as circunstâncias necessárias para se atingir uma esfera determinada»²⁶) é considerada tal em si mesma somente porque se refere à inteligência de Deus e não depende dos seus decretos. Por sua vez, o exercício da plena liberdade (possibilidade dos possíveis) se realiza no âmbito da vontade, mesmo estando, necessariamente, em contínua relação com o intelecto.

Porém, argumenta Arnaud, neste caso, corre-se o risco de admitir o inconcebível. De fato, parece inconcebível admitir a idéia segundo a qual um outro Adão possível pudesse realmente existir. Seria como dizer que aquele outro Adão possível é o primeiro de todos os livres decretos de Deus, logo, antes mesmo do próprio Deus. Ainda mais estranho seria admitir a

²³ Ibidem, 115 (Carta de Leibniz a Arnaud, 4/14 de julho de 1686).

²⁴ Ibidem, 116 (Carta de Leibniz a Arnaud, 4/14 de julho de 1686).

²⁵ Interessante fazer, aqui, menção às reflexões de Pareyson no que concerne à experiência religiosa e a filosofia. Segundo ele, a essência de Deus é a liberdade. Assim, antes de Deus não pode existir senão o próprio Deus («prima di Dio non ci può essere che Dio»), no sentido de que a necessidade de Deus ser é posterior à sua realidade. Tal posterioridade é a própria liberdade de Deus, conservando, inclusive, a possibilidade constante de Deus escolher entre o bem e o mal. Semelhante concepção postula a dissolução do conceito de Deus como ser necessário em favor da absoluta e arbitraria liberdade divina. Cf L. PAREYSON. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Torino: Giulio Einaudi ed. s.p.a., 1995, 119-134.

²⁶ G. W. LEIBNIZ, «Correspondance avec Arnauld», in ID, *Dicours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, 118 (Carta de Leibniz a Arnaud, 4/14 de julho de 1686).

existência de mais *Adãos* possíveis. Diz Arnauld: «seria como se eu concebesse mais “eus” possíveis, o que é manifestamente inconcebível»²⁷. Significa que, de acordo com Arnauld, falar de substâncias possíveis não parece ser senão «quimeras», mesmo porque, sendo Deus ato puro, não pode comportar em si nenhuma possibilidade.

Ao que sustenta Leibniz: «também os livres decretos de Deus, considerados como possíveis, entram na noção do Adão possível; estes, por sua vez, tornados atuais, são a causa do Adão atual»²⁸. Em outras palavras, na possibilidade dos indivíduos se inscreve também a sua causa, que são os livres decretos de Deus, também eles, tomados como possíveis. Estes, por sua vez, se tornarão *atuais* (enquanto *decisão*) somente no intelecto divino.

Nesta perspectiva, ainda com mais abrangência, Leibniz admite uma infinidade de modos possíveis de se criar o universo, de acordo com os diferentes desígnios que Deus podia formar:

qualquer modo possível depende de alguns desígnios principais ou fins que são próprios de Deus, ou seja, de alguns dos livres decretos primitivos (concebidos como *sub ratione possibilitatis*), ou leis da ordem geral de todo o universo possível, às quais se conformam e das quais derivam a noção, assim como as noções de todas as substâncias individuais que devem entrar no mesmo universo. Isso porque tudo está contido na ordem, inclusive os próprios milagres, mesmo se são contrários a qualquer máxima subalterna ou lei da natureza²⁹.

Leibniz é insistente na sua afirmação: «tudo que é atual pode ser concebido como possível»³⁰, mesmo se somente na *vontade* divina e nos seus decretos. De outra forma, sem os puros possíveis, destruir-se-ia a contingência e, logo, a liberdade.

²⁷ A razão de tal argumento é clara: «[...] ces divers *moi* seraient différents les uns des autres, autrement ce ne seraient pas plusieurs *moi*. Il faudrait donc qu'il y eût quelqu'un de ces *moi*, qui ne fût pas *moi*: ce qui est une contradiction visible»: Ibidem, 97 (Carta de Arnauld a Leibniz, 13 de maio de 1686). Neste mesmo parágrafo, explica Arnauld, por exemplo, entre um possível *eu* casado e médico e um outro possível, celibatário e teólogo, Deus teria escolhido este último. Ainda, um bloco de mármore que, estando parado ou em movimento, não deixa de ser o mesmo bloco de mármore. Assim, também, não está implícito na noção de pessoa tudo o que lhe acontecerá, como por exemplo, se fará uma viagem ou não, mesmo porque, o essencial é que a pessoa será sempre a mesma e não uma outra possível.

²⁸ Ibidem, 116 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686).

²⁹ Ibidem, 116-117 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686). Leibniz claramente se desvia da hipótese do ocasionalismo como intervenção divina no mundo. Mais adiante, especificamente sobre o milagre, dirá Leibniz que «les miracles même ne se font pas par une nouvelle volonté de Dieu, étant conformes à son dessein général, et j'ai déjà remarqué dans les précédentes que chaque volonté de Dieu enferme toutes les autres, mais avec quelque ordre de priorité»: Ibidem, 161 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687).

³⁰ Ibidem, 120 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686).

De fato, se não existisse outro possível além daquilo que Deus efetivamente criou, o que Deus criou seria necessário, e Deus, querendo criar qualquer coisa, não poderia criar senão exatamente aquilo, sem liberdade de escolha³¹. Por isso é que, submetidos ao intelecto divino, os decretos de Deus (provindos da sua vontade) são possíveis, como todo possível.

Esclarece-se, assim, que, na substância individual (determinada), inclui-se tudo o que acontecerá, ainda que seja a escolha de se fazer uma simples viagem. Não que a viagem deva ser feita necessariamente, mas, uma vez realizada, deve-se concluir que, certamente, aquele ato já entrava, desde sempre, na noção da substância individual. *Certamente, mas não necessariamente*. Portanto, não se trata de *determinismo absoluto*, mesmo porque, na substância individual está incluída a idéia de que a *viagem será feita livremente*. Não existe nada no indivíduo do qual se possa derivar a necessidade de fazer uma viagem ou não. Esta decisão é, desde sempre, *sub ratione possibilitatis*, visto que não violará nenhuma verdade eterna ou necessária, como, por exemplo, um homem não pode tomar a decisão de ser ou não dotado de razão, já que isso se dá necessariamente³².

Mesmo não convencido das explicações de Leibniz, Arnaud propõe um outro problema. Para que na substância individual esteja incluído tudo o que acontecerá, seria inevitável que existisse qualquer *vínculo* entre as substâncias e todo o resto. Para o porta voz do Port Royal, aliás, não basta apenas um vínculo qualquer. É preciso supor uma conexão *intrínseca* e *necessária* entre as pessoas e tudo o que virá depois. Se não é assim, *intrínseca* e *necessariamente*, qual outro tipo de vínculo poderá haver?³³

2. Vínculo substancial como praedicatum inest subjecto

2.1 A inevitabilidade do vínculo

Leibniz concorda que o *vínculo* é inevitável. Porém, não se tratará de um vínculo *intrínseco* e *necessário* ao mesmo tempo. Existe uma solução intermediária que seria a de um *vínculo* somente *intrínseco*, e jamais *necessário*³⁴. Em outras palavras, entre as substâncias individuais e os aconteci-

³¹ Ibidem, 121 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686).

³² Ibidem, 115 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686).

³³ Ibidem, 95 (Carta de Arnauld a Leibniz, 13 de maio de 1686).

³⁴ Ibidem, 116 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686).

mentos humanos, existe um *vínculo intrínseco*, mas não é *necessário*, independentemente dos livres decretos de Deus.

Constituindo o perno da definição da substância individual, o *vínculo*, proposto por Leibniz, se explicita nos seguintes termos: «*semper enim notio praedicati inest subjecto in propositione vera*»³⁵, e acrescenta:

somente neste sentido afirmo que a noção de substância individual inclui todos os seus acontecimentos e todas as suas denominações, também aquelas que, comumente, se dizem extrínsecas (ou seja, as que lhe pertencem só por força da conexão geral de todas as coisas e do fato que ela exprima todo o universo a seu modo)³⁶.

A este ponto, Leibniz confirma um passo definitivo e esclarecedor em suas considerações: «mesmo que a experiência não me consinta de perceber tudo o que está contido na minha noção, eu posso, em geral, conhecer que tudo quanto me pertence está ali incluído, graças à consideração geral da noção individual»³⁷. Deste modo, pode-se dizer que uma substância individual ou noção individual, como «eu», é *completa*, porque, em virtude desta noção, todos os predicados pertencem ao «eu» enquanto o sujeito deles. Tal conexão, todavia, não é *imediate*.

Semelhante *noção completa* foi criada por Deus. Logo, ele é a razão *a priori* (independente de qualquer experiência), pela qual se pode afirmar, com verdade, que a noção de qualquer «eu» une e inclui todos os estados daquele «eu»³⁸, permanecendo sempre o mesmo, independentemente dos estados e suas diferenças. Resolve-se, assim, a dificuldade posta por Arnauld, segundo a qual, é inconcebível mais do que um «eu» possível. Leibniz, naturalmente, não se afasta de tal perspectiva e concorda com Arnauld que um «eu» não pode ser diferente de si mesmo³⁹. Tal completude, porém, recebe a sua sustentação em Deus. Eis o grande princípio de Leibniz, do qual ele diz conseguir tirar conseqüências surpreendentes, dada a sua evidência. Ou seja, é preciso

que exista sempre qualquer fundamento da conexão dos termos de uma proposição, o qual se deve encontrar nas suas próprias noções. Este é o meu grande princípio, sobre o qual, creio eu, todos os filósofos devem dar o seu

³⁵ Ibidem, 117 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686). Tal perspectiva é amplamente desenvolvida em G. W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, § VIII e § XIII.

³⁶ G. W. LEIBNIZ, «Correspondance avec Arnauld», in ID, *Dicours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, 121 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686).

³⁷ Ibidem, 118 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686).

³⁸ Ibidem, 118 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686).

³⁹ Em *anotações sobre a carta de Arnauld*, diz Leibniz que «Je suis même très persuadé de ce que saint Thomas avait déjà enseigné à l'égard des intelligences, et que je tiens être général, savoir qu'il n'est pas possible qu'il y ait deux individus entièrement semblables, ou différents *solo numero*»: Ibidem, 108.

assentimento. Um dos corolários mais célebres deste princípio é que nada acontece sem uma razão e que é sempre possível buscar a razão pela qual uma certa coisa aconteceu [...]»⁴⁰.

Alcança-se, então, em julho de 1686, o núcleo da concepção leibniziana da substância individual, que, como se vê, é uma clara antecipação de suas reflexões sobre a *monadologia*. Tal antecipação é ainda mais clara quando Leibniz diz a Arnauld que

toda substância individual exprime o inteiro universo a seu modo e sob uma certa conexão, ou, por assim dizer, de acordo com o ponto de vista de quem o olha. Todo o seu estado é uma consequência (livre e totalmente contingente) do estado anterior, como se, no mundo, não existissem senão ela e Deus. Assim, toda substância individual é como um mundo à parte, independentemente de qualquer outra coisa, exceto de Deus⁴¹.

Mesmo não se dando por convencido das explicações de Leibniz referentes à idéia de muitos diversos possíveis que Deus não quis criar – não obstante ao fato de ver Ele tudo ao mesmo tempo –, Arnauld se mostra satisfeito com as explicações referentes à *substância individual*. Por isso, deixa de lado a dificuldade concernente aos *possíveis* em Deus, visto não influenciar no que lhe pareceu mais importante, a saber, a noção da natureza individual⁴².

Tal problemática se insere na demonstração da natureza da alma e sua indestrutibilidade com base na criação divina. A alma, independentemente do corpo, diz Leibniz, conhece a si mesma (sabe-se um «eu») e, conservando os traços de seus estados precedentes, é capaz de qualidade moral⁴³. Significa dizer que a alma age livremente e *exprime* os estados do corpo, o qual, sem realidade substancial, não é capaz de escolha⁴⁴.

Questiona Arnauld: como, independentemente do corpo, a alma será capaz de reconhecer certos estados que parecem próprios do corpo, por exemplo, a dor? Qual acordo existirá entre alma e corpo se cada qual age segundo leis próprias, aquela livremente e, o outro, sem possibilidade de escolha?⁴⁵ Leibniz busca resolver tal impasse através da *hipótese da concomitância*.

⁴⁰ Ibidem, 122 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686).

⁴¹ Ibidem, 122 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686).

⁴² Ibidem, 133 (Carta de Arnauld a Leibniz, 28 de setembro de 1686).

⁴³ Com relação à qualidade moral, constitutivo da alma, do espírito humano, no estabelecimento de uma sociedade justa e de amor, conferir Carta de Leibniz a Arnauld, 09 de outubro de 1687: Ibidem, 191-192.

⁴⁴ Ibidem, 122 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686).

⁴⁵ Ibidem, 134-135 (Carta de Arnauld a Leibniz, 28 de setembro 1686).

2.2 A hipótese da concomitância

Para se chegar a este princípio, Leibniz, inicialmente, distancia-se de duas posturas filosóficas que, na época, estavam em voga. Recusa a solução de Descartes, o qual coloca em evidência o inconcebível comércio e vínculo entre alma e corpo, entre *res cogitans* e *res extensa*. De fato, para Cartésio, «a alma, através da qual sou o que sou, é algo de inteiramente distinto do corpo, e é, pelo contrário, mais facilmente conhecida, tanto que, mesmo se o corpo não existisse, ela não deixaria, por isso, de ser o que é»⁴⁶.

Rejeita, igualmente, a solução do *ocasionalismo*, o qual introduziria uma espécie de milagre contínuo, como se Deus, constantemente, interviesse no mundo, operando, ocasionalmente, o vínculo entre alma e corpo, entre *res cogitans* e *res extensa* (tratar-se-ia de uma espécie de *Deus ex machina*)⁴⁷.

A hipótese da *concomitância* ou do *vínculo entre as substâncias* parece mais plausível para Leibniz. Assim se expressa ele: «sendo todas as substâncias criadas uma produção contínua do mesmo soberano, segundo o mesmo desígnio e exprimindo cada qual o mesmo universo ou os mesmos fenômenos, eles se conectam perfeitamente entre si»⁴⁸. De forma que tal hipótese não é senão um seqüito da noção leibniziana da substância⁴⁹.

Porém, a questão posta por Arnauld é ainda mais profunda. Ele continua não compreendendo como se processará o acordo entre alma e corpo (e as outras substâncias) se cada qual segue suas próprias leis. Por exemplo, qual será a causa da dor se o corpo não age sobre a alma, nem que seja por causa ocasional? A alma, por si mesma, forma a dor? Mas, como, se a dor é conhecida somente depois que se verifica a indisposição do corpo?⁵⁰

Retomando o discurso, segundo o qual *praedicatum inest subjecto* (e esta é a vontade de Deus criador deste o princípio), Leibniz retruca que se reconhece a dor

⁴⁶ R. DESCARTES, «Discurso sul metodo», in ID., *Opere*, trad. italiana E. Garin, Bari 1967, 151-152.

⁴⁷ No que diz respeito à perspectiva cartesiana e ao ocasionalismo, conferir *anotações sobre a carta de M. Arnauld*, G. W. LEIBNIZ, «Correspondance avec Arnauld», in ID., *Dicours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, 112-113. A hipótese da *concomitância ou do acordo das substâncias entre si* aparece, pela primeira vez, na carta de Leibniz a Arnauld, em 4/14 de julho 1686. Conferir, Ibidem, 123.

⁴⁸ Ibidem, 122 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686). Conferir, ainda, *anotações sobre a carta de M. Arnauld*, em que Leibniz diz que: «[...] chaque substance exprime toute la suite de l'univers selon la vue ou rapport qui lui est propre, d'où il arrive qu'elles s'accordent parfaitement»: Ibidem, 113. Pode-se notar o início do desenvolvimento do princípio da *harmonia preestabelecida*.

⁴⁹ Conferir *projeto de carta de Leibniz a Arnauld*: Ibidem, 138.

⁵⁰ Ibidem, 134-135 (Carta de Arnauld a Leibniz, 28 de setembro de 1686).

não por uma impressão ou ação do corpo sobre a alma, mas porque a natureza de qualquer substância comporta uma expressão geral de todo o universo. Além disso, a natureza da alma comporta mais particularmente a expressão mais distinta do que se processa em seu corpo em um dado momento. Por isso, lhe é natural assinalar e conhecer os acidentes do próprio corpo com os próprios acidentes. [...] Tal acordo é uma das mais belas provas que se possam dar da necessidade de uma substância soberana, causa de todas as coisas⁵¹.

Assim, não se pode dizer que a consciência da dor na alma aconteça antecipadamente, antes da indisposição corpórea, mesmo porque, Leibniz se mostra convencido de que o estado futuro é a conseqüência do precedente. Deste modo, a dor continua sendo conseqüência da indisposição. O fato relevante é que «as expressões mais distintas da alma correspondem às impressões mais distintas do corpo»⁵². Todavia, isso não é passível de explicação sem se recorrer à *harmonização* querida por Deus. De qualquer modo, não se trata de ocasionalismo, visto que se refere a leis estáveis que Deus imprimiu na sua criação uma vez por todas. Em outros termos, «todo ato da vontade de Deus implica todos os outros, mas segundo uma certa ordem de prioridade»⁵³. Neste caso, a alma percebe melhor o que pertence ao próprio corpo⁵⁴.

O mesmo vale para o movimento dos corpos externos, os quais são percebidos graças à relação que possuem com o nosso corpo. Por exemplo, os satélites de saturno são conhecidos somente por causa do movimento que eles realizam em nossos olhos.

Ao que pergunta Arnauld: mas como acontece tal operação, considerando que não se vê por qual canal a ação de uma massa extensa (os satélites de saturno, por exemplo) possa *penetrar* em um ser indivisível (o homem)?⁵⁵

Novamente, Leibniz se desfaz tanto dos cartesianos, para quem tais canais não existem, quanto do ocasionalismo, para o qual se realizaria um «*modus vindice dignus, cui deus ex machina intervenire debeat*»⁵⁶. Se ambas são rejeitadas, qual hipótese ainda resta?

⁵¹ Conferir *projeto de carta de Leibniz a Arnauld*: Ibidem, 144. Ainda, «Dieu a créé l'univers en sorte que l'âme et le corps, agissant chacun suivant ses lois, s'accordent dans le phénomènes»: Ibidem, 160 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687).

⁵² Ibidem, 159 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687).

⁵³ Ibidem, 161 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687).

⁵⁴ Assim se expressa Leibniz na carta a Arnauld, de 30 de abril de 1687, que «...l'âme exprime plus distinctement, *caeteris paribus*, ce qui appartient à son corps, puisqu'elle exprime tout l'univers d'un certain sens et particulièrement suivant le rapport des autres corps au sien»: Ibidem, 160.

⁵⁵ Ibidem, 155 (Carta de Arnauld a Leibniz, 4 de março de 1687).

⁵⁶ Ibidem, 182 (Carta de Leibniz a Arnauld, 09 de outubro de 1687).

A resposta de Leibniz se ancora sobretudo na *ordem* com a qual o universo foi criado, estabelecendo que a natureza da substância é de ser representativa:

da noção de substância ou de ser completo em geral, que implica que todo seu estado presente é uma conseqüência natural do seu estado precedente, segue que a natureza de toda alma é de exprimir o universo e que, por isso, ela, desde o princípio, foi criada de tal modo que, em virtude das leis próprias da natureza, deve entrar em acordo com o que acontece nos corpos, especialmente no seu. [...] Como de um movimento segue um outro, assim uma representação segue uma outra representação, em uma substância cuja natureza é de ser representativa⁵⁷.

Semelhante *concomitância* revela a admirável sabedoria do Criador, sendo a mais provável hipótese da conexão entre a alma e o corpo, entre a *res cogitans* e *res extensa*, «porque é a mais simples, a mais bela e a mais inteligível, dissipando, imediatamente, todas as dificuldades»⁵⁸. Mais explicitamente, afirmara Leibniz que a alma «não cessa de ser a forma do próprio corpo porque exprime os fenômenos de todos os outros corpos com relação ao seu»⁵⁹.

3. A forma substancial funda as ações

Porém, de acordo com semelhante concepção, Leibniz não tem outra saída senão negar a ação física imediata de uma substância corpórea sobre outra. Ele o faz, todavia, introduzindo um outro conceito, o da «forma substancial», responsável por uma verdadeira animação do corpo e da matéria. Do contrário, tanto o corpo quanto a matéria seriam simples fenômenos, como o arco-íris ou um ser por acidente ou por mera agregação. Estes existiriam somente na extensão e, considerando que essa é divisível ao infinito, não haveria mais possibilidade para qualquer vínculo⁶⁰.

Arnauld não se dá por satisfeito e apresenta uma série de problemas referentes a tal «forma substancial». Dos problemas levantados pelo porta voz de Port Royal, merece destaque o que se refere à possível existência de

⁵⁷ Ibidem, 182 (Carta de Leibniz a Arnauld, 09 de outubro de 1687).

⁵⁸ Ibidem, 163 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687). Somente por curiosidade, cite-se que Kant critica a hipótese da concomitância pelo seu recurso a Deus. Para ele, tal hipótese «já possui, por si mesma, a priori, relações externas formais que condicionam a possibilidade» dos reais». E. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. italiana P. Chiodi, Milano 2000, 229.

⁵⁹ G. W. LEIBNIZ, «Correspondance avec Arnauld», in Id, *Dicours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, 122 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686).

⁶⁰ Ibidem, 123 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686).

outras formas substanciais (substâncias individuais ou substâncias corpóreas) além das substâncias animadas. Semelhante *problematização* visa, portanto, colher de Leibniz o que ele entende por *matéria*, dado que, também ela, é comumente considerada como individual e *una*. Questiona, então, Arnauld, se, por exemplo, a *forma substancial* de um bloco de mármore seria o responsável pela sua *unidade*. Ou seja, a extensão também possui uma *forma substancial*? Se for o caso, o que aconteceria se o bloco fosse dividido em dois? O que se poderia dizer dos compostos? A lua (aquela lua precisa), composta de tantas partes heterogêneas, tem uma *forma substancial* própria para que seja uma unidade? O leite é composto de soro, de creme e de coalho. Existirão, neste composto, três formas substanciais ou apenas uma?⁶¹

O próprio ritmo das questões apresentadas deixa transparecer o quanto Arnauld reprovava a perspectiva leibniziana, taxando-a de absurda. Num tom de censura, dirige-se a Leibniz, dizendo não ser «digno de um filósofo admitir entidades das quais não se tem alguma idéia clara e distinta e que, das formas substanciais, não se tem nenhuma»⁶².

Leibniz, todavia, é cada vez mais convicto de sua linha filosófica e acredita, com base no *praedicatum inest subjecto*, desde o princípio querido por Deus, ser capaz de «decifrar os mais profundos segredos da universal natureza. Mas, *est aliquid prodire tenus*»⁶³. Por isso, as suas respostas a Arnauld, pouco a pouco, se apresentarão cada vez mais precisas.

Formas substanciais («indivisíveis, indestrutíveis e ingênicas») e não podem ser produzidas senão por uma verdadeira e própria criação⁶⁴), afirma Leibniz: «atribuo às substâncias corpóreas, a todas as que sejam unidas mais do que mecanicamente»⁶⁵. Em outros termos, o corpo, enquanto cadáver, e a matéria (o mármore, por exemplo) não são senão «seres por agregação»⁶⁶, logo, são *unum per accidens*. Já a *unidade essencial*, por sua vez, é *ser completo* (ou seja, a sua noção implica tudo o que acontecerá) e, como tal, indivisível e naturalmente indestrutível. Uma tal unidade essencial se pode dizer do homem. A este ponto, Leibniz retoma a declaração do Concílio de Latrão, segundo a qual, a alma é verdadeiramente a forma substancial de nossos corpos⁶⁷.

Com relação ao sol, lua, terra, árvores, animais, etc, Leibniz se mostra incerto quanto ao fato de serem ou não animados, de terem ou não forma

⁶¹ Ibidem, 157 (Carta de Arnauld a Leibniz, 4 de março de 1687).

⁶² Ibidem, 154-155 (Carta de Arnauld a Leibniz, 4 de março de 1687).

⁶³ Conferir *projeto de carta de Leibniz a Arnauld*: Ibidem, 144.

⁶⁴ Ibidem, 160 (Carta de Arnauld a Leibniz, 30 de abril de 1687).

⁶⁵ Ibidem, 163 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687).

⁶⁶ Conferir *projeto de carta de Leibniz a Arnauld*, Ibidem, 144.

⁶⁷ Conferir *projeto de carta de Leibniz a Arnauld*: Ibidem, 144.

substancial. A única convicção que, até o momento, ele não abre mão é de que «enquanto não se encontrarem máquinas animadas, cuja alma ou forma substancial constitua a unidade substancial independente da união externa do contato [...], com exceção do homem, não existirá nada de substancial no mundo visível»⁶⁸. A este ponto, os corpos são entendidos como algo de imaginário e aparente, assemelhando-se ao arco-íris, visto que possuem apenas a matéria e suas modificações.

Tais argumentações, para Arnauld, não passam de disputas verbais. Entende que a conclusão de Leibniz seria a de que não existe nada de substancial nos corpos que não tenham alma ou forma substancial. Arnauld não compreende como «substância» e «substancial» possam se referir somente ao que possui verdadeira unidade, visto não ser uma postura filosoficamente ainda não aceitável. Declara Arnauld: «eu chamo de substância o que não é modalidade ou modo de ser»⁶⁹. Portanto, todos os corpos naturais de primeiro gênero (por exemplo, *um* pedaço de ouro, *uma* estrela, *um* cavalo...) são substâncias. Estas coisas não são uma *unidade*? Por que não podem ser consideradas uma obra completa e terminada, como *uma* igreja ou *um* relógio?⁷⁰

4. A substância requer verdadeira unidade

4.1 Diferença entre ser e ente

Leibniz, confirmando a sua idéia de que a substância requer uma verdadeira unidade e que não pode existir multiplicidade sem verdadeira unidade, diz que suas argumentações não são meras disputas verbais, já que os seus discursos não se fundamentam somente em definições. Para ele, «onde existem somente entes por agregação, não existem seres reais. De fato, todo ente por agregação supõe entes dotados de verdadeira unidade, não existindo outra realidade que a dos entes dos quais é composto»⁷¹.

É certo que se possa atribuir o nome de *uno* (de *um*) aos compostos, mesmo se não são ligados por uma forma substancial (por exemplo, como se diz comumente, *um* arco-íris, *uma* igreja, *um* relógio, *um* pedaço de mármore...). Todavia, afirma Leibniz, não se trata, aqui, senão de unidade fenomênica e não basta para que exista algo de real nos fenômenos. O

⁶⁸ Ibidem, 167 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687).

⁶⁹ Ibidem, 156 (Carta de Arnauld a Leibniz, 4 de março de 1687).

⁷⁰ Ibidem, 157 (Carta de Arnauld a Leibniz, 4 de março de 1687).

⁷¹ Ibidem, 164 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687).

problema é que sempre se supôs que *ente* e *uno* (*um*) são coisas recíprocas, mas, realmente, não o são. Ou seja, «o que não é verdadeiramente *um* ser, não é verdadeiramente um *ser*»⁷². O trocadilho entre o modo de se escrever «*um*» e «*ser*» estabelece o sentido da diferença entre o *ente* e o *uno*, entre o Ser e os seres. Portanto, considerando que o plural supõe o singular, onde não existe um Ser, muito menos haverá uma pluralidade de seres: «o que de mais claro do que isso se pode dizer?»⁷³. Em outras palavras, «onde existem somente entes por agregação, não existem seres reais»⁷⁴. Pode-se dizer que, nestes termos, Leibniz expõe a sua *diferença ontológica*.

Permanece ainda um problema: como, então, explicar o movimento dos corpos e a composição do contínuo (dos agregados)? A única possibilidade de explicação seria através da *força* que se encontra nas substâncias corpóreas. Leibniz descarta, assim, qualquer explicação de tipo mecânico, a saber, pela modificação de extensão ou mudança de vizinhança. Porém, se é assim, pergunta Arnauld, o que será de um corpo que não tenha forma substancial? É possível um corpo no qual não haja movimento⁷⁵?

4.2 Matéria em si como puro fenômeno

Responde Leibniz: «um corpo que não tem movimento ou, melhor, alguma ação ou tendência à mudança, não seria possível. Acredito que um tal corpo não exista». Neste caso, deve-se evocar a concepção do *Primeiro motor*, afinal de contas, «é preciso sempre dar razão ao princípio do movimento e das leis e do acordo dos movimentos entre si; coisa que não se poderia fazer sem se recorrer a Deus»⁷⁶.

Com relação à composição do contínuo, dirá Leibniz, principalmente contra os cartesianos, que «as dificuldades sobre a composição do contínuo não se resolverão enquanto se insistir na consideração da extensão como constitutiva da substância dos corpos»⁷⁷. Mesmo porque, «nos confrontos com a extensão, tudo é indefinido, e o que atribuímos aos corpos são somente fenômenos e abstrações»⁷⁸. Em outros termos, se tudo é indefinido nos confrontos com a extensão, jamais se encontrará uma regra adequada para se admitir como verdadeira substância a composição do contínuo. A mecânica, para chegar a certas conclusões, pode até assumir o universo

⁷² Ibidem, 165 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687).

⁷³ Ibidem, 165 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687).

⁷⁴ Ibidem, 164 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687).

⁷⁵ Ibidem, 154 (Carta de Arnauld a Leibniz, 4 de março de 1687).

⁷⁶ Ibidem, 184 (Carta de Leibniz a Arnauld, 09 de outubro de 1687).

⁷⁷ Ibidem, 166 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687).

⁷⁸ Ibidem, 166 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687).

como um todo matematicamente equilibrado, porém, os seus próprios princípios ou as leis da força não dependem da mera extensão matemática, mas de razões metafísicas⁷⁹.

Conclui Leibniz que a matéria em si não é senão «um puro fenômeno ou uma aparência bem fundada, como o espaço e o tempo», visto que «somente a forma dá ser determinado à matéria»⁸⁰.

Percebe-se que Leibniz insiste em não ir além do que, para ele, parece provável extrair da concepção segundo a qual *praedicatum inest subjecto*. O seu rigor filosófico pela *ordem* é a expressão mais contundente do seu limite, impedindo-o de fazer outras considerações. Afinal de contas, «nada se deverá afirmar sem fundamento»⁸¹. Todavia, não se exime de propor algumas intuições que, futuramente, serão alvo central de sua especulação filosófica. Recorrendo ao conceito aristotélico de *entelecheia*, lança a hipótese de que, analogamente à verdadeira substância humana e considerando a excelência de Deus, não será muito difícil afirmar que

tudo está repleto de corpos animados [...] e que, sendo a matéria divisível ao infinito, dela não se pode consignar alguma parte, pequena que seja, que não tenha, no seu interior, corpos animados ou, pelo menos, dotados de uma entelecheia primitiva ou [...] de um princípio vital, a saber, de substâncias corpóreas, das quais, em geral, se poderá dizer que são todas viventes⁸².

Disso, emerge um princípio de fundamental importância, segundo o qual, o que *começa não perece jamais, transforma-se e subsiste*. De fato, considerando que «a natureza ama a diversidade», existem segredos no universo sobre os quais os homens devem reconhecer sua ignorância⁸³.

Conclusão

As argumentações de Leibniz não foram bem recebidas por Arnauld, principalmente, no que diz respeito a três questões: o significado de *exprimir e expressão* (que não é nem pensamento, nem conhecimento); o movimen-

⁷⁹ Ibidem, 123-124 (Carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686).

⁸⁰ Ibidem, 187 (Carta de Leibniz a Arnauld, 09 de outubro de 1687). Ainda, Ibidem, 165-168 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687). Segundo Kant, neste caso, Leibniz é incontestável, porque «mudou os fenômenos por coisas em si, isto é, por *intelligibilia*, por objetos do intelecto puro (se bem que tenha dado a eles o nome de fenômenos, em consideração do caráter confuso de suas representações)»: I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. italiana P. Chiodi, Milano 2000, 248.

⁸¹ G. W. LEIBNIZ, «Correspondance avec Arnauld», in ID, *Dicours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, 169 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687).

⁸² Ibidem, 188 (Carta de Leibniz a Arnauld, 09 de outubro de 1687).

⁸³ Ibidem, 188 (Carta de Leibniz a Arnauld, 09 de outubro de 1687).

to dos corpos; a idéia de que a matéria não é *unum per se*, mas somente *aggregatum per accidens*. Neste sentido, Arnauld não vê porque admitir a necessidade das *formas substanciais* para produzir verdadeira unidade aos corpos. Reassumindo a própria proposição leibniziana segundo a qual *nada se deve afirmar sem fundamento*, para Arnauld bastaria admitir a existência de duas espécies de substância: os corpos e os espíritos⁸⁴. Em carta a Ernest, Arnauld coloca em sérias dúvidas as conclusões de Leibniz como sendo «opiniões físicas desconhecidas, as quais parecem pouco sustentáveis». A sugestão do porta voz de Port Royal é que Leibniz abandone, pelo menos por algum tempo, tais espécies de especulações, para se aplicar a uma ocupação mais sublime, como a escolha da religião verdadeira⁸⁵.

Em posse da avaliação de Arnauld, Ernest escreve a Leibniz: «oh, meu caro amigo, não perca o tempo da graça, *et hodie si vocem Domini audieritis, nolite obdurare corda vestra*. [...] e eu não seria capaz de garantir nada com relação à vossa salvação se não vos fizerdes católico»⁸⁶.

As severas objeções apresentadas por Arnauld, como se disse no início, se caracterizam como um dos motivos pelos quais Leibniz não publicou o seu livro que, posteriormente, seria chamado de *Discurso de metafísica*. De qualquer forma, as últimas cartas a Arnauld já antecipam a *monadologia* (1714) e o discurso sobre as mônadas, mesmo considerando a posterioridade do termo (*mônada*), enquanto tal. Isso se evidencia, principalmente, a partir das reflexões sobre a concepção de *força*. Distanciando-se do mecanicismo cartesiano, ele admite que a natureza não diz respeito à quantidade de movimento, mas de *força* (*entelecheia* ou *energeia*), a qual será medida pela quantidade de *efeito*. Em outros termos, a relação entre as substâncias, incomunicáveis enquanto tal, se processa a partir de dados metafísicos e não mecânicos⁸⁷. Trata-se de insistir na conservação recíproca de forças no universo: *força absoluta*, *força diretiva* e *força respectiva*⁸⁸.

Pode-se dizer que Leibniz se deixa seduzir pela *beleza e ordem* do universo. Diz respeito ao que Deus imprimiu nas substâncias, as quais têm como essência *exprimir, expressar, representar* o universo em sua inteireza. Cada substância realiza tal disposição a seu modo e todas as suas ações provêm de seu próprio interior, exceto a dependência de Deus. Assim diz Leibniz:

Deus criou realidade tão digna da beleza do universo e, de certo modo, necessária. Todas as substâncias devem ter uma harmonia e, entre elas, uma

⁸⁴ Ibidem, 172-175 (Carta de Arnauld a Leibniz, 28 de outubro de 1687).

⁸⁵ Ibidem, 176 (Carta de Arnauld a Ernest de Hesse-Rheinfels, 31 de outubro de 1687).

⁸⁶ Ibidem, 177 (Carta de Ernest de Hesse-Rheinfels a Leibniz, 11 de setembro de 1687).

⁸⁷ Ibidem, 196 (Carta de Leibniz a Arnauld, 14 de janeiro 1688). Conferir, ainda, carta de Leibniz a Arnauld, 4/14 de julho de 1686: Ibidem, 124.

⁸⁸ Ibidem, 200 (Carta de Leibniz a Arnauld, 23 de março de 1690). Leibniz não apresenta, aqui, maiores explicações sobre tal hipótese.

conexão; todas devem exprimir em si mesmas o universo inteiro e a causa universal, que é a vontade de quem as criou e os decretos ou as leis que Ele estabeleceu para fazer com que elas se conciliem entre si no melhor modo possível. [...] *é uma das mais fortes provas da existências de Deus*⁸⁹.

É por isso que, «quanto mais se conhecem as coisas, tanto mais se verá como são belas e conforme aos desígnios que somente um sábio poderia formar»⁹⁰. Estamos diante da emersão de um novo modo de filosofar, não somente com referência às ciências novas, mas, também, no que tange ao significado de *pensamento*, o qual, diversamente da perspectiva corrente, é *expressão, representação* do universo. Dá-se o nome de *pensamento à representação acompanhada de consciência na alma racional*⁹¹. Em outras palavras, ter *consciência* não é senão experimentar o *efeito* de uma *representação*. Semelhante perspectiva mereceu, inclusive, um comentário de Nietzsche, considerando-a «intuição incomparável de Leibniz»:

a intuição incomparável de Leibniz, pela qual teve ele razão, não somente com relação a Descartes, mas, também, com relação a todos os que até ele tinham filosofado, está no fato de ele ter reconhecido que a consciência não é senão um *acidente* da representação, e *não* o seu atributo necessário e essencial. Ou seja, o que é chamado de consciência por nós, *longe de ser mesmo a consciência*, é apenas uma condição do nosso mundo intelectual e espiritual⁹².

Interessante, ainda, ressaltar a influência da concepção leibniziana da substância na filosofia de Husserl e, posteriormente, Heidegger. Isso se deve, principalmente, ao fato de ele se distanciar do *subjetivismo* cartesiano da substância pensante, que se basta a si mesma (isolamento do *cogito*), inserindo a inevitabilidade de um *vínculo intrínseco* (mas não necessário) entre as formas substanciais, o qual é expresso através da hipótese de *concomitância* e da perspectiva segundo a qual *praedicatum inest subjecto*. O *sujeito* (o *cogito*) já não é centro absoluto de certezas. O *cogito* se despedaça, porque, em Leibniz, o sujeito é, enquanto tal, apenas *representação* e *expressão* do universo. Trata-se, então, de «uma *substancialização* do sujeito e uma *subjetivação* da substância»⁹³. Sem dúvida, este é o avanço decisivo da metafísica de Leibniz, aprofundado pela monadologia, mas que já se faz presente de modo bastante consistente nas correspondências entre ele e Arnauld.

⁸⁹ Ibidem, 183 (Carta de Leibniz a Arnauld, 23 de março de 1690).

⁹⁰ Ibidem, 199 (Carta de Leibniz a Arnauld, 23 de março de 1690).

⁹¹ Ibidem, 181 (Carta de Leibniz a Arnauld, 9 de outubro de 1687).

⁹² F. NIETZSCHE, «Die fröhliche Wissenschaft», in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, III, München 1980, § 357.

⁹³ Conferir R. CRISTIN, «La monade, l'eco, l'arcobaleno. Heidegger, Husserl e il concetto leibniziano di sostanza», in *Aut Aut* 223-224 (1988) 231-257, 233.

Ressalte-se, contudo, que a *linguagem* leibniziana, apostando no rigor lógico, acaba exaltando a dimensão calculista da *ratio*. A própria lógica se *substancializa* na coerência interna de um *exprimir* e de um *representar*, cujo nexos se estabelece a partir do *praedicatum inest subjecto*. O discurso sobre Deus, substância e liberdade se justificariam na própria *expressividade* e *representatividade* enquanto características fundamentais das substâncias, assim criadas e ordenadas por Deus. Tal justificativa, como se vê, se inscreve em uma rigorosa circunscrição lógico-racional. Contudo, como justificar semelhante circunscrição? Vale dizer que, se o *exprimir* e *representar* resolvem o problema relativo ao cartesianismo e ocasionalismo, o mesmo não se pode dizer do *praedicatum inest subjecto* no que tange à sua razoabilidade. Em outros termos, o *praedicatum inest subjecto* não proporciona senão nexos lógico. Ele mesmo, enquanto tal, permanece injustificado logicamente (racionalmente). Todavia, não nos compete, aqui, explicitar todas as nuances deste problema que, aliás, será motivo de longas discussões da filosofia de cunho ontológico-hermenêutico⁹⁴.

Por fim, vale questionar: no universo, substancialmente organizado por Deus criador, existe, ainda, espaço para se falar de liberdade do homem? De acordo com as argumentações leibnizianas, excluir a liberdade humana é destruir, também, a perfeição da criação. O universo, mesmo com as decisões e eleições divinas, e exatamente por isso, não foi criado senão para a liberdade. Em outros termos, os próprios desígnios de Deus *possibilitam* a liberdade e são o fundamento para seu exercício. Não se pode esquecer de que, em Leibniz, a *possibilidade* é tida como categoria *fundante* para a interpretação da realidade, no sentido de que Deus *poderia* ter criado muitos outros mundos diferentes. A *possibilidade* é, então, própria da vontade divina e, como tal, propiciadora da liberdade. Mais propriamente, a ordem, enquanto razão do mundo, se estabelece na liberdade. Observa Abbagnano que se «a filosofia de Spinoza é uma doutrina da ordem necessária do mundo, a filosofia de Leibniz pode ser descrita como uma doutrina da ordem livre do mundo»⁹⁵.

Todavia, insiste o próprio Abbagnano: «é evidente que, se tal doutrina justifica plenamente a liberdade da escolha de Deus, não justifica, entretanto, a liberdade do homem»⁹⁶. De fato, a leitura atenta das correspondências entre Leibniz e Arnauld não nos permite ir muito além de uma semelhante

⁹⁴ No que se refere à problemática lógica da *ratio* moderna, conferir nossa tese doutoral, VITOR DE OLIVEIRA, Ibraim, *Arché e telos. Nihilismo filosófico e crise da linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger*, Roma 2004. Conferir, ainda, o excelente texto de P. GILBERT, «Lógica, ragione, pensiero», in V. MELCHIORRE, *I luoghi del comprendere*, Milano 2000, 177-201. Inserida no âmbito do *pensamento pensado*, a lógica moderna não leva em consideração a sua *necessária* dependência do *pensamento pensante*.

⁹⁵ N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, II, Torino 1993, 308.

⁹⁶ *Ibidem*, 312.

conclusão, não obstante os esforços empreendidos pelo filósofo. Não é suficiente dizer que Deus tenha ordenado tudo no modo mais perfeito possível, como pretende Leibniz⁹⁷, e resolver o paradoxo entre os ordenamentos divinos e a liberdade humana, a menos que se privilegie a mera circunscrição lógico-racional do pensamento, submetendo-o à técnica. Mas isso não é razoável, como já se fez entrever. De qualquer forma, o registro filosófico leibniziano parece não se intimidar com os paradoxos, já que a *ordem* de base, estabelecida pela criação, dissimularia qualquer incongruência original. Aqui, a ordem é o próprio fundamento dos paradoxos, os quais, inclusive, nos consentem de esperar o dia em que chegará a *república universal*, inteiramente perfeita, da qual Deus é o monarca. Desta república universal, nenhum membro será excluído, e suas leis serão imensamente superiores às dos corpos⁹⁸.

Leibniz, no sumário com os 37 artigos enviados a Arnauld, por intermédio de Ernest, encerra a sua carta, de 1 de fevereiro de 1686, com uma frase de Santo Agostinho. Tal frase, além de realçar o limite da compreensão humana, expressa bem o intento leibniziano e seu esforço conciliador entre os *philosophi novi* (a razão moderna), a filosofia clássica e as verdades da fé e da teologia: «*sunt innumerabiles quaestiones, quae non sunt finiendae ante fidem, ne finiatur vita sine fide*»⁹⁹.

Endereço do Autor:
Rodovia dos Inconfidentes, km 108
Caixa postal 11 — Chácara
35420-000 Mariana — MG
e-mail: vitorivo@libero.it

⁹⁷ Ver, por exemplo, G. W. LEIBNIZ, «Correspondance avec Arnauld», in ID, *Dicours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, 193 (Carta de Leibniz a Arnauld, 09 de outubro de 1687).

⁹⁸ Ibidem, 167 (Carta de Leibniz a Arnauld, 30 de abril de 1687). Ainda, carta de Leibniz a Arnauld, 23 de março de 1690: Ibidem, 199.

⁹⁹ Ibidem, 84 (Carta de Leibniz a Ernest, 1 de fevereiro de 1686), 84.