

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LEIBNIZ, O INDIVIDUAL E SUAS FISSURAS
Reflexões sobre o *Discurso de metafísica* e a filosofia pré-monádica

DANTE CARVALHO TARGA

Orientador
Marcos J. Müller-Granzotto

Florianópolis, 2009

DANTE CARVALHO TARGA

LEIBNIZ, O INDIVIDUAL E SUAS FISSURAS

Reflexões sobre o *Discurso de metafísica* e a filosofia pré-monádica

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marcos José Müller-Granzotto.

Florianópolis, 2009

Aos meus pais, Kiko Targa e Sandra Moreira de Carvalho, pelo constante incentivo e apoio material à realização deste.

À minha esposa, Narāyana Parāyana, pelo companheirismo e tolerância às tensões, instabilidades e incontáveis horas de dedicação exclusiva à pesquisa.

Em memória de meu irmão, Luigi Carvalho Targa.

AGRADECIMENTOS

À minha esposa Narāyana, que presenciou de perto todas as etapas de desenvolvimento desta pesquisa; pelo seu amor e tolerância à inevitável dose de mau humor demandada por um trabalho deste porte (*valeu Naná!*).

Aos meus pais, Antônio Francisco T. Targa (Kiko) e Sandra Moreira de Carvalho, pelo apoio constante em todas as etapas de minha vida e aos diversos empreendimentos paralelos.

A Dhanvantari Swami Maharaj, Srila Gurudeva, por suas instruções e incentivo ao meu ingresso no curso de mestrado.

Ao professor Marcos Müller-Granzotto, orientador desta pesquisa, pela atenção, pela crítica sempre perspicaz e construtiva, e pelo espaço para que minhas idéias pudessem encontrar seu próprio rumo.

Ao professor Luiz Felipe Ribeiro e ao colega Adiel Mittmann, pelas valorosas horas de tradução dos textos em grego, e também de filosofia na prática.

À professora Viviane de Castilho Moreira da UFPR, pela pronta atenção e auxílio com o trabalho acerca das Correspondências entre Leibniz e Arnauld.

Ao professor Adelino Cardoso, da Universidade de Lisboa, pela disponibilidade em discutir minhas idéias e partilhar seus estudos, tão importantes para a realização deste trabalho.

Ao CNPQ, sem cujo apoio financeiro esta pesquisa não poderia ter sido levada à cabo.

Ao programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSC e todos seus professores e funcionários.

A todos os colegas e companheiros de caminhada acadêmica.

RESUMO

TARGA, D.C. *Leibniz, o individual e suas fissuras*. Florianópolis, 2009. 140 p. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Departamento de Filosofia, Centro de filosofia e ciências humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.

Este trabalho aborda a filosofia pré-monádica de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646,1716), isto é, o período de seu pensamento anterior à escrita da *Monadologia*, demarcado pelo *Discurso de metafísica* (1686) e pela subsequente troca de correspondências com Antonie Arnauld (1686-1688). Enfocando especificamente o desenvolvimento da teoria leibniziana da substância, trata-se de apontar a perspectiva ontológica característica desta fase do pensamento do autor (aqui denominada como perspectiva individual), bem como os termos de sua superação em face da introdução da tese monadológica. Frente ao cenário filosófico do final do séc. XVII Leibniz encontra outro viés para pensar o conceito de substância. O aspecto da completude instaura a dimensão do indivíduo como fundamento indispensável à determinação real de um ser enquanto tal, introduzindo em sua noção a extrema variedade e particularidade das verdades contingentes. Em outras palavras, a plena determinação de uma substância se faz pela indissociável referência aos seus caracteres singulares e ao próprio mundo a partir do qual estes se originam. Num primeiro momento, entretanto, este passo se encontra como que impregnado de cartesianismo; condicionado à implícita associação entre a concepção metafísica da substância e a vigência de um *eu*, uma vez que o *Discurso* enfoca o contexto propriamente humano associando a individualidade substancial aos atributos relacionados à potencialidade reflexiva da alma racional. A perspectiva individual se refere, portanto, a um modo específico de apreensão do real que orienta e direciona a concepção leibniziana de indivíduo e, conseqüentemente, de substância. Ora, a implementação do domínio monádico, por outro lado, corresponde proporcionalmente à gradual dissociação entre a natureza metafísica da substância e a idéia de transparência das representações. Contextualizar e compreender os primeiros passos desta empreitada constitui o propósito final desta dissertação.

PALAVRAS-CHAVE

Leibniz — Discurso de metafísica — Substância Individual — Correspondências com Arnauld — Forma substancial

ABSTRACT

TARGA, D.C. *Leibniz, o individual e suas fissuras*. Florianópolis, 2009. 140 p. Dissertação (Mestrado em filosofia) – [Leibniz, the individual e his clefts]. Departamento de Filosofia, Centro de filosofia e ciências humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.

This work is concerned with the pre-monadic philosophy of Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), that is, the period of his thinking prior to the writing of the *Monadology*, delimited by his *Discourse on Metaphysics* (1686) and his subsequent letter exchange with Antonie Arnauld (1686–1688). By focusing specifically on the development of the Leibniz's theory of substance, the work seeks to pinpoint the ontological perspective which is characteristic of this phase of his thinking (here named as individual perspective) as well as the terms of its overcoming with the introduction of his monadological theory. In face of the philosophical background of the late seventeenth century, Leibniz finds another standpoint to think the concept of substance. The aspect of completeness establishes the dimension of the individual as the indispensable foundation for the real determination of a being as such, thus introducing in its notion the wide variety and particularity of the contingent truths. In other words, the full determination of a substance takes place by the indissociable reference to its singular features and to the world itself from which they originate. Firstly, however, this step stays as if pervaded by cartesianism, dependent on the implicit association between the metaphysical conception of substance and the existence of a *self*, since the *Discourse* focuses on the properly human context by associating the substantial individuality with the attributes related to the rational soul's reflexive potential. The individual perspective relates, therefore, to a specific way of apprehending the real which orients and directs the leibnizian conception of the individual and, consequently, of the substance. Hence, the implementation of the monadic domain, on the other hand, proportionally corresponds to the gradual dissociation between the metaphysical nature of the substance and the idea of transparency of representations. To contextualize and to comprehend the first steps of this undertaking constitute the ultimate purpose of this work.

KEY-WORDS

Leibniz — Discourse on Metaphysics — Individual substance — Correspondence with Arnauld — Substantial form

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
-------------------------	---

CAPÍTULO I: O CONCEITO DE SUBSTÂNCIA E O DISCURSO DE METAFÍSICA

1 Substância em Leibniz	8
1.1 Substância e a modernidade.....	10
1.2 Substância em Leibniz.....	16
2 Substância individual	21
2.1 Substância individual e noção completa.....	22
2.2 Completude e individualidade.....	29
3 As formas substanciais	34
3.1 A forma Substancial e a filosofia mecanicista.....	36
3.2 Forma substancial, substancialidade e unidade.....	40

CAPÍTULO II: A PERSPECTIVA INDIVIDUAL

4 As distinções entre os seres e a alma dos irracionais	46
5 A perspectiva individual	53
5.1 O individual no <i>Discurso de metafísica</i>	53
5.2 Substancialidade, individualidade e humanidade.....	56

CAPÍTULO III: UM OLHAR SOBRE AS *CORRESPONDÊNCIAS COM ARNAULD*

6 - 1ª Fase — Substância individual, contingência e ipseidade.....	62
6.1 Contingência e individualidade.....	63
6.2 Ipseidade e individualidade.....	69
7 - 2ª fase — Forma substancial e as fissuras do individual.....	74
7.1 Substância corpórea e a alma dos irracionais.....	78
7.2 Verdadeira unidade e a essência do individual.....	86
8 O individual e o monádico.....	93
8.1 Corpo e alma.....	93
8.2 Substancialidade e agregação.....	101
8.3 Individualidade, personalidade e a introdução do monádico.....	107
CONCLUSÃO.....	126
REFERÊNCIAS.....	141

INTRODUÇÃO

Dado o percurso total do pensamento de G. W. Leibniz (1646-1716), o presente trabalho remete ao período da escrita do *Discurso de Metafísica* (1686), que antecede o estado final de sua filosofia popularmente conhecido como o “sistema das mônadas”. Apesar de ter realizado grandes descobertas no campo das ciências matemáticas e da lógica, sendo também conhecido e louvado como espírito universal da cultura e célebre diplomata, Leibniz sempre fundamentou suas idéias em concepções de cunho metafísico. Mesmo quanto à descoberta do cálculo diferencial integrado, uma das mais aclamadas contribuições à ciência de seu tempo, o autor parte de uma colocação metafísica introduzindo a noção de quantidades infinitamente pequenas.¹ É também em defesa da metafísica que Leibniz se insurge contra a física cartesiana e a conseqüente tendência materialista assumida pelo mecanicismo moderno, reivindicando assim a imprescindibilidade do recurso a um princípio imaterial para explicar a origem do movimento nos corpos. Ora, é no centro desse debate com a nascente filosofia moderna que a teoria leibniziana da substância, fruto de mais de vinte anos de reflexão, será apresentada no *Discurso de metafísica* a partir do conceito de “substância individual” estabelecendo um domínio teórico peculiar e ainda distinto da tese monadológica que caracteriza o estado final da filosofia do autor. Especificamente a constituição deste domínio e as etapas que precedem e preparam a passagem da filosofia leibniziana ao âmbito monádico é o que, no presente trabalho, se pretende focar sob o título *Leibniz, o individual e suas fissuras*.

Por muito tempo a interpretação dominante da filosofia Leibniziana foi a dos pioneiros Couturat (1868-1914) e Russell (1872-1970), cuja principal tendência foi compreender o pensamento de Leibniz como resultado do desenvolvimento de sua lógica. Ainda que diferindo nos detalhes, ambos se empenharam numa interpretação da *Monadologia* a partir da definição lógico-proposicional da substância individual apresentada por Leibniz em 1686, enfatizando sobretudo o princípio da razão suficiente como condição necessária para a verdade. Sob tal influência, grande parte dos estudiosos que se seguiram procurou de algum modo responder às questões delimitadas a partir deste enfoque, mantendo em segundo plano outros aspectos fundamentais do pensamento leibniziano, dentre os quais se incluem as

¹ Cf. Chauí (1979, p.94).

questões ontológicas suscitadas pelo amadurecimento de sua teoria da substância, que aqui se pretende abordar. Segundo Rutherford e Cover (2005, p.3), entretanto, nos últimos trinta anos houve uma espécie de renascimento nos estudos sobre Leibniz, onde os pesquisadores passaram a adotar novas abordagens e a considerar outros pontos de sua filosofia. Desde então a corrente imagem da filosofia de Leibniz como um sistema imutável, do qual as diversas obras não representariam senão diferentes estados de elaboração, tem sido cada vez mais rejeitada e muitos comentadores têm freqüentemente voltado sua atenção para os diferentes estágios de desenvolvimento das idéias leibnizianas. Em *Da substância individual à mônada*, por exemplo, Fichant propõe que se considere a alteração conceitual entre o *Discurso de metafísica* e a *Monadologia* como o signo de um desenvolvimento determinante na teoria leibniziana da substância:

Uma tal indiferença à cronologia e ao contexto conduz a apagar a singularidade dos textos e a anular a tensão que anima o perpétuo devir do pensamento de Leibniz. *Discurso* e *Monadologia* oferecem, nas duas extremidades de sua trajetória, os termos de uma experiência decisiva. (2001, p.12)

Com efeito, mesmo uma brevíssima confrontação entre as duas obras em questão é capaz de apontar diferenças fundamentais entre seus respectivos conceitos, conduzindo-nos a rejeitar a hipótese de uma simples adaptação terminológica, conforme propunham os comentários tradicionais. No texto de 1686 Leibniz define o conceito de substância fundamentando-o logicamente a partir da relação proposicional sujeito-predicado. Enfatizam-se ali as substâncias individuais como seres complexos cujo conceito ou noção completa deve encerrar todos os seus predicados ou acontecimentos demarcando-as em sua singularidade. Sua aplicação compreende mais diretamente os seres humanos tomados enquanto espíritos racionais, ao passo que a reflexão sobre a natureza corpórea e o estatuto ontológico dos demais seres fica a cargo da forma substancial, conceito que o autor retoma da filosofia escolástica conferindo-lhe novo tratamento a fim de designar nas substâncias em geral um princípio metafísico de ação anteriormente rejeitado pelo mecanicismo. Na *Monadologia*, por outro lado, trata-se das substâncias simples definidas pela verdadeira unidade, simplicidade e inextensão. Tais substâncias simples ou mônadas referem-se a todas as criaturas existentes constituindo-as enquanto a unidade última da realidade, da qual tudo mais se compõe à maneira de agregação. Seu principio intrínseco são as percepções, cuja variedade demarca os diferentes níveis de perfeição entre os seres criados. Conclui-se, portanto, que nem os textos

supracitados podem ser tomados indiscriminadamente quanto ao contexto e a cronologia em que se enquadram na filosofia de Leibniz, nem os conceitos de substância individual e mônada apresentam uma identidade plena que dispense maiores considerações.

Mas se é um fato que a filosofia de Leibniz em seus últimos trinta anos não deve ser considerada como um sistema fechado, alguns comentadores, por outro lado, ao considerar os primeiros escritos do autor admitem ao menos duas fases distintas de seu pensamento, anteriores à data da escrita do *Discurso de metafísica*. Mercer e Sleight (1995, p. 76 e 95), por exemplo, argumentam que ao romper com o mecanicismo moderno já em 1669, Leibniz passou a procurar por alguma espécie de princípio incorpóreo que pudesse ocupar o lugar de Deus como causa do movimento; e que por volta de 1676, algumas importantes doutrinas leibnizianas, tais como a da harmonia preestabelecida e a idéia de que cada substância expressa todo o universo, já haviam sido por ele desenvolvidas. Assim, ainda que descartada a idéia da composição definitiva de um sistema filosófico de Leibniz a partir de 1686, tais informações permitem considerar o *Discurso* como uma das primeiras expressões maduras de seu pensamento, onde muitas das teorias centrais da *Monadologia* podem ser claramente identificadas, indiciando os alicerces da filosofia das mônadas. Surge, portanto, a seguinte questão: Afinal, se o *Discurso de metafísica* já representa a maturidade das idéias leibnizianas apresentando grande parte de seus principais pressupostos filosóficos, por que a tese monadológica não se faz aí presente? O que precisamente afasta a substância individual da concepção de substância simples ou mônada?

Admitindo a vigência de um percurso do pensamento de Leibniz cujo ponto final consiste na elaboração definitiva do conceito de mônada, e que o último trecho desta jornada, situado a partir da redação do *Discurso de metafísica*, representa de fato um momento de transição fundamental na metafísica leibniziana, o presente trabalho se propõe a investigar as condições que propiciaram tais mudanças e o seu caráter específico enquanto algo mais que uma mera reviravolta conceitual. Por certo que o tema geral da gênese do conceito de mônada tem merecido a atenção de vários estudiosos nas últimas décadas,² cujos trabalhos revelam os detalhes, a riqueza e a complexidade de um pensamento em obra, onde, em meio a uma armação teórica já bem definida desde 1686, importantes transformações se impõem até as redações finais datadas de 1714. Tais estudos nos permitem remontar em linhas gerais o

² Para não me estender, cito como exemplos somente o artigo de Donald Rutherford: *Metaphysics: The late period* (1995) E os trabalho de Michel Fichant: *L'invention métaphysique* (2004), ambos usados como referências principais nesta dissertação.

roteiro destas transformações: I-No *Discurso de metafísica* a determinação lógica da substância individual em conexão com a tese da completude de sua noção visa prioritariamente às almas ou espíritos racionais, ao que Leibniz retoma o polêmico conceito de forma substancial para afirmar um princípio metafísico para os corpos. II-O tema das formas substanciais e a unidade metafísica dos corpos constituirá o centro da segunda etapa das *Correspondências com Arnauld* (1686-88), onde Leibniz, instado a fornecer maiores explicações diante das perspicazes objeções de seu interlocutor, será levado a repensar a natureza das substâncias corporais e, em última instância, os fundamentos do próprio conceito de substância. III-O *Sistema Novo da Natureza e da comunicação das substâncias* (1695) se caracteriza então por um inovador tratamento para o conceito de substância, o qual será doravante determinado como um princípio inextenso de força cuja marca é a atividade e verdadeira unidade. Embora já compreendido como substância simples e enunciado em seus traços gerais, tal conceito ainda não recebe neste texto a denominação de mônada. IV-Por fim, a *Monadologia* (1714) determina a substância como mônada, encontrando na expressão a base da simplicidade de sua constituição e da variedade de suas modificações intrínsecas.

Dada a relevância deste desenvolvimento para uma compreensão mais acurada da filosofia de Leibniz e a profundidade dos estudos já realizados neste campo, trata-se aqui de permanecer em seu estágio inicial e indagar: o que precisamente se encontra em jogo na passagem da substância individual à mônada? Para além de uma mera divisão entre dois períodos do pensamento do autor e seus conceitos predominantes, importa compreender que fatores orientam e motivam a transição necessária de um plano conceitual ao outro. Ora, sabemos que a noção de mônada e suas funções intrínsecas representam não só um novo léxico que tornará popular o pensamento leibniziano mas a conquista de outro ponto de observação da realidade e dos elementos que a compõem, o qual em muito se afasta da perspectiva delimitada anteriormente pelo conceito de substância individual.³ Entretanto, justamente esta perspectiva anterior, o contexto teórico frente ao qual o domínio monádico se sobrepõe, merece ser explicitada e indica um caminho para pensar o conteúdo e o significado do desenvolvimento final da filosofia de Leibniz. Ela será aqui denominada como *perspectiva individual*: o âmbito ontológico que orienta a teoria da substância exposta no *Discurso de metafísica* e cuja característica central é a preponderância da estreita relação entre uma noção

³ “*Partes-todo*”, nas palavras de Martins, a mônada é a unidade fundamental de um “*novo universo apresentado pelo sistema leibniziano*” (s.d. p.12) .

específica de indivíduo e a determinação da substancialidade. Delimitá-la em seus traços fundamentais, compreender a sua influência na concepção leibnizana da substância até 1686 e também os fatores que encaminham a transição ao âmbito monádico constitui então os objetivos da presente investigação.

Muito além de uma tarefa meramente classificatória do pensamento de Leibniz, afirmar o individual enquanto perspectiva ontológica significa compreender como, no período que se estende até o *Discurso*, o acesso filosófico ao real e seus elementos constituintes, bem como as teorias que se propõem a explicar esta conjuntura, se dão a partir de uma referência predominante, a saber, a concepção da substância como um ser absolutamente individual pensada a partir do ser humano enquanto modelo teórico, isto é, enquanto ser complexo determinado em sua singularidade pelo traço reflexivo de suas representações. Neste contexto a teoria leibniziana da substância revela seu derradeiro traço de cartesianismo ao associar a idéia de indivíduo à vigência de um *eu*, direcionando assim as reflexões sobre a substancialidade. Mas se a tese das noções completas aplicada aos espíritos racionais atesta a presença implícita do pensamento como determinante substancial, ainda no *Discurso* a reabilitação das formas substanciais rejeita a noção cartesiana de *res extensa* impondo à natureza corpórea a demanda de um fundamento metafísico. Neste ponto as questões sobre a natureza da alma, a determinação do estatuto ontológico dos seres irracionais e a posição do caráter racional na concepção da substancialidade surgem ao mesmo tempo como fissuras na perspectiva individual e indícios de um modo mais elementar de pensar a substância que substitui a potência reflexiva pelo tema das percepções. As respostas ambíguas esboçadas pelo *Discurso* apontam então para as *Correspondências com Arnauld* como o “*terreno de experimentação doutrinal sobre o qual Leibniz será conduzido a transformar seu sistema conceptual*” (FICHANT, 2001, p.25).

Uma mudança de perspectiva, compreendida fisicamente, não é a mudança dos próprios elementos componentes do campo de visão, senão que pelo cambio do ponto de vista estes se mostram sob um novo ângulo revelando faces anteriormente ocultadas. Analogamente, a despeito do estado maduro da formulação doutrinal oferecida por Leibniz no *Discurso*, onde inclusive seu conceito de substância se encontra assentado sobre princípios bem desenvolvidos, o conjunto de reflexões originado pelo confronto entre vias distintas de apreensão da substancialidade conduz a um deslocamento significativo que determinará o esboço e introdução de um novo plano ontológico; o domínio monádico. Em outras palavras,

não obstante o caráter específico da noção de substância individual e sua conexão com as propriedades reflexivas inerentes à natureza humana, através das disputas com Arnauld a proposta de generalidade ontológica sugerida pelo tema das formas substanciais será redimensionada agregando ao âmbito corpóreo um fundamento metafísico baseado na noção de verdadeira unidade e em seu caráter logicamente necessário frente à concepção dos corpos enquanto agregados. É neste sentido que se pretende indicar uma possível resposta à questão anteriormente colocada, pois a ausência da idéia de mônada no *Discurso de metafísica* e textos contíguos não se justifica pela mera insuficiência terminológica ou de um léxico mais adequado, mas sobretudo pela influência determinante da perspectiva individual sobre as elaborações teóricas ali presentes. Trata-se de uma postura peculiar quanto à conexão entre o caráter reflexivo e a individualidade no interior do conceito de substância, a qual impõe a necessidade de uma ambivalência ontológica representada na distinção entre substância individual e demais substâncias. Demonstrado este predomínio e influência da perspectiva individual na filosofia pré-monádica, a presente dissertação terá então cumprido seu propósito.

A fim de alcançar os objetivos supramencionados a metodologia da pesquisa se estabelece da seguinte forma: Trata-se primeiramente de analisar conceitos centrais do *Discurso de metafísica* tendo por diretriz a elaboração da substância individual, seus pressupostos e implicações no interior do pensamento leibniziano. A contextualização do conceito leibniziano de substância frente ao cenário da nascente filosofia moderna, os pormenores da relação entre substância e completude, e a restauração das formas substanciais constituem os temas do primeiro capítulo. Em seguida deve-se explicitar o predomínio da perspectiva individual nesta fase da filosofia de Leibniz, seus traços gerais e fundamentos. A questão das distinções entre os seres no *Discurso* e a explicitação da tácita associação entre substancialidade, individualidade e humanidade integram o conteúdo do segundo capítulo. Por fim, a reflexão sobre as *Correspondências com Arnauld* vem apontar as fissuras do individual a partir da progressão do diálogo entre Leibniz e o teólogo francês. O aprofundamento das reflexões sobre a completude da substância e sua relação com a potencialidade reflexiva dos seres humanos, a gradual revisão da concepção de substância corpórea e o surgimento do tema da verdadeira unidade, e os termos da introdução de uma nova perspectiva ontológica a partir da idéia de verdadeira substância são os assuntos tratados no terceiro capítulo.

Circunscrevendo-se à ontologia leibniziana, a presente investigação busca o equilíbrio entre o trabalho analítico esperado de uma dissertação e o exercício crítico próprio da reflexão filosófica. Neste sentido, trata-se de compreender diretamente as idéias de Leibniz pela proximidade à letra de seu texto, enfocada a partir da chave de leitura fornecida pelo tema da perspectiva individual. A prática filosófica se refere então à própria estratégia da pesquisa e argumentação, ao passo que o trabalho dissertativo permanece estritamente localizado no interior da filosofia leibniziana. Tal é o motivo das numerosas citações do *Discurso de metafísica e das Correspondências com Arnauld*; um preço justo a ser pago pela tentativa de clareza e rigorosidade. Em face da vasta literatura especializada, mas também da grande diversidade de tendências interpretativas justificada pela própria riqueza e abrangência do pensamento do autor, optei aqui por um esforço autônomo e até certo ponto intuitivo, ainda que engajado numa consolidada linha de interpretação, conforme se aludiu acima. O recurso a comentários selecionados, portanto, permanece como um indispensável auxílio e embasamento teórico para o tema em questão, mas não como objeto da investigação em termos de exegese filosófica; tarefa relegada a estudos posteriores. As referências das obras do autor são feitas a partir das edições do *Discurso* e das *Correspondências* traduzidas para o português e espanhol respectivamente por Marilena Chauí e Vicente Quintero. Todas as traduções das citações de textos em língua estrangeira são de minha autoria. Por uma questão de estilo, as citações no corpo do texto serão feitas em itálico. Os demais caracteres técnicos seguem os padrões da ABNT .

CAPÍTULO I

O CONCEITO DE SUBSTÂNCIA E O *DISCURSO DE METAFÍSICA*

— 1 —

Substância em Leibniz

A julgar unicamente pelo sumário do *Discurso de metafísica* talvez não hesitássemos em classificá-lo como um escrito de cunho exclusivamente teológico, sem atentar para o fato de que ali se encontram alguns dos principais pressupostos que sustentam a metafísica madura de Leibniz. Tal como as considerações metafísicas permaneceram invariavelmente presentes em todos os aspectos da filosofia do autor, na mesma intensidade o rigor da reflexão filosófica o conduziu de forma recorrente a pensar a natureza divina e os princípios da religião, associando à metafísica uma teologia natural.⁴ Mas se a maioria de seus grandes desenvolvimentos metafísicos foi motivada por questões teológicas, bem como parte das doutrinas centrais do *Discurso* de fato aparecem como uma tentativa de resolver certas polêmicas teológicas vigentes em sua época, ao ingressar em grandes debates sobre as questões da fé e da razão Leibniz cada vez mais o fez através de suas próprias concepções filosóficas. Assim, em consonância com as discussões sobre a origem do mal, a natureza dos milagres ou a imortalidade da alma, surge, indissociavelmente, uma autêntica teoria da substância que, ainda que se oponha ao cartesianismo, não propõe um mero retorno aos antigos pressupostos da tradição, senão que os apreende numa nova acepção encontrando soluções alternativas tanto para as questões ontológicas postas pela nascente filosofia moderna, quanto para os problemas teológicos que surgem a partir do confronto com a perspectiva introduzida pela nova ciência.

⁴“Eu reconheço que a metafísica não é muito diferente da verdadeira lógica (...) pois, com efeito, a metafísica é a teologia natural, e o mesmo Deus que é a origem de todos os bens, é também o princípio de todos os conhecimentos.” (LEIBNIZ. Apud Fichant, 2004, p.23)

Em 1668 Leibniz dera início a um ambicioso projeto teológico intitulado *Demonstrações Católicas*, visando à conciliação entre fé e razão e a reunião entre católicos e protestantes. Segundo Mercer e Sleight (1995, p.68) tal texto permite sustentar que dezoito anos antes da escrita do *Discurso* o autor já tinha em mente alguns de seus princípios metafísicos fundamentais e uma primeira noção de substância. Tais princípios teriam permanecido como a base de sua filosofia para os anos subseqüentes, ao passo que a noção original de substância vai sendo gradualmente revista e alterada pela retificação de inconsistências que o próprio Leibniz veio a detectar em seu pensamento. Contornando o complexo tema do desenvolvimento inicial das idéias de Leibniz e suas relações com a filosofia do *Discurso de metafísica*, basta aqui reter as seguintes informações: 1- Ainda que à modernidade freqüentemente se atribua o início de uma cisão entre filosofia e teologia, no que concerne ao pensamento leibniziano tais elementos permanecem unificados e, em muitos momentos, indiscerníveis como aspectos separados. Sobretudo no *Discurso*, é por meio da teologia que o autor lança as fundações de sua metafísica e, em contrapartida, os resultados ou aplicações de seus princípios metafísicos o levarão à “novas perspectivas” para as polêmicas teológicas.⁵ 2- Já discordando da proposta de uma ontologia orientada pela nova física, esta unicamente fundada nas propriedades materiais dos corpos, tal como propunham Hobbes, Gassendi e Descartes,⁶ inicialmente Leibniz acreditou poder conciliar a moderna filosofia mecanicista com os princípios metafísicos do “verdadeiro Aristóteles”, depurado das distorções interpretativas oriundas da tradição escolástica. Especificamente a noção aristotélica de auto-suficiência substancial mostrou-se como um elemento importante em suas primeiras formulações autônomas do conceito de substância. Assim, o afastamento dos pressupostos materialistas do mecanicismo e a apropriação e desenvolvimento de algumas idéias inspiradas no aristotelismo levaram-no a estabelecer sua própria metafísica, na qual o conceito de substância ocupa um papel determinante. A filosofia exposta em 1686 representa então um estado já amadurecido de suas teorias, onde a elaboração das oposições à filosofia moderna (teológicas e ontológicas) se dá em conexão com uma forma inovadora de apreender e fundamentar o conceito de substância; resultado de quase vinte anos de reflexão e debate. Retomemos, pois, de forma parcial e resumida, o contexto filosófico a partir do qual o conceito leibniziano de substância se estabelece.

⁵ Em carta ao Príncipe Ernesto Langrave, Leibniz afirma que as idéias expostas em seu “*pequeno discurso de metafísica (...) são encaradas de uma maneira que parece proporcionar novas perspectivas adequadas para aclarar grandes dificuldades*”. (LEIBNIZ, 2004, p.7)

⁶ Cf. Mercer e Sleight (1995,p.72).

1.1 Substância e a modernidade

Presente como elemento fundamental na *πρῶτη φιλοσοφία* aristotélica, a temática da substância se mantém ao longo de todo o pensamento medieval e de certa forma reflete as transições e rupturas instauradas pelo advento da modernidade. Dentre os diferentes sentidos apontados por Aristóteles, a filosofia tomista retém a concepção da substância enquanto unidade indissociável de matéria e forma, discutindo-a no contexto da extensa polêmica sobre o princípio de individuação das entidades. Para Tomás de Aquino (1224-1274), a forma inerente a uma substância (forma substancial) era limitada por sua matéria e o princípio de individuação dos seres é a matéria *signata*, isto é, a matéria assinalada na entidade individual. Uma posição contrária, como a defendida por Duns Scotus (1266-1308), afirmava um princípio formal de individuação, a *ecceidade*, como aquilo que determina a natureza específica de um ser. Todavia, em ambos os casos a forma substancial se encontrava ligada às características imputáveis à matéria, isto é, às propriedades presentes nos corpos. Compreendida como princípio ativo nas substâncias em geral, a forma substancial encerrava a natureza específica de cada ser, de modo que seus caracteres particulares, sua configuração e comportamento seriam compreendidos como uma manifestação de sua realidade substancial. Por conseguinte, deveria haver um sem número de classes distintas de substâncias, cujas características particulares forneceriam a base para uma ciência de caráter qualitativo, tal como a que se constituiu na alta escolástica medieval e no pensamento renascentista. Ora, é justamente a partir do domínio da física que este conceito tradicional de substância será posto em dificuldades pela ciência moderna, encaminhando as transformações que se seguirão no pensamento filosófico do séc. XVII.

Assim como a tese heliocêntrica põe fim às enormes complexidades demandadas para garantir o sistema ptolomaico frente às progressivas e desafiadoras descobertas astronômicas, o ideal de um conhecimento causal dos fenômenos naturais se sobrepõe à interpretação qualitativa da física, anteriormente presente na concepção tradicional das propriedades essenciais dos corpos. Em outras palavras, ao tentar compreender o movimento em termos de uma relação estabelecida entre corpos de mesma constituição num espaço homogêneo, a física moderna rompe com a idéia aristotélica do deslocamento enquanto uma tendência intrínseca dada a partir da natureza de cada corpo particular a buscar seu lugar originário. Os fenômenos físicos deixam de ser vistos como uma interação de tais qualidades (qualidades substanciais)

para serem interpretados a partir de parâmetros relacionais extrínsecos aos corpos, isto é, as leis naturais. No centro destas importantes alterações está a figura de Galileu Galilei (1564-1642), cujo modelo alternativo de descrição da natureza, caracterizado pela rejeição das qualidades essenciais dos corpos ou formas substanciais, estabelece as bases da filosofia mecanicista. A física galileana, entretanto, ao conceber o universo a partir de suas chamadas qualidades primárias, absolutamente independentes de qualquer caráter substancial atribuído aos entes, encontra um abismo entre a objetividade das verdades matemáticas reveladas na própria natureza e a subjetividade da existência humana, irredutível ao cálculo e estabelecida a partir de sentidos limitados e irrelevantes para a aquisição do conhecimento sobre as leis universais.

Afastando-se da noção clássica de φύσις, a interpretação da natureza como ordem matemática transferiu a primazia na aquisição do conhecimento acerca das leis naturais do plano sensível para o inteligível. Dada a realidade geométrica do universo, os sentidos somente apresentam-na sob uma perspectiva limitada, sem, contudo, fornecer a ordem racional capaz de apreendê-la e explicá-la. As qualidades primárias inerentes a esta ordem, por outro lado, se referem ao absoluto e imutável, sendo tomadas como as únicas capazes de proporcionar o conhecimento matemático, que em nada depende das percepções humanas e deve ser buscado pela via das representações racionais. Tais qualidades se aplicam não somente ao plano dos astros, mas também à própria realidade corpórea dos entes sublunares, cuja figura, grandeza, posição e movimento não podem ser abstraídas, passíveis também de serem expressas sob termos matemáticos. Todas as demais qualidades tornam-se então secundárias, figurando como efeitos subordinados das propriedades mais fundamentais. O calor e o frio, a cor, o aspecto, o odor conservariam algo de subjetivo, pois são efeitos relativos produzidos nos órgãos sensórios pelas qualidades primárias. Contrariamente à precedente concepção das entidades naturais em termos qualitativos, as características sensíveis presentes nos corpos não mais dizem respeito a sua “essência”, mas a traços particulares somente relevantes para o conhecimento local operativo. Ao recusar as formas substanciais escolásticas e tentar estabelecer uma espécie de metafísica matemática como base para sua física, Galileu desabilita a antiga noção de substância como quiddidade, uma vez que o traço essencial dos corpos em geral será bem determinado genericamente pelas qualidades primárias.

Sendo obrigado a reconhecer leis que contrariavam a própria evidência dos sentidos e,

por conseguinte, perdendo seu papel determinante em relação ao conhecimento, o homem se vê apartado de sua originária comunidade natural, permanecendo livre para controlar a natureza, mas, em contrapartida, desafiado pela tarefa de conferir um novo sentido à sua existência.⁷ BURTT resume bem este ponto:

A forma dada por Galileu à doutrina das qualidades primárias e secundárias (...) foi um passo fundamental no rumo da expulsão do homem do grande mundo da natureza. (...) Ora, no processo de transferência dessa distinção entre o primário e o secundário em termos adequados à nova interpretação matemática da natureza, encontramos o primeiro estágio da visão do homem como algo claramente separado do reino real e primário (1991, p.71).

Se a regularidade física da natureza pôde ser encontrada até mesmo nos pormenores do funcionamento de seu corpo, a variedade e complexidade metafísica de que é composta a existência humana, em contrapartida, se mostra incompatível com o tratamento matemático próprio às qualidades primárias. Para Galileu a natureza humana pertencia ao plano das qualidades secundárias, cuja importância é declaradamente inferior e “menos real” em relação ao caráter objetivo e linear da estrutura universal. Embora totalmente de acordo com a proposta galileana de uma física exclusivamente orientada pelas relações materiais de causa e efeito, René Descartes (1596-1650) não compartilha do objetivismo sugerido por ela, responsável por apartar radicalmente homem e natureza, relegando a particularidade da existência humana ao plano do saber relativo e da opinião. O autor das *Meditações* critica a aplicação metafísica da matemática, pretendendo extrair desta última não a própria fundamentação dos fenômenos, mas um método que permita alcançar uma metafísica capaz de encontrar a justa medida entre a natureza geométrica e uma idéia de subjetividade mais atuante nesta realidade. Ainda que se conceba uma exterioridade entre a natureza e o homem, pondera Descartes, o acesso a este padrão transcendente de verdade somente pode se dar no âmbito das representações racionais, de modo que estas constituem o próprio critério a partir do qual se pode encontrar a regularidade presente nas leis universais. Eis que o pensamento, tomado como o lugar das representações claras e distintas, desloca o objeto do conhecimento da exterioridade de leis matemáticas meramente observáveis para a imanência do sujeito, ao

⁷ O heliocentrismo e inúmeras teorias modernas por vir puseram sob suspeita a autoridade dos sentidos na aquisição de conhecimento seguro acerca do universo, ao passo que os cálculos matemáticos forneciam uma base mais confiável. Assim, o homem, somente dependendo de sua percepção, deixou de atuar como origem do conhecimento sobre o mundo. Ao contrário, era preciso afastar os sentidos dando espaço para que a razão pudesse alcançar um conhecimento das leis universais; um conhecimento independente do ser humano. Nas palavras de Müller, “*Pela primeira vez na história da ciência, nossas experiências foram reduzidas à nossa subjetividade; e nossa subjetividade foi excluída do mundo fenomênico*” (2001, p.17).

qual a ciência de tais leis pode efetivamente se dar.

Tendo em vista o objetivo desta breve contextualização, não se trata aqui de reconstituir os passos que doravante conduzirão a investigação cartesiana ao *ego cogito*, bem como ao notório impacto desta formulação para o pensamento filosófico subsequente; mas somente de atentar para o seguinte fato: uma vez que para alcançar o conhecimento sobre as verdades matemáticas ou qualidades primárias não se deve recorrer à percepção sensorial e sim às representações objetivas dadas na imanência do pensamento, a subjetividade pensante se converte então num tópico central na agenda da nascente filosofia moderna, e com ela a temática da substância será retomada sob outro enfoque. A partir deste conceito não mais se pretende ter em vista qualidades múltiplas e indeterminadas inerentes a cada tipo de ser. Ao contrário, ele deve designar realidades essenciais bem definidas e absolutamente distintas entre si, das quais a natureza humana se apresenta como o único ponto de confluência. Descartes concebe, portanto, além de Deus, duas substâncias ou realidades primordiais absolutamente independentes uma da outra: A *res extensa*, indicando o mundo dos corpos, do qual a essência é a extensão e que se coaduna com as leis mecânicas da física; e a *res cogitans*, designando a alma ou o vasto domínio interior do sujeito, cuja essência é o pensamento, fonte das representações. Semelhante bipartição, embora permita à filosofia cartesiana validar duplamente a inserção das qualidades primárias na natureza humana, isto é, através de sua atuação nas funções corporais e pela sua imanência epistemológica nas representações, deverá inaugurar na filosofia moderna uma nova polêmica envolvendo a noção de substância.

Ao pensar a realidade a partir de uma cisão em vertentes adversas — a substância pensante e a substância corpórea — Descartes se opôs diretamente às concepções animistas propagadas pelo renascimento, onde tudo era permeado de espírito e vida, ora mostrando ora ocultando sua natureza específica. Tal como nos fenômenos puramente físicos, também o funcionamento dos corpos vivos em geral deveria encontrar explicação suficiente através da mecânica, sem recorrer a quaisquer razões metafísicas. O tema da alma ou espírito será estritamente direcionado para o domínio da subjetividade pensante, cuja natureza eminentemente metafísica e racional permanecerá como ponto médio entre o mundo físico e a natureza divina. Mas se a *res cogitans* em nada deveria relacionar-se às propriedades da extensão, como explicar a inegável interação recíproca entre corpo e alma presente no ser humano? No tratado intitulado *As paixões da alma* (1637) Descartes recorre ao célebre

argumento da glândula pineal, situada em algum lugar no interior do cérebro humano, onde a alma exerceria diretamente (fisicamente) suas funções⁸, justificando assim a interação entre as ações do corpo e da alma, isto é, movimento e pensamento, respectivamente. Segundo Reale (2005, v.4, p.3), esta pseudo-solução constituía uma flagrante batida em retirada para um *asylum ignorantiae*, e o tema da interação corpo-alma foi um dos maiores problemas deixados por Descartes aos seus seguidores. De acordo com o esquema cartesiano, *res cogitans* e *res extensa*, ainda que distintas, não consistiam em substâncias absolutamente separadas, uma vez que justamente no ser humano encontravam seu ponto de junção por via da complexa interação entre vontades, sensações e sentimentos. Seus sucessores, entretanto, radicalizando as premissas cartesianas, passaram a supor o total dualismo entre pensamento e extensão negando assim qualquer possibilidade de ação de um sobre o outro. Esta transição encontra sua maior expressão no ocasionalismo, teoria com a qual Leibniz debateu intensamente, sobretudo em discussão com um de seus principais representantes, o padre Nicolas Malebranche (1638-1715).

A doutrina do ocasionalismo consistia em sustentar o dualismo radical entre substância pensante e substância corpórea a ponto de negar totalmente a relação recíproca entre o pensamento (ação da alma) e os movimentos do corpo. Uma vez que a alma não pode agir sobre o corpo e vice-versa, somente Deus possibilitará esta interação: a alma somente tem contato com Deus e a partir desta relação é que ela pode conhecer todas as coisas. No lugar da obscura hipótese cartesiana da interação da alma nas atividades corpóreas por meio da glândula pineal, os ocasionalistas recorreram a Deus como a única causa da relação recíproca entre as duas classes de substância. Assim, as mudanças que o corpo aparentemente causa na alma ao produzir as sensações, e que a alma parece causar no corpo através de uma ação voluntária, bem com as mudanças que um corpo possa aparentar causar em outro por impacto; todas estas se devem diretamente a Deus e não constituem senão “ocasiões” para a sua intervenção na natureza finita. Portanto, segundo os ocasionalistas, nada atua sobre nós a não ser Deus. Tudo o que podemos vir a conhecer, o conhecemos em Deus. E, por último, só Deus é a origem de toda a atividade causal no mundo. Embora tenham apresentado uma solução alternativa ao problema cartesiano da interação corpo-alma, no que toca ao movimento os ocasionalistas foram obrigados a supor uma total coincidência das ações e vontades de Deus

⁸“Consideremos, então, que a alma tem sua sede principal na diminuta glândula localizada no meio do cérebro, de onde irradia para todo o corpo, por meio dos espíritos, dos nervos e também do sangue, que, participando das impressões dos espíritos, podem carregá-los pelas artérias para todos os membros” (DESCARTES, 1999, p.126).

com as ações particulares de cada criatura, ao que Malebranche escreve em seus *Pensamentos Metafísicos*: “*Deus quis que o meu braço se mova no instante em que eu próprio quero*” (Apud Reale, v.4, p.10). As implicações teológicas do ocasionalismo remetem então às discussões sobre a liberdade e a distinção das ações de Deus e das criaturas, questões com as quais Leibniz se ocupará no *Discurso de metafísica*.

Segundo BROWN (1995, p.55), Malebranche foi uma produtiva influência na formação do sistema filosófico de Leibniz. Tanto a idéia de que não pode haver ação direta de uma substância sobre outra, quanto uma apropriação parcial da concepção segundo a qual tudo pode ser visto em Deus, de fato permaneceram até a fase final do pensamento leibniziano. Por outro lado, Leibniz não pôde concordar com a conclusão ocasionalista de que somente Deus seria a causa do movimento nas substâncias criadas, tampouco o agradou a consequência de que, para tal, Deus estaria intervindo continuamente em cada substância a fim de conformar a coincidência entre as ações da alma e do corpo. Neste sentido, a dinâmica leibniziana se apresenta como um desafio direto ao ocasionalismo, uma vez que Leibniz sustentará uma concepção das substâncias corporais como centros autônomos de força e, portanto, como a origem do próprio movimento. Sua oposição parte da questão física da origem do movimento nas substâncias corpóreas, mas acaba por retomar a disputa pela determinação da própria noção de substância e sua aplicação. Ao imputar ao pensamento o fundamento e a evidência da existência do *ego cogito* Descartes havia aderido implicitamente à uma definição geral da substância como existência independente. Contudo, se uma substância é aquilo que não depende de nenhum outro ser existente, mas necessita de uma contínua intervenção divina para existir, deve-se concluir que, em sentido estrito, só Deus pode ser entendido como substância. Este ponto é comentado por Russell em seus estudos sobre Leibniz:

Portanto, embora os cartesianos tenham praticamente admitido duas substâncias, espírito e matéria, sempre, entretanto, que consideraram Deus seriamente, foram obrigados a negar a substancialidade de tudo exceto Deus. Esta inconsistência foi remediada por Spinoza, para quem a substância era uma *causa sui*, a causa de si, ou o que é em si mesmo e é por si mesmo concebido. Para ele, portanto, a substância era apenas Deus — um remédio que Leibniz considerou uma condenação da definição original (1968, p.42).

Em resumo, despojado de seu sentido clássico como essência particular de cada coisa, o conceito de substância assume para a nascente filosofia moderna uma configuração mais

genérica. À tipologia inumerável que assegurava tantas substâncias quantas classes de entidades, se impõe um modelo tripartido, referente à Deus, às almas e à natureza corpórea. O dualismo resultante da cisão entre *res cogitans* e *res extensa* retoma assim a discussão sobre o tema da conformação entre alma e corpo, contexto frente ao qual Leibniz apresentará sua própria teoria da substância.

1.2 Substância em Leibniz

A definição do conceito de substância como “existência independente” aceita por Descartes mostrou-se problemática por atrelar demasiadamente o conceito à intervenção divina, resultando no ocasionalismo e suas dificuldades teológicas, por um lado, ou suprimindo-o (o conceito de substância) em sua consistência ontológica singular. Ou bem se devia contar com a atuação direta e contínua de Deus em relação à interação de cada *res cogitans* e *res extensa* existente (para não falar da interação dos diferentes corpos entre si), ou bem somente Deus é substância e toda extensão e pensamento existentes não seriam nada mais do que seus próprios atributos, como queria Spinoza. Contudo, ainda que Deus seja a condição absoluta de existência das substâncias, raciocinou Leibniz, daí não se deve inferir necessariamente a sua intervenção constante na criação. Ao contrário, é absolutamente conforme à perfeição divina que, uma vez criadas, as substâncias possam agir a partir de si mesmas constituindo uma unidade autônoma e assegurando *per se* a própria existência. Assim, é por meio da noção de uma substância corpórea auto-suficiente que Leibniz começa a distinguir sua metafísica do pensamento que o precede. Não só a alma, mas também o corpo devem agir cada qual sob suas próprias leis. Tal ação independente de ambas as partes não necessitaria da constante intervenção divina para conformar-se, mas somente de uma regulação inicial, de uma harmonia que a sabedoria de Deus soube transmitir a cada substância criada. Eis que a teoria da harmonia preestabelecida fornece um contraponto teológico ao ocasionalismo conservando a proeminência e autonomia do conceito de substância.

Para além do aspecto onto-teológico envolvido nesta retomada do questionamento em torno da substância, Leibniz concentra sua atenção na determinação lógica do conceito, com a qual a maior parte das teorias apresentadas no *Discurso de metafísica* mantém íntima

conexão. As definições geralmente associadas ao conceito de substância, tal como “existir independentemente de” ou “ser a causa de si” mostravam-se como derivações de uma relação anterior e mais fundamental, a saber, a relação lógica estabelecida nas proposições envolvendo um sujeito e um predicado. Definir a substância como aquilo que não precisa de nada para existir é, em termos práticos, oferecer um de seus predicados como explicação. Mas todo predicado somente pode existir na vigência de um sujeito. Este, por sua vez, é justamente aquilo que já não se predica de outrem e que, portanto, pode existir à parte de tudo o mais. Ora, justamente uma substância ou entidade é, no mais das vezes, o sujeito da proposição; isto que retém tais e tais atributos. Sua existência, portanto, não depende de outro ser existente senão que pode ser deduzida diretamente do fato da continência de seus predicados. Sob o aspecto da lógica proposicional, o conceito de substância se caracteriza então enquanto aquilo que atua sempre como sujeito, servindo como o fundamento para a existência e propriedades de outras coisas; e que nunca pode ser tomado como predicado de outro sujeito. Como resultado de um vasto trabalho no campo da análise lógico-gramatical das predicções, Leibniz encontra a substância como o sujeito último a partir do qual os predicados se estabelecem numa relação fundamental de inclusão manifesta em toda proposição verdadeira.⁹

Por certo que a fundamentação leibniziana da substância pela via da lógica proposicional apresenta uma flagrante similaridade com a antiga determinação aristotélica do conceito. Em vários pontos da *Metafísica*, Aristóteles afirmara que uma das características da substância é ser aquilo que já não se predica de outro sujeito, senão que todo o resto dela se predica.¹⁰ Para o próprio Leibniz tal proximidade não constituiria problema algum, pois conforme escreve em uma de suas correspondências: “*percebo que normalmente as opiniões mais antigas e mais aceitas são as melhores*” (2004, p.21). De fato, afastando-se de Descartes e Spinoza quanto à exigência racionalista de uma nova fundamentação para o conhecimento, Leibniz se mostra menos revolucionário e mais reconciliador com a escolástica e a filosofia grega do que seus predecessores.¹¹ Mas se o pensamento medieval se fixa ao sentido aristotélico da substância como matéria e forma, e a nascente filosofia moderna o rejeita pelo desenvolvimento de uma nova configuração para a idéia de matéria e pelo descrédito das formas, Leibniz tende a reter outros elementos presentes na filosofia do estagirita no que

⁹ Segundo Sleight, em 1979 Leibniz formulou uma série de sistemas lógicos para testar a validade formal de proposições. A aplicação destes estudos, sobretudo a idéia da continência da verdade do predicado na própria definição do sujeito, ao conceito de substância resultou na origem de sua metafísica da substância individual no *Discurso de metafísica*. (1995, p.107)

¹⁰ Cf. Aristóteles (1982, 1017b 13 , 1029a 8).

¹¹ Cf. Jolley, N. (1995, p.2).

concerne ao conceito de substância, tais como aquele enunciado acima, referente à sua determinação como sujeito último, a idéia de uma autonomia substancial e o tema da permanência através da mudança. Desconectados do contexto específico da *πρῶτη φιλοσοφία* aristotélica, tais princípios permanecerão bem demarcados no pensamento de Leibniz, orientando suas recorrentes formulações do conceito de substância. Sobretudo as conseqüências e desdobramentos das aplicações destas idéias ao contexto metafísico-teológico moderno constituem um aspecto peculiar da filosofia leibniziana.

A relação predicativa, afirma Leibniz (1979, p.124), deve ter um fundamento verdadeiro na natureza das coisas. O conceito de substância não se limita, então, a uma realidade de ordem terminológica, senão que deve denotar um sujeito concreto, cuja existência se sustém independentemente de qualquer outro ser existente. Esta “existência independente” está relacionada justamente à inerência dos predicados no sujeito: a substância é auto-suficiente porque todas as suas propriedades podem ser descobertas em sua própria natureza, sem a necessidade do recurso a qualquer outro ente. Inversamente, uma propriedade ou predicado de uma substância só pode ser afirmada enquanto tal no caso de haver uma razão para deduzi-la da substância em questão. Estes predicados atribuídos aos sujeitos indicam ações ou eventos que não podem existir senão na própria noção do agente e, mais ainda, referem-se especificamente a um indivíduo singular; uma substância individual cujo conceito ou noção completa deve conter a totalidade de tais atributos. Ora, o agente é sempre um sujeito específico, ao qual a pertença de tais e tais atributos advém do próprio fato de sua existência, caracterizada essencialmente pela atividade. Assim, aliado ao princípio da auto-suficiência encontra-se o princípio da atividade substancial: a substância é essencialmente um ser capaz de agir. Este traço fundamental do conceito, que segundo Fichant (2004, p.44) perpassa de ponta a ponta a obra leibniziana, será vislumbrado em múltiplas direções, aliando-se no *Discurso de metafísica* tanto às explorações lógicas, através da elaboração da substância individual, como à afirmação de um princípio metafísico para os corpos, relacionada à retomada das formas substanciais. Já na *Monadologia*, a atividade se traduzirá na natureza expressiva das substâncias simples, representada pela percepção e apetição monádicas.

Embora a reivindicação da noção de substância enquanto sujeito auto-fundado e autônomo já houvesse sido aplicada pela filosofia cartesiana, ela restringiu-se à *res cogitans*, enfatizando o pensamento e originando as polêmicas sobre o movimento dos corpos e, em última instância, sobre a própria noção de substância. Leibniz, por sua vez, procede de uma

inspiração anti-materialista da origem do movimento para fundamentar a autonomia das próprias substâncias corpóreas. Reservando aos textos seguintes o tema da retomada leibniziana das formas substanciais, basta aqui ressaltar a sua gênese em conexão com os princípios metafísicos em questão: conduzida ao campo dos corpos, a auto-suficiência será entendida enquanto subsistência ou duração. Neste sentido, substância corpórea é precisamente aquilo que subsiste *per se*. E, tomada a auto-suficiência como completa inerência dos predicados no sujeito, “subsistir *per se*” significa ter um princípio de atividade em sua própria natureza, de modo que os corpos não podem consistir somente nas propriedades materiais, mas devem possuir um princípio metafísico de ação que lhes seja intrínseco. A atividade dos corpos é, portanto, um pressuposto substancial, e não poderá ser reduzida à transmissão do movimento, como pretendia a filosofia mecanicista.

Por fim, ligada às idéias de auto-suficiência e subsistência surge uma terceira característica fundamental do conceito de substância em Leibniz, a saber, a de permanência em meio à mudança. Neste sentido, substância é aquilo que em meio às alterações sustenta a própria identidade permanecendo a mesma. Nas palavras de Russell: “*Esta noção de um sujeito da transformação não é, por conseguinte, independente do sujeito e do predicado, mas subsequente a eles; é a noção do sujeito e predicado aplicada ao que existe no tempo.*” (1968, p.43). Aplicar a noção de sujeito e predicado ao que existe no tempo, contudo, implica adentrar no plano das verdades contingentes, onde os predicados assumem o caráter de eventos e o sujeito será visto como um indivíduo determinado ou personagem. Em outras palavras, com a doutrina das noções completas o conceito de substância será explorado em seu aspecto individual enquanto totalidade das propriedades singulares de um sujeito concreto. Este sujeito, cujos predicados são inumeráveis e correspondem a uma seqüência temporal, encontra nesta série sua singularidade, de modo que seu conceito ou noção deve corresponder à totalidade de tais predicados. A substância individual assim delineada corresponde diretamente ao atual, comportando em sua estrutura teórica um espaço reservado à peculiaridade de cada indivíduo existente, para além do caráter universal inerente ao conceito. Ao integrar o domínio do contingente à estrutura ontológica do conceito de substância Leibniz lhe confere um sentido distinto, encontrando uma inovadora perspectiva em meio ao contexto da filosofia moderna. Este passo, entretanto, só poderá ser adequadamente vislumbrado mediante uma delimitação mais acurada do conceito de substância individual e de seu ambiente teórico no *Discurso de metafísica*.

Até aqui delineamos um sentido geral da noção de substância em Leibniz frente ao contexto filosófico do final do séc. XVII. O caráter genérico desta primeira abordagem se justifica pelo próprio movimento da filosofia leibniziana: Embora possam ser apreendidos como traços constantes relacionados à delimitação do conceito de substância, os aspectos acima enfatizados devem permanecer como indicações, uma vez que às diferentes fases do pensamento do autor correspondem momentos distintos de elaboração doutrinal, registrados em numerosos inéditos e correspondências. É assim que certos princípios metafísicos assumidos muito cedo por Leibniz (tais como a auto-suficiência substancial ou a atividade) serão pensados distintamente em termos de sua articulação com um conceito original de substância, duplamente influenciado pelo mecanicismo e pela filosofia aristotélica¹²; ou inseridos na formulação da substância individual levada a cabo a partir da exploração do aparato lógico ao longo dos anos 80; ou ainda como aspectos propriamente monádicos, vinculados à arquitetônica da substância simples na fase final deste percurso. Uma leitura que, em nome da uma unidade sistemática frequentemente atribuída à filosofia de Leibniz, tenda a minimizar este fato, tomando indiscriminadamente os conceitos em relação ao seu contexto, dificilmente pode penetrar na especificidade do desenvolvimento da filosofia leibniziana. Deste modo, a presente investigação deve se ater diretamente ao período da escrita do *Discurso de metafísica* e das subseqüentes *Correspondências com Arnauld*, enfocando o conceito de substância individual e a perspectiva ontológica que lhe é própria, bem como os termos da sua superação.

¹² Para um estudo completo sobre o estado inicial da filosofia de Leibniz, ver Mercer, C. e Sleight. *Metaphysics: The early period to the Discourse on Metaphysics*. Op. cit.

Substância Individual

Os sete primeiros artigos do *Discurso de metafísica* tratam especificamente da natureza Divina e suas particularidades, empenhando-se em discutir certas polêmicas teológicas introduzidas pelo pensamento moderno. A argumentação de Leibniz tem início com uma definição simples: “Deus é um ser absolutamente perfeito; existem diferentes tipos de perfeições e ele as possui todas reunidas e em seu mais alto grau.” Partindo dessa definição corrente o autor alega que “*não se tem considerado, porém, devidamente as suas conseqüências*” (LEIBNIZ, 1979, p. 119). Eis a deixa para a introdução de suas próprias considerações teológicas e, por indissociabilidade, de aspectos fundamentais de sua metafísica. Através das discussões sobre a perfeição da obra Divina (art.2-5) e sobre natureza dos milagres (art.6-7), indiretamente vão aparecendo as primeiras enunciações dos princípios da escolha do melhor e da harmonia.¹³ Da mesma forma, inserido na temática teológica, também o conceito de substância individual será apresentado no artigo 8º, uma vez que, segundo Fichant, “*a elaboração propriamente metafísica dos problemas teológicos implicados nas controvérsias religiosas passa pela distinção entre o que é de Deus e o que é da criatura, esta considerada como o sujeito de suas ações*” (2004, p.44). A partir da determinação lógica da substância individual o *Discurso* simultaneamente expõe aspectos da teoria leibniziana da substância, apresenta as objeções do autor à física cartesiana e procede a conseqüente restauração das chamadas formas substanciais. Tal como ocorrera com a definição do ser Divino, é pela exploração e aprofundamento das conseqüências da sua noção de substância individual que Leibniz irá expandir o horizonte no qual o conceito mesmo está fundado, desvelando assim novos conceitos e perspectivas para pensar a própria substancialidade, suas condições e fundamentos.

2.1 Substância individual e noção completa

¹³ Em relação ao princípio da escolha do melhor: “*O conhecimento geral desta grande verdade, que Deus age sempre de maneira mais perfeita e mais desejável possível, no meu entender é o fundamento do amor que devemos a Deus sobre todas as coisas*” (§4, p.121). Sobre a harmonia pré-estabelecida: “*Mas é bom considerar que Deus nada faz fora de ordem. Assim, aquilo que é tido por extraordinário, o é apenas relativamente a alguma ordem particular estabelecida entre as criaturas, pois quanto à ordem universal tudo está conforme*” (§6, p.122).

Vejam os pormenorizados passos de Leibniz na definição da substância individual no artigo 8º do *Discurso de metafísica*:

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. A seqüência mostrará como se podem dizer ambas as coisas.¹⁴

Com esse comentário inicial o autor tem em vista as dificuldades teológicas originadas pela rejeição da moderna filosofia mecanicista à noção de causa final, isto é, ao teleologismo predominante na filosofia dos antigos. Segundo Jolley (1995, p.5), embora alguns tendam a acelerar o fim do aristotelismo frente ao advento da modernidade, é um fato que em grande parte do séc. XVII a ampla disputa entre a tradição escolástica, sua representante oficial, e a nascente filosofia moderna manteve-se em pleno vigor. Ainda que pontuando críticas e defesas de ambos os lados, ao longo dos artigos do *Discurso* Leibniz se empenhará numa tentativa de conciliação entre tais vertentes aparentemente opostas. Certamente o afamado “espírito conciliador” leibniziano não se apresenta aqui numa atitude desinteressada. Se o autor pretende tanto validar as explicações mecanicistas dos fenômenos naturais como manter um fundamento metafísico para a realidade — e, por conseguinte, a vigência de um finalismo — isso só será possível mediante a apresentação da sua própria teoria. Em outras palavras, é somente com a metafísica da substância individual que a causalidade material poderá *harmonizar-se* a uma noção antimaterial na qual a teleologia tem seu lugar de forma intrínseca e independente. Assim, sem demora Leibniz introduz seu próprio conceito:

Ora, visto as ações e paixões pertencerem propriamente às substâncias individuais, torna-se necessário explicar o que é uma tal substância.

Além do simples gancho para a apresentação da substância individual e da explícita recusa ao ocasionalismo, este pequeno parágrafo revela um movimento importante da filosofia leibniziana. Pela cisão radical entre *res cogitans* e *res extensa* empreendida pelo dualismo exacerbado dos cartesianos, ações e paixões, ou, movimento e vontade passaram a constituir, na prática, um par de contrários no interior da determinação ontológica do real. Ainda que o homem constituísse o “*ponto de encontro entre dois mundos*” (REALE, 2005,

¹⁴ Por tratar-se de uma análise passo-a-passo do artigo 8º do *Discurso de metafísica*, fica valendo esta única referência para todas as citações com recuo a seguir: (LEIBNIZ, 1979, p.124-125)

v.3,p. 302), o pressuposto materialista do mecanicismo não permitia a sua completa interação; de onde se originam os problemas da filosofia moderna envolvendo a conformação entre alma e corpo. Ora, o que Leibniz pretende é justamente encontrar um conceito que aponte o ser humano como algo mais que a simples confluência entre a substância pensante, tomada em sentido abstrato, e uma substância material ou extensa, originalmente separadas entre si. Ao contrário, trata-se de designar um indivíduo integral e coeso, um ser completo onde a interação de um corpo determinado e de um espírito singular constitui uma identidade específica e inigualável. Assim, tanto as ações como as paixões nunca são ditas propriamente de um ser abstrato e genérico, mas de uma substância em particular, a qual não constitui mero conglomerado de funções físicas e metafísicas, mas sim uma individualidade que, bem explorada, diz muito sobre si própria e sobre todo o universo. No *Discurso de metafísica* este programa será desenvolvido por meio da exploração de uma aquisição teórica recente, a saber, a determinação lógica do conceito de substância pela tese da continência dos predicados no sujeito:

É correto, quando se atribui grande número de predicados a um mesmo sujeito e este não é atribuído a nenhum outro, chamá-lo substância individual. Isto, porém, não é suficiente, e tal explicação é apenas nominal. É preciso considerar, portanto, o que é ser atribuído verdadeiramente a um certo sujeito.

Os exaustivos estudos de Leibniz envolvendo as listas definicionais de conceitos primitivos e a análise lógico-gramatical das predicacões¹⁵ o reconduziram à definição aristotélica da substância como sujeito último, que não mais pode ser predicado de outro sujeito e do qual tudo o mais se predica. Todavia, limitada ao campo abstrato da estrutura proposicional tal definição permanece insuficiente, mostrando-se incapaz de assegurar a possibilidade efetiva de tal sujeito. Nas palavras de Fichant: “*Nada prova ainda que todo termo-sujeito não possa ser, a seu turno, utilizado como termo-predicado de outro termo-sujeito, e assim ao infinito*” (2004, p.47). A definição da substância como sujeito último deve, portanto, transpor a perspectiva lingüística para buscar a realidade que torna possível a proposição verdadeira; estabelecendo-se então como uma definição real. Esta realidade da definição, entretanto, não se refere a um realismo da relação predicativa, no sentido de tomá-la como a expressão de uma inerência atual de coisas extrínsecas entre si. Trata-se, ao

¹⁵ Os primeiros trabalhos de Leibniz envolvendo a definição de conceitos primitivos datam de 1666, em *De arte combinatoria*. A partir de 1680 esta idéia será associada aos trabalhos de análise lógico-gramatical resultando num extenso estudo categorial direcionado às noções ontológicas. Cf. Fichant (2004, p.39).

contrário, de uma rigorosa realidade lógica na qual o próprio fato da predicação verdadeira atesta a integralidade do conceito, isto é, a plena continência dos predicados na noção do sujeito.¹⁶ É a partir deste plano que os laços de inerência identificados na relação proposicional serão apreendidos como um aspecto efetivo das substâncias existentes, permitindo a Leibniz fundamentar o conceito de substância individual em sua completude:

Ora, é bem constante que toda predicação tem algum fundamento verdadeiro na natureza das coisas, e quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando o predicado não está expressamente compreendido no sujeito, é preciso que esteja compreendido nele virtualmente. A isto chamam os filósofos *in-esse*, dizendo estar o predicado no sujeito. É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o do predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence.

Se os termos ou conceitos indicam uma realidade (o atual), trazendo a proposição do plano abstrato para o domínio da efetividade; e se a substância deve ser tomada como o sujeito último da predicação, o adágio escolástico da determinação da verdade enquanto inserção do predicado no sujeito (*praedicatum inest subjecto*) assume um sentido radical, alcançando o plano das verdades de fato e fornecendo o operador lógico do conceito de substância individual.¹⁷ Dado que em toda proposição verdadeira os predicados devem estar compreendidos no sujeito, à definição real do sujeito último deve convir a presença de absolutamente todos os seus predicados, sem que um deles sequer esteja ausente. Afinal, trata-se de um ente determinado cuja “essência” não se resume a uma estrutura lógica formal, senão que abrange a riqueza de seus estados factuais. Tomada enquanto sujeito último, a substância aparece como um indivíduo cuja singularidade se faz pelo seu caráter total. Nas palavras de Cardoso, “*a substância é os seus atributos*” (1992, p.60). Seu conceito, por conseguinte, não pode estar dissociado desta realidade, caracterizando-se assim como uma

¹⁶ Eis o que os comentadores consideram uma espécie de nominalismo assumido por Leibniz em seus escritos anteriores ao *Discurso*. Em 1677 o autor escreve em *Dialogus de Connexione*: “*Efetivamente, se bem que os caracteres sejam arbitrários, o seu uso e conexão, porém, têm algo que não é arbitrário, a saber, uma certa proporção entre os caracteres e as coisas e relações mútuas dos diversos caracteres que exprimem as mesmas coisas. E esta proporção ou relação é o fundamento da verdade.*” (LEIBNIZ, Apud Cardoso, 1992, p.25) Fichant irá propor este nominalismo como um elemento fundamental na apropriação leibniziana do *in-esse*: “*Com efeito, a opção nominalista regia a versão propriamente leibniziana do adágio [praedicatum inest subjecto], no sentido em que a atribuição verdadeira não remete à inerência real nas coisas mesmas de um acidente no sujeito, senão que exprime uma enunciação, isto é, um comércio entre termos, noções ou idéias: [a saber] que em toda proposição verdadeira a noção do predicado está contida na noção do sujeito.*” (2004, p. 42)

¹⁷ Segundo Sleight, em suas primeiras elaborações lógicas Leibniz restringia a tese do *in-esse* às proposições universais. Justamente ao aplicá-la às proposições afirmativas em geral, isto é, às verdades de fato, surge a consequência de que o conceito da substância individual é completo. (1995, p. 108)

noção individual que, devido à continência geral dos predicados, somente se aplica a este sujeito e a ninguém mais. Eis o sentido da completude das substâncias individuais, que Leibniz expressa na seqüência:

Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribuiu esta noção.

Em poucas palavras, substância individual é um ser completo que, enquanto sujeito, contém em si um sem-número de predicados. Seu conceito ou noção caracteriza-se por abarcar a totalidade de tais atributos, uma vez que estes, por necessidade lógica, devem estar contidos no sujeito que os detêm. As noções completas são conceitos individuais e únicos que se referem somente ao seu próprio sujeito, isto é, à sua respectiva substância individual. O conceito de algo só pode ser considerado uma noção completa se e somente se, da proposição que o predica em relação a seu sujeito (“S é C”, para S como sujeito e C como tal conceito) seja possível deduzir todas as proposições verdadeiras referentes àquele sujeito. Inversamente, uma substância só é considerada como individual se o seu conceito é completo. Ora, tal exigência conecta o conceito de substância à dimensão da existência, direcionando-o especificamente às entidades concretas. Para Fichant, “*a correlação entre substância individual e noção completa não é simplesmente um fato lógico constatado pelo espírito (...) [mas] a sua definição real, que determina no seu ser o que é o indivíduo enquanto tal*” (2001, p.17). Alcançar a definição real de uma substância, afinal, implica na extensão da noção do sujeito ao plano das verdades de fato; aos atributos diretamente vinculados ao domínio da efetividade, situados na série temporal. Os predicados contidos no sujeito, portanto, não se limitam a aspectos formais de sua constituição lógica, senão que se referem em sua maior parte à particularidade de seus eventos. Dito de outro modo, não é o princípio geral segundo o qual a substância é um ser capaz de ação (*actiones sunt suppositorum*), por exemplo, que figura como o tipo de predicado enfatizado pela doutrina das noções completas. Ao contrário, são as próprias ações singulares referidas a um agente os predicados capazes de distingui-lo e afirmá-lo como uma substância individual.¹⁸

¹⁸ Segundo Cardoso, o elemento fundamental da transformação da noção da substância em Leibniz se encontra na “*dissociação operada entre sujeito metafísico e simples sujeito lógico. Como em Aristóteles, a substância é sujeito. Mas Leibniz não aceita como entidade substancial a substância segunda de Aristóteles. O sujeito de um juízo (por exemplo, um universal da lógica) não é uma substância.*” (1992, p. 48)

A determinação das substâncias individuais pela completude de sua noção tornou-se uma das grandes inovações teóricas instauradas por Leibniz. Ela se sobrepõe ao problemático critério da existência independente permitindo ao conceito de substância estender-se até a esfera do singular, adentrando assim no inesgotável universo das verdades contingentes. A inteligibilidade da substância individual não se encontra ao nível abstrato e comensurável dos objetos matemáticos, nem se resolve em si mesma segundo a lógica intrínseca das verdades necessárias. Ela envolve, como escreverá Leibniz a Arnauld (2004, p.41), uma conexão com a existência das coisas e com o tempo. Assim, o sujeito a ser designado por uma noção completa contém virtualmente todos os seus predicados, isto é, esses pertencem à sua noção mas não se encontram simultaneamente atualizados no sujeito, senão que situados ordenadamente segundo a série temporal dos eventos. O caráter metafísico de sua singularidade consiste então na unidade destes atributos em seu conceito completo. Neste sentido o sujeito metafísico delineado pela noção completa, cuja natureza contingente somente encontra razão no encadeamento dos fatos, remete precisamente à idéia de indivíduo, que será recorrentemente elaborada por Leibniz ao longo de sua carreira, constituindo um elemento fundamental de sua filosofia. Todavia, se a individuação das substâncias será garantida pela completude, a constituição própria do indivíduo no *Discurso de metafísica* envolve outros elementos aos quais se deve atentar. Antes, porém, retornemos à seqüência final do texto.

Tomando a tradicional oposição entre substância e acidente Leibniz prossegue argumentando que, se o traço característico da substância individual é possuir um conceito pelo qual ela pode ser conhecida completamente, isto é, na totalidade de seus atributos, o acidente, por outro lado, é aquilo cujo próprio conceito não revela tudo o que consta na noção do sujeito ao qual ele pertence. Ainda que este raciocínio não constitua senão um simples complemento da própria definição, é o exemplo utilizado para ilustrá-lo que situa a substância individual em seu uso mais corrente no *Discurso*: definir Alexandre Magno como “um rei”, explica o autor, não é o suficiente para expressar de forma completa todos os seus atributos, uma vez que a qualidade de ser rei é somente um acidente referente ao sujeito em questão. O próprio conceito “Alexandre”, entretanto, deve encerrar tudo o que possa ser verdadeiramente dito deste indivíduo, tais como os seus feitos heróicos ou a causa de sua morte. Os atributos de uma substância individual são, portanto, aquilo que lhe sucede em cada momento do tempo, podendo ser considerados como conseqüências da sua própria noção completa. E se a

noção completa de uma substância individual encerra tudo quanto pode lhe acontecer, de modo que através dela se pode ver a totalidade do que é verdadeiramente possível enunciar a seu respeito, então não somente o seu passado e presente aí se revelam *a priori*, mas, necessariamente, também os seus eventos futuros. Eis a tese com a qual Leibniz encerra o artigo n° 8, e que será mal compreendida pela maioria de seus contemporâneos, tais como Arnauld.¹⁹

Igualmente, quando se considera convenientemente a conexão das coisas, pode-se afirmar que há desde toda a eternidade na alma de Alexandre vestígios de tudo quanto lhe sucedeu, marcas de tudo o que lhe sucederá e, ainda, vestígios de tudo quanto se passa no universo, embora só a Deus caiba reconhecê-los todos.

A conclusão segundo a qual se pode ler na noção de cada substância individual todos os seus acontecimentos é, para Leibniz, uma decorrência lógica direta da própria determinação da substância individual acima descrita. Já o fato de que, “na alma de Alexandre” haja vestígios de tudo o que se passa no universo, constitui a radicalização extrema da mesma tese, uma vez que cada evento ligado a determinado indivíduo envolve outros indivíduos (consta na noção completa de Alexandre, por exemplo, que venceu Dario e Poro) e, deste modo, ampliada indefinidamente tal ligação, absolutamente tudo se encontra conectado. Tais resultados obtidos por meio da formulação lógica do *in-esse* serão aplicados a outros princípios fundamentais da metafísica leibniziana, como o da entreexpressão — onde cada substância expressará todas as demais em sua própria noção completa; o princípio dos indiscerníveis — onde, justamente pela singularidade dos eventos constituintes de sua noção, cada substância difere de cada outra de forma específica; e o princípio da harmonia preestabelecida — cuja plena conexão ou acomodação das substâncias entre si se dá precisamente na medida em que a sabedoria divina consiste no conhecimento *a priori* de todas as noções completas. É deste modo que a determinação do conceito de substância como individual por meio das noções completas perfaz o núcleo da síntese doutrinal exposta no *Discurso*, aglutinando pressupostos gerais da teoria leibniziana da substância anteriormente adquiridos e articulando-os entre si. Contornando as polêmicas sobre a genética conceitual da filosofia de Leibniz, isto é, as discussões sobre a prioridade e ordem das referidas teorias na formação do pensamento leibniziano, bem como a questão da liberdade *versus* pré-

¹⁹ Sobre as disputas com Antonie Arnauld em torno das teorias expostas no *Discurso de metafísica*, trataremos mais adiante, no capítulo 3.

determinação aberta pela temática das noções completas, basta aqui indicar brevemente os passos deste programa.

Uma vez que através da noção completa Leibniz faz convergir o gênero conceitual “substância” com a especificidade última do indivíduo, a singularidade de cada substância individual será assegurada justamente por meio da determinação de todos os seus predicados. Mesmo que dois indivíduos se aparentem ao extremo, a ponto de não se poder distingui-los a não ser pela diferença numérica — isto é, pelo fato de que se trata de duas unidades, eles devem diferir intrinsecamente quanto à totalidade de seus predicados, tanto numa acepção física, segundo a qual dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço ao mesmo tempo (e, portanto, a rigor não se pode afirmar verdadeiramente dos dois indivíduos o predicado de estar no lugar x no tempo y), quanto pela pressuposição metafísica de que “*os eventos de cada um são considerados apenas como consequência de sua simples idéia ou noção completa*” (LEIBNIZ, 1979, p.130), inerente à própria configuração do conceito de substância individual. Considerados esta chamada identidade dos indiscerníveis e o princípio leibniziano segundo o qual todos os eventos do mundo se reduzem, em última instância, a modificações da própria substância, resulta que a singularidade de cada substância individual representa uma perspectiva única do universo. E como em cada perspectiva o todo se encontra de algum modo inscrito, uma substância singular expressa todas as demais e tal relação se estende ao infinito.

Os fundamentos gerais do princípio da harmonia podem ser vistos em correlação com os aspectos teológicos estabelecidos no início do *Discurso de metafísica*: enquanto um ser perfeito, as ações de Deus sempre se dão da forma mais perfeita possível, de modo que absolutamente nada se encontre fora de ordem na estrutura geral do universo. Daí se conclui que todo estado de coisas tem uma razão suficiente para ser como efetivamente é e não de outro modo, e que, portanto, visto a totalidade da criação, deve haver um equilíbrio ou harmonia presente em todos os seres criados. Em relação à determinação da substância individual, contudo, deve-se ressaltar uma espécie de ambivalência do princípio da harmonia. Em um primeiro sentido, ele decorre da noção de substância como uma necessidade lógica, tal como se segue: os acontecimentos não são senão modificações das próprias substâncias, de modo que a razão suficiente destes reside na natureza substancial como uma determinação gradual de seus respectivos conceitos ou noções completas. E, uma vez que um evento

atribuído a determinado indivíduo envolve muitos outros direta ou indiretamente,²⁰ faz-se necessário algum arranjo ou acomodação que permita harmonizar *a priori* todas estas noções ou, mais precisamente, todas estas substâncias cujas noções contêm as demais. Num segundo sentido, entretanto, o princípio da harmonia preestabelecida é anterior e funda o próprio conceito de substância, posto que a sincronia de todas as substâncias não precisa ser estabelecida continuamente por Deus à maneira de um “milagre perpétuo”, como propunham os ocasionalistas, mas é engendrada em sua própria noção no momento da criação. Assim, através de sua noção completa a substância individual encontra-se necessariamente ligada ao princípio da harmonia, já que todas elas são acomodadas umas às outras no momento da criação.

2.2 Completude e individualidade

Tendo em vista a localização central do conceito de substância individual no ambiente teórico do *Discurso de metafísica*, trata-se de atentar para os pormenores relacionados ao seu campo de aplicação no domínio do pensamento de Leibniz. Apresentada no artigo 8º através da doutrina das noções completas, a substância individual aparece como um eixo que coordena as respostas leibnizianas aos impasses teológicos vigentes e as investigações do autor no domínio metafísico da teoria da substância. Uma vez que ela intervém primeiramente para solucionar as tensões entre liberdade e predestinação das ações humanas frente à afirmação da livre escolha do melhor por Deus, sua elaboração visa mais diretamente ao homem, compreendido como espírito ou alma inteligente, e seus acontecimentos. Segundo Fichant (2001, p. 19) são os exemplos usados por Leibniz, tais como os de Alexandre, Julio César e Judas, que melhor explicitam o uso ou aplicabilidade da substância individual e sua noção completa no *Discurso*, a saber, com referência ao âmbito histórico, visando os agentes humanos enquanto personagens. Assim, o conceito de substância individual designa um ser completo no sentido em que ele é dito de um indivíduo, que é o sujeito ao qual se atribui inúmeros predicados. Tais predicados nada mais são que os seus próprios eventos, todos contidos em sua própria noção. E uma vez criadas, as substâncias individuais somente dependem de Deus como mantenedor, visto que seus pensamentos e ações lhe advêm

²⁰ Mais especificamente, envolve todos os outros, visto a plenitude da criação.

espontaneamente “*segundo a ordem implícita da noção da nossa substância individual*” (LEIBNIZ, 1979, p. 144). Contudo, para além de designar a natureza metafísica do homem concebido enquanto espírito racional e sujeito consciente das próprias ações, poderá a presente formulação da substância individual ser estendida aos demais seres em geral?

Atentando para a particularidade do *Discurso de metafísica*, é preciso separar dois procedimentos distintos conectados pela apresentação do conceito de substância individual no artigo 8º, a saber: 1- A determinação e fundamentação genérica da substância individual por sua completude, que constitui um passo formal ligado à lógica intrínseca do conceito leibniziano de substância e que será explorado sob diferentes aspectos associado a outros elementos fundamentais do pensamento do autor, tais como a entreexpressão e harmonia. 2- A referência à singularidade de cada substância através do conteúdo de suas noções completas, ilustrada pelos exemplos históricos fornecidos por Leibniz e aplicada diretamente à figura humana para solucionar as questões teológicas envolvendo a tensão entre liberdade e predeterminação nas ações das criaturas e na ordem geral da obra de Deus. Estes dois passos se encontram reunidos na argumentação do artigo supracitado mas ocupam funções distintas ao longo do texto²¹ e proporcionam respostas variáveis à questão levantada acima.

Quanto ao primeiro procedimento, uma vez que se trata de um princípio lógico deduzido a partir da concepção leibniziana de substância, sua aplicação certamente deve ser irrestrita, visando à totalidade dos seres criados. A determinação da substância pelo argumento lógico do *in-esse* permitiu pensar as suas características nos termos da relação proposicional envolvendo sujeito e predicado. Ora, a consideração dos predicados de uma substância individual enquanto eventos propriamente históricos de um indivíduo constitui somente um caso particular, uma ilustração da concepção mais geral segundo a qual a singularidade das substâncias se faz pelo caráter único da série de seus eventos particulares, conforme afirmará o artigo 9º pela enunciação do princípio dos indiscerníveis (LEIBNIZ, 1979, p.125). Nesta direção, é plausível considerar que todo ser criado, tal como os animais ou até mesmo, no extremo, um objeto, passam por diversos eventos ou acontecimentos em seu período de existência ou duração, cujo histórico deveria então constituir uma espécie de noção completa afirmando-o, num certo sentido, como um ser individual. Nesse caso, o fato de os predicados

²¹ Para citar somente alguns exemplos: No artigo 9, Leibniz usa a completude da noção para afirmar a expressão das substâncias e fundamentar o princípio dos indiscerníveis; duas ações concernentes à concepção geral de substância. No artigo 13 a noção completa da substância individual será usada para discutir a questão da liberdade humana. Já no artigo 33, a idéia dos acontecimentos da substância individual como consequência de sua noção será evocada para explicar a união entre corpo e alma.

particulares inerentes a cada ser não se encontrarem claramente determináveis e retidos por uma lembrança ou consciência histórica, tornando o seu acesso materialmente remoto, seria indiferente, visto que as noções completas figuram no entendimento divino dadas *a priori*, independente do acesso que a elas possamos ter. Sob tal perspectiva ampla da completude Leibniz apresentará as primeiras enunciações da teoria da expressão, que indica o envolvimento do universo na substância singular, compreendendo-a como “*um mundo completo e como um espelho de Deus*” (1979, p.125).

Mas para além da completude de sua noção, retomando o sentido do segundo procedimento supracitado, outro fator permanecerá inicialmente implícito na determinação da substância como individual. Ainda que, a rigor, a tese das noções completas seja aplicável a todo ser existente, isto é, a toda substância possível atualizada num espaço e tempo por Deus, sua utilização prática no contexto do *Discurso* não deixa dúvidas quanto ao objeto visado prioritariamente. A totalidade dos exemplos apresentados por Leibniz indica personagens históricas e seus feitos célebres preenchendo a qualidade de predicados do sujeito. Mais do que a mera escolha de fatos significativos a título de ilustração, a opção do autor por manter-se exclusivamente no campo das ações humanas remete imediatamente à idéia de indivíduo ou pessoa e, por conseguinte, a um tipo específico de noção completa marcado por sua incomparável riqueza e complexidade. Justamente a natureza dos predicados contidos nestas noções será estabelecida por Leibniz de forma mais precisa, revelando uma particularidade:

Os eventos de cada um são considerados como conseqüência de sua simples idéia ou noção completa; pois esta idéia encerra já todos os predicados ou acontecimentos e exprime todo o universo. Com efeito, nada pode acontecer-nos além de pensamentos e percepções (1979, p.130).

A conseqüência lógica da continência dos predicados no sujeito, agora aplicada diretamente ao contexto dos eventos humanos, permite entrever a inclusão de um elemento marcante na constituição destas noções completas em particular. Ora, se os pensamentos constituem parte essencial dos atributos da substância individual, não somente a completude se encontra em questão, senão que alguma espécie de transparência ou consciência de si integra o núcleo do conceito. Em outras palavras, ainda que a substância individual seja determinada no *Discurso* pela sua vinculação à tese das noções completas, a constituição do indivíduo evocado por tais noções encontra-se implicitamente condicionada pelo reconhecimento de si e das próprias ações; pela emergência de um *eu*. Deste modo, tal

conceito agora se vincula especificamente aos seres humanos e não poderá aplicar-se aos seres em geral.²² De fato, não se encontra ao longo do texto uma só referência aos seres não humanos por meio do termo substância individual. Ao contrário, sempre que pretende referir-se às criaturas em geral Leibniz usa a expressão genérica “toda substância”, chegando mesmo a citar separadamente os espíritos (substância individuais) e as “outras substâncias”.²³ Esta consciência de si ou “ipseidade”²⁴, tomada enquanto origem da capacidade racional, será afirmada justamente como o principal fator de distinção entre o homem e os demais seres ao final do *Discurso*, no artigo 34º.

Assim, retornando à questão anteriormente formulada encontramos uma resposta composta quanto ao domínio de aplicação do conceito de substância individual no *Discurso de metafísica*: A sua inserção no artigo 8º pela determinação lógica da completude de sua noção representa um passo incondicionalmente válido para a teoria leibniziana da substância, que será desdobrado até a ulterior formulação da mônada pela conexão com a expressão e outros pressupostos metafísicos fundamentais. Por outro lado, a noção completa correntemente evocada para solucionar as questões teológicas que permeiam o texto abrange a complexidade do contexto propriamente humano, estabelecendo uma estreita vinculação entre a individualidade e a potencialidade reflexiva entendida como ipseidade. Tais relações não poderão estender-se aos seres em geral, ao que o *Discurso* irá distinguir as criaturas em substâncias individuais e demais substâncias. Esta breve precisão encaminha o tema do individual em Leibniz como a perspectiva ontológica predominante na filosofia pré-monádica: uma vez que a teoria leibniziana da substância transpõe a figura abstrata do sujeito lógico para focar-se na subjetividade metafísica que emerge como ser completo no plano das verdades contingentes, a questão do indivíduo e sua inteligibilidade assume um papel

²² Fichant sustenta em seu artigo que “a elaboração do conceito de substância individual visa principalmente os agentes humanos”. Afirma também que as almas inteligentes são “as únicas para as quais a teoria da noção completa foi proposta”. (2001, p.19 e 21)

²³ “Presentemente só resta explicar a possibilidade de Deus exercer algumas vezes influência sobre os homens ou sobre as outras substâncias” (LEIBNIZ, 1979, p.131).

²⁴ O termo *haecceitas* aparece em Duns Scotus relacionado às disputas escolásticas sobre o tema da individuação. Ipseidade, neste contexto, referia-se à característica própria ou diferença do ser individual; à individualização da essência em uma entidade particular. Sem adentrar aqui na especificidade do uso escolástico, o termo *ipseidade* será doravante empregado no sentido elementar de “si-mesmidade”, isto é, como consciência de si e da própria vigência enquanto ente individual. Seu uso visa enfatizar tal capacidade como um estado prévio e mais originário ao que se possa chamar de potência intelectual ou razão no homem. Leibniz dirá no artigo 34: “Mas a alma inteligente, conhecedora é, e podendo dizer este eu (moi) (...) permanece moralmente a mesma e constitui a mesma personagem.” Assim, é porque primeiramente se reconhece enquanto sujeito pela recordação e pela consciência de si que, *a posteriori*, a substância individual é capaz de atos reflexivos, pensamentos e operações racionais. A adoção do termo ipseidade visa, portanto, a alusão à esta capacidade primária da substância individual, que, ao nosso ver, não deve ainda converter-se numa compreensão da racionalidade como determinante substancial na filosofia leibniziana.

preponderante nas investigações do autor. O caráter integral demandado pelo conceito de substância, entretanto, requer uma resposta à questão da corporeidade, anteriormente suposta como um elemento alheio ao seu caráter metafísico. Faz-se necessário abordar outro conceito ligado à teoria leibniziana da substância apresentada no *Discurso*, e que será fundamental para os desenvolvimentos finais da filosofia de Leibniz. Trata-se da restauração das formas substanciais.

As Formas Substanciais

Embora a temática da substância individual aplicada às polêmicas teológicas correntes constitua, em traços gerais, o assunto principal do *Discurso de metafísica*, outros tópicos importantes são habilmente trabalhados pelo autor nas entrelinhas desta argumentação central. Tendo encontrado a ocasião oportuna para fazer chegar suas idéias ao afamado teólogo Antonie Arnauld,²⁵ Leibniz sintetiza nos artigos do *Discurso* os principais aspectos de sua teoria metafísica, agregando às considerações sobre a fé, o bem e a liberdade algumas posições peculiares em relação ao contexto filosófico do final do séc. XVII. Dentre elas, a retomada do antigo conceito escolástico de forma substancial consistirá numa ousada reivindicação pela prioridade da metafísica frente à envolvente influência da física mecanicista nas modernas concepções filosóficas sobre a natureza e as substâncias corpóreas. Se, por um lado, Leibniz é conhecido pelo seu ímpeto de harmonização das diferentes tendências filosóficas de sua época, por outro lado, as suas apropriações dos diferentes conceitos e pontos de vista oriundos destas vertentes sempre resultaram em algo novo e mais profundo, distinguindo-se por fim de sua origem. Este traço característico do pensamento leibniziano também vigora em relação ao tema das formas substanciais, uma vez que, embora constitua um marco de sua oposição à física cartesiana e à primazia do mecanicismo na filosofia, a recuperação deste conceito tão rechaçado por seus contemporâneos não implica nem na recusa do autor à física moderna, tampouco numa proposta de retorno à mentalidade escolástica, senão que aparece totalmente inserida em sua teoria da substância cumprindo um papel vital na arquitetônica de seu sistema filosófico.

Dado que o uso da substância individual em conexão com a doutrina das noções completas concentrou-se prioritariamente na identidade metafísica dos espíritos ou almas racionais, Leibniz introduz o conceito de forma substancial para pensar separadamente a natureza corpórea e seu caráter ontológico. De fato, a concepção geral da substância individual como personalidade singular concreta (indivíduo) compreende necessariamente a

²⁵ Sabemos que O *Discurso de metafísica* foi escrito por Leibniz em 1686 e enviado ao príncipe Ernesto Landgrave de Hesse (1623-1693), chefe protestante convertido ao catolicismo. Em carta ao príncipe, Leibniz lhe pede que envie uma cópia do sumário do “pequeno discurso de metafísica” a Arnauld, mostrando-se desejoso em obter a opinião deste sobre seus escritos.

associação de uma alma (natureza metafísica) e seu corpo físico. A sua determinação pela completude, entretanto, nada esclarece sobre a natureza deste corpo envolvido no conceito. Em outras palavras, neste estágio do desenvolvimento da filosofia de Leibniz a singularidade, identidade, e expressão pontuadas pela substância individual/noção completa ainda não encontram plena conexão com a demanda por uma unidade metafísica para os corpos vivos em geral, imposta ao autor a partir de seus trabalhos anteriores no campo das demonstrações físicas. Conforme afirma Fichant:

Seguramente, Leibniz não acreditou que essa noção [substância individual] permitisse dar conta do conjunto da realidade. Em particular, ela deixa fora do seu campo de aplicação os corpos e não permite decidir a questão de saber se e em quê os corpos são substâncias. Eis por que Leibniz faz intervir para isso uma outra noção, procedendo à reabilitação das formas substanciais. Ora, essa última está disponível desde 1679, como consequência da admissão da definição de força pela fórmula mv^2 , a qual, para Leibniz, impunha que se reconhecesse no corpo físico um princípio de movimento irreduzível à extensão geométrica (2001, p.20).

Afirmar que a concepção da substância individual pelas noções completas não se estende ao âmbito do questionamento filosófico sobre os corpos não significa negar que o corpo seja representado a partir desta formulação. Pelo contrário, Leibniz propõe que o conceito completo permite entrever todos os predicados da sua respectiva substância, inclusive (e até mais diretamente) aqueles referentes ao seu próprio corpo.²⁶ Tais predicados, contudo, integram a série das verdades contingentes; eles permitem deduzir a singularidade e o caráter expressivo das substâncias, mas designam propriamente este ou aquele corpo determinado. A reflexão sobre a própria natureza dos corpos, por sua vez, se instaura no plano do necessário — onde as verdades de raciocínio devem ser capazes de determinar universalmente o seu status substancial — e se encontra conectada à física, onde os corpos são tomados, antes de tudo, como sujeitos do movimento. Leibniz pretende que se conceba também aí um princípio metafísico, responsável pela origem do movimento e pela sua unidade. Seu escopo ultrapassa então o contexto especificamente humano para situar-se no domínio das criaturas em geral, as quais devem assumir uma nova disposição ontológica em comparação à filosofia de Descartes. Tais alusões à natureza geral dos corpos demandam um princípio mais abrangente em relação ao uso específico da noção de substância individual, mas que, no entanto, possa permanecer-lhe compatível. Assim, não somente como uma crítica à física cartesiana (art.17), no contexto do *Discurso de metafísica* o conceito de forma

²⁶ Cf. Leibniz (1979, p. 148).

substancial ocupa o lugar de um princípio polivalente capaz de responder pelas características substanciais de todas as criaturas, pois se aplica à substância individual como um elemento constitutivo e aos seres vivos em geral como a sua própria determinação substancial.

Sob o termo “forma substancial” Leibniz pretende afirmar um princípio metafísico de ação nos corpos que não os reduz à mera extensão e suas propriedades, mas os determina também como substâncias auto-suficientes. Para além das propriedades da extensão e suas respectivas leis, a origem do movimento nos corpos vivos, tais como o corpo humano, não deve se encontrar restrita à mera atuação causal da matéria, senão que provém de um impulso autônomo. Tal princípio é primordialmente metafísico, sendo inexplicável unicamente pela via dos fenômenos físicos e suas relações causais. Leibniz se mostra muito cuidadoso em não renegar a aplicação da física mecanicista na compreensão dos fenômenos naturais, distanciando-se assim do “mau uso” das formas substanciais procedido pela escolástica.²⁷ Entretanto, o autor se opõe veementemente à qualquer supressão da metafísica no que toca à determinação da natureza das substâncias. Uma vez que a restauração das formas substanciais no *Discurso de metafísica* vai de encontro aos preceitos gerais da nascente filosofia moderna opondo-se à forte influência do mecanicismo no pensamento, o próprio conceito e sua retomada só podem ser adequadamente apresentados adentrando-se, ainda que brevemente, nos detalhes da crítica leibniziana ao materialismo resultante de filosofia mecanicista.

3.1 A forma substancial e a filosofia mecanicista

Ainda que tanto a filosofia da escola tenha se mantido no início da modernidade por um esforço de adaptação ao novo estilo do pensamento vigente, como também muitos de seus problemas tenham sido incorporados ao contexto moderno, particularmente o tema da presença de substâncias incorpóreas no domínio físico da natureza manteve-se como um dos grandes ícones da oposição entre estas duas vertentes. Conforme Brown (1995, p.52), “qualquer um que aceitasse a filosofia mecanicista (...) estava destinado a rejeitar o uso das formas substanciais”. Se é fato que o próprio Aristóteles não tenha empregado especificamente tal termo, a filosofia tomista o adota para referir-se à noção aristotélica de

²⁷ “Mas essa insuficiência e mau uso das formas não nos deve fazer rejeitar uma coisa cujo conhecimento é tão necessário em metafísica.” (LEIBNIZ, 1979, p. 126)

forma, isto é, ao princípio intrínseco a um ente que o determina enquanto tal. Todas as propriedades de uma coisa deveriam ser determinadas a partir deste princípio e, por conseguinte, os fenômenos físicos também seriam explicados em termos dos princípios inerentes a cada elemento em particular. A grande virada da física moderna consiste então em não pretender explicar os fenômenos naturais a partir das qualidades substanciais dos elementos atuantes, mas sim em termos das regularidades ou leis relacionais extrínsecas aos corpos. Dado o sucesso e o rápido avanço deste projeto, a física tradicional é posta em descrédito, e com ela o conceito de forma substancial. Segundo a crítica dos modernos, valer-se de algo como as formas substanciais para explicar os fenômenos físicos implicava em apelar a qualidades ocultas, fechando assim o caminho para a exploração e o reto entendimento do modo de operação da natureza.²⁸

O logro da ciência moderna em seus métodos e resultados sem dúvida permaneceu como uma inspiração para a nascente filosofia. Ao rejeitar quaisquer princípios metafísicos o procedimento científico ganhou muito em organização e eficiência, ao que tal diretriz se manteve como base da filosofia cartesiana. Não somente os fenômenos físicos deveriam ser compreendidos unicamente em sua causalidade direta, como também a própria noção de substância corpórea (*res extensa*) deveria encerrar-se nas noções de cunho matemático advindas da própria extensão. Embora o elemento metafísico permanecesse salvaguardado pela *res cogitans*, a materialização da natureza corpórea conduziu a algumas conseqüências filosóficas com as quais Leibniz não pôde concordar: Em primeiro lugar, como já se explicou, ao se conceber um dualismo radical entre o âmbito espiritual e material, estando este restrito às leis físicas e aquele aos princípios da razão, surge a dificuldade em explicar como pode se dar a interação entre estes reinos, isto é, de que modo uma alma pode conformar-se a um corpo. Em segundo lugar, estando os corpos limitados ao domínio da pura extensão, a origem do movimento em cada corpo particular somente pôde ser entendida enquanto transmissão de certa quantidade de movimento de um corpo ao outro, de modo que este pressuposto relacional conduz à hipótese cartesiana da conservação da mesma quantidade de movimento no universo. Em terceiro lugar, supor a extensão como essência das substâncias corpóreas implicava em considerar os seus conceitos básicos como suficientemente claros e distintos para fundamentar inclusive o conceito de substância. Por último, como uma conseqüência indireta sobre a qual Leibniz não se pronuncia claramente no *Discurso*, mas que levará em

²⁸ Cf. Brown (1995, p. 52).

conta nas *Correspondências com Arnauld*, ao restringir o âmbito metafísico ao domínio da *res cogitans*, outras formas de vida, tais como os animais, perdem seu caráter substancial, figurando para o cartesianismo como simples corpos sem almas, cuja atividade deveria também ser explicada somente através dos princípios físicos. Diante deste quadro, a alternativa leibniziana consistirá em negar uma essência puramente física da natureza encontrando na própria realidade corpórea um princípio metafísico intrínseco responsável pela sua substancialidade. Trata-se da retomada das formas substanciais.

Imbuído do espírito racionalista moderno, o jovem Leibniz também fora um partidário da filosofia mecanicista, mas bem cedo se opôs a ela pelas discordâncias acima enumeradas. Segundo Mercer (1995, p.76), já em 1669 o autor estava certo de que a concepção materialista da substância corpórea sustentada pelos cartesianos era um equívoco somente superável pela atribuição de um fundamento metafísico para as substâncias corpóreas em geral. Leibniz freqüentemente empregava o termo “filosofia moderna” para designar a física de Galileu e Descartes em oposição às concepções tradicionais sustentadas pela física aristotélica. Mas embora a sua justificativa para a restauração das formas substanciais se apóie na denúncia do que seria um equívoco da física cartesiana, não é propriamente da aplicação físico-mecanicista quanto aos fenômenos naturais que o autor diverge, mas sim das conseqüências materialistas que os cartesianos e também Spinoza pretenderam dela sacar. Assim, ele escreverá em uma de suas cartas a Arnauld: “*Deve-se explicar sempre a natureza matemática e mecanicamente, com tanto que se saiba que os princípios mesmos ou leis da mecânica ou da força não dependem só da extensão matemática senão de algumas razões metafísicas*” (LEIBNIZ, 2004, p.70).

O mencionado equívoco cartesiano apontado por Leibniz diz respeito à tese da conservação da quantidade de movimento no universo. Uma vez que o mecanicismo se propunha a explicar o movimento dos corpos físicos exclusivamente em termos de suas chamadas qualidades primárias, a saber, as propriedades advindas da extensão, tais como tamanho, figura e movimento, Descartes foi levado a supor que a mesma quantidade de movimento encontrava-se distribuída na natureza, apenas sendo comunicada ou transmitida de um corpo ao outro. No artigo 17º do *Discurso*, por meio de uma demonstração geométrica Leibniz pretende provar que não é a quantidade do movimento (mv), mas sim a de força (mv^2)²⁹ que permanece como uma constante nos fenômenos mecânicos. Assim, se devido ao

²⁹ Tal conceito é compreendido pela ciência contemporânea como *energia cinética*, isto é, “a capacidade de produzir trabalho desenvolvida pelos corpos em movimento.” (BARSA, 1988, v.1. p.192)

atrito ou à resistência dos corpos no choque a quantidade do movimento não permanece a mesma, senão que tende a dissipar-se, é a força a verdadeira responsável pela origem de seu movimento. Neste ponto restam apenas duas alternativas: ou bem a própria noção de força presente nos corpos deve ainda reduzir-se às propriedades da extensão, ou bem é necessário admitir que somente tais propriedades não sejam suficientes para explicar este princípio que “anima” os corpos tornando-os uma fonte autônoma de força e, portanto, de movimento. Em tom de confissão o autor do *Discurso de metafísica* se decide pela segunda opção, considerando que a força não pode ser deduzida relacionalmente da extensão física, mas deve provir dos próprios corpos, tomados enquanto sujeitos do movimento:

Porém, talvez não me condenem levemente quando souberem que meditei demoradamente sobre a filosofia moderna; dediquei muito tempo às experiências da física e demonstrações da geometria, e bastante tempo estive persuadido da vacuidade destes entes [as formas substanciais], retomados afinal quase à força e bem contra minha vontade (LEIBNIZ, 1979, p.126).

Pois o movimento, se não lhe considera o que compreende precisamente e formalmente, ou seja, uma mudança de lugar, não é coisa inteiramente real (...) É, porém, algo mais real a força ou causa próxima destas mudanças e existe bastante fundamento para atribuí-la a um corpo de preferência a outro. (...) Ora, esta força é algo diferente do tamanho, da figura e do movimento, e por aí pode-se julgar não consistir apenas na extensão e suas modificações tudo o que se concebe no corpo, como se persuadem os nossos modernos. Assim, fomos obrigados a restaurar alguns entes ou formas por eles banidas (LEIBNIZ, 1979, p.134).

Os resultados obtidos por Leibniz anteriormente no campo da física lhe servirão agora para justificar a sua reivindicação por um princípio metafísico na base da natureza e estabelecer assim a sua noção de substância corpórea como um centro de força autônomo, responsável pelo próprio movimento e capaz de permanecer como uma unidade a partir de si mesmo. Se, por um lado, a descoberta leibniziana da imprescindibilidade de um princípio imaterial na fundamentação última dos fenômenos físicos não o conduz de volta a uma física substancialista nos moldes aristotélicos, por outro, tal conclusão inviabiliza uma concepção materialista dos corpos no sentido ontológico. Sua rejeição a este pressuposto, como se segue, consistirá então em mostrar como os conceitos provenientes da extensão — os únicos válidos para determinar a substancialidade da *res extensa* no pensamento cartesiano — não possuem a clareza e distinção que deles se espera para fundamentar o conceito de substância:

Pode-se até mesmo demonstrar que a noção de tamanho, figura e movimento

não possui a distinção que se imagina e que contém algo de imaginário e relativo às nossas percepções, como o são ainda (embora bastante mais) a cor, o calor e outras qualidades semelhantes, cuja existência verdadeira na natureza das coisas fora de nós se pode por em dúvida. Por isso tais espécies de qualidades não podem constituir qualquer substância (LEIBNIZ, 1979, p.127).

Ao relativizar a validade ontológica dos conceitos extensionais, Leibniz não ameaça a física moderna e seus procedimentos (ele não pretende pôr em dúvida, à maneira cética, a sua validade epistemológica), mas questiona a sua capacidade de atuar como base das ciências físicas e simultaneamente como fundamento para a determinação do real, isto é, para o estabelecimento filosófico das verdades necessárias. As propriedades da extensão consistem em determinações extrínsecas da realidade que bastam para a explicação dos fenômenos, contanto que não se lhe atribua a tarefa de uma fundamentação última e definitiva. A forma substancial, a seu turno, indicando o princípio metafísico de atividade inerente aos corpos, permite um alcance ontológico que se estende para além das explicações mecânicas, mas não deve impor-se às considerações físicas sobre a natureza. Para Reale (2005, v.4, p.142), no que se refere à disputa entre a filosofia escolástica e o mecanicismo moderno, é por meio desta distinção rigorosa entre o domínio científico e o filosófico que Leibniz encontra a chave para a harmonização da sabedoria dos antigos e das inovações da nova filosofia. A noção de forma substancial retomada no *Discurso de metafísica* distingue-se, portanto, da noção escolástica não tanto quanto ao seu conteúdo, mas sim pelo campo de aplicação ao qual ela será destinada no interior da filosofia leibniziana. Segundo Fichant (2001, p.20), o *Discurso de metafísica* conecta esta restauração das formas substanciais ao estabelecimento do conceito de substância individual. Seguindo esta pista, vejamos, pois, outro aspecto da atuação das formas substanciais na filosofia do *Discurso*.

3.2 Forma substancial, substancialidade e unidade

Embora a pergunta pela natureza dos corpos tenha levado Leibniz às reminiscências de suas descobertas no campo da física, este tema aparece na argumentação do *Discurso* sob a forma de um parêntese.³⁰ Sua função é justificar o recurso a um princípio metafísico,

³⁰ Os artigos 10, 11 e 12 tratam de justificar a retomada do conceito escolástico e estabelecer o seu campo de aplicação adequado. Os artigos 17 e 18 estabelecem a validade do recurso às formas substanciais como um princípio metafísico nos corpos.

reconhecendo a insuficiência da própria física em fundamentar o conceito de substância, ainda que somente restrito à corporeidade. A restauração das formas substanciais, portanto, pode ser vista como a busca pela determinação e aplicabilidade do conceito de substância aos corpos das substâncias individuais e às criaturas em geral. Se a reflexão sobre a extensão mostrou que no corpo há algo mais do que as suas qualidades materiais, tais como tamanho, figura e movimento, e se tais propriedades físicas não são capazes de determiná-lo satisfatoriamente em sua substancialidade; este *algo*, designado pelo conceito de forma substancial, é justamente aquilo que deve sustentar seu caráter ontológico e afirmá-lo, de fato, como substância. Assim, o que nos permite determinar uma substância corpórea não são suas qualidades físicas externas, mas um princípio de força indivisível e não corporal. Neste sentido a forma substancial, tal como na acepção escolástica, é aquilo que, sendo intrínseco a um ente, o determina enquanto tal.

A substância individual foi determinada enquanto tal pela correlação entre o aspecto lógico da completude (que garante sua substancialidade pela unidade estabelecida através da reunião dos predicados na noção do sujeito) e a singularidade salvaguardada pela sua alma racional ou espírito, onde a memória e o reconhecimento de si demarcam-na em sua individualidade específica. Quanto ao seu corpo, entretanto, se considerado unicamente como um composto de elementos materiais (*res extensa*), nada garante a sua distinção em relação aos outros corpos — uma vez que a mesma qualidade de elementos os compõe — e, mais ainda, nada garante a sua própria unidade ou subsistência.³¹ Assim, mais do que a simples origem do movimento nos corpos, a presença da forma substancial denota a sua verdadeira unidade: um corpo, tal como o humano, é um aglomerado de partes e funções. Embora o “como” desta união e seu funcionamento possam ser consistentemente explicados por razões mecânicas, somente o referido princípio metafísico pode fundamentar o próprio fato da composição destas partes numa unidade permanente. E uma vez encontrada nos corpos uma unidade metafísica que se coloca para além da simples unidade numérica, surge também certo parâmetro de singularização não vinculado às ações específicas do pensamento racional; pois cada corpo possui unidade intrínseca e auto-subsistente, o que lhe basta ao menos como um traço de discernibilidade em meio à variedade dos corpos físicos. Eis que a restauração das formas substanciais representa o início de um processo que conduzirá Leibniz gradualmente a

³¹ Leibniz afirma que “*se não há outro princípio de identidade no corpo, além do acabado de dizer [a saber, o princípio da extensão], nunca um corpo subsistirá mais do que um momento*” (1979, p.127).

um profundo questionamento sobre os fundamentos da individualidade e unidade no cerne do conceito de substância. Reservando para o terceiro capítulo a explicitação deste percurso, por hora é suficiente ressaltar que a conquista de uma singularidade para os corpos através da forma substancial mostra-se significativa no sentido de retirá-los da generalidade anônima imposta pela sua consideração enquanto *res extensa*, permitindo refletir sobre o status ontológico dos seres não humanos.

Dado que a introdução e justificativa da forma substancial no *Discurso de metafísica* se dão por meio do tema da origem do movimento e da crítica à ambição mecanicista em fundar materialmente a noção de uma substância corpórea, tal contexto poderia sugerir a sua aplicação aos corpos físicos em geral, tomados num sentido abstrato enquanto sujeitos do movimento. Semelhante concepção remeteria a uma espécie de perspectiva animista, próxima de algumas vertentes do pensamento renascentista³², onde absolutamente tudo se encontra movido por um mesmo princípio natural, e em íntima comunicação. Ainda que tal modelo possa de algum modo lembrar a posição final de Leibniz em relação às mônadas, ao menos se pode afirmar que este não é o nível de questionamento proporcionado pela forma substancial no contexto específico do *Discurso*. As formas substanciais constituem um princípio metafísico de ação. Elas são “*algo relacionado com as almas*” (LEIBNIZ, 1979, p.127), isto é, algo que se sobressai por sua dinâmica intrínseca quando comparado à matéria inerte. Os corpos aos quais tal conceito se aplica, portanto, são os corpos naturais pertencentes aos seres vivos, os quais Leibniz designa pela particularidade de constituírem um *unum per se* (1979, p.149). Esta unidade intrínseca presente nos corpos vivos denota dois fatores fundamentais previamente presentes na idéia leibniziana de substância, a saber, a autonomia ou auto-suficiência e a permanência substancial.

A autonomia vigente nos seres vivos consiste em sua disposição natural para a realização de suas funções internas e para o movimento. Neste ponto Leibniz encontra-se em pleno acordo com a física aristotélica: tanto os seres móveis como os imóveis manifestam diferentes classes de movimento a partir de si mesmos.³³ Precisamente esta inclinação espontânea ao movimento os diferencia dos seres artificiais, desprovidos deste princípio dinâmico e regidos, estes sim, exclusivamente pelas relações materiais de causa e efeito. Ora,

³² Conforme Reale (2005, v.3, p.106-125), Bernardino Telésio (1509-1588) e sobretudo Campanella (1568-1639) constituem exemplos deste tipo de concepção. .

³³ “E *todos eles* [os seres por natureza] *manifestam-se diferentes em comparação com os que não se constituem por natureza. Pois cada um deles tem em si mesmo princípio de movimento e repouso.*” (ARISTÓTELES, 2002, 192b 13, grifo nosso).

tal princípio vital é o que se pretende designar pelo conceito de forma substancial no *Discurso de metafísica*. Tanto a capacidade de abandonar o estado de repouso, como também cessar bruscamente o deslocamento ou alterar-lhe a direção sem depender da influência de outro corpo³⁴ encontra-se presente em corpos tais como os dos animais e seres humanos. Esta auto-suficiência será vista por Leibniz não como uma simples configuração do funcionamento da natureza, mas como um sintoma substancial presente nos corpos. Assim, em oposição aos cartesianos, também a substância corpórea revelará um caráter autônomo (e não autômato), e por isso mesmo pode ser considerada como substância, ao passo que somente as qualidades extensionais não lhe garantem tal determinação.

O fato dos corpos vivos serem *unum per se* indica também um estado de permanência. Este se refere à unidade de suas partes. Os membros, órgãos, ossos, etc. encontram-se organizados num composto cuja unidade não encontra razão, segundo Leibniz, exclusivamente em suas determinações físicas. Sem a vigência de um princípio metafísico tal como a forma substancial, essas unidades compostas, pelas próprias leis da física estariam se decompondo e recompondo a todo momento, aglutinando-se suas partes em novos compostos, e assim sucessivamente. Semelhante situação implicaria numa ausência de unidade e singularidade das substâncias corporais e, por conseguinte, na total indeterminação de quaisquer estados de coisas, a qual Leibniz rejeita introduzindo o princípio da identidade dos indiscerníveis. A unidade conferida pela forma substancial ao corpo representa, portanto, a sua permanência enquanto composto frente às constantes alterações físicas e ao contato com os demais corpos. Tal permanência constitui-se também como singularidade física, no sentido em que delimita os limites deste corpo em relação aos outros.

Um último desdobramento notável na restauração leibniziana do conceito de forma substancial refere-se à retomada do finalismo como aspecto indissociável das considerações metafísicas em geral. Juntamente com a determinação substancial dos corpos, as causas finais ou a noção de uma teleologia subjacente aos fenômenos constitui outra noção da filosofia tradicional posta em xeque pela física moderna. Dado que a nova física permitiu compreender os fenômenos naturais unicamente a partir de sua causalidade direta (causa eficiente), dispensou-se o recurso a considerações metafísicas e teleológicas quanto ao âmbito natural. Em conexão com as questões teológicas Leibniz condena a rejeição moderna das causas finais

³⁴ Sabemos que as reflexões sobre a propriedade da inércia foram determinantes para a rejeição leibniziana do mecanicismo. A este respeito ver o artigo de John Nason (2001) sobre a crítica leibniziana à extensão: *Leibniz's attack on the cartesian doctrine of extension*.

apontando aí a tendência a uma minimização dos desígnios divinos como determinações supremas do bem e da perfeição. Mesmo em relação à própria física, ainda que as formas substanciais não devam obstruir a investigação sobre o modo de operação dos fenômenos naturais, a sua supressão conduz a uma limitação da razão na compreensão destes fenômenos em seu sentido mais profundo. Partindo dos pressupostos de que as verdades necessárias se dão pelo princípio da não contradição e as verdades contingentes se dão pelo princípio da escolha do melhor, cabe à ciência e à filosofia tentar encontrar e conhecer ambos os princípios a fim de explicar suficientemente os fenômenos. Assim, a alternância entre o conhecimento da causalidade material e o conhecimento das razões subjacentes à criação constitui, para Leibniz, a forma mais apropriada de investigação, conforme se descreve no *Discurso*:

No entanto, creio que a via das causas eficientes, sendo, com efeito, a mais profunda e de certa maneira mais imediata e *a priori*, é em contrapartida bastante difícil, quando se desce até o pormenor (...) A via das causas finais é, porém, mais fácil, e não deixa de servir freqüentemente para a descoberta de verdades importantes e úteis, que teriam de ser demoradamente procuradas por aquele outro caminho mais físico, do qual a anatomia pode dar exemplos consideráveis (LEIBNIZ, 1979, p.139).

A restauração das formas substanciais, voltamos a enfatizar, não indica uma postura reacionária de Leibniz ao movimento da filosofia moderna tomado em sua generalidade, menos ainda uma proposta de retorno ao pensamento medieval. Sua oposição ao materialismo instaurado pelo predomínio dos procedimentos mecanicistas na filosofia visa denunciar a imprescindibilidade do recurso à metafísica tanto nas questões mais elevadas sobre as verdades necessárias da criação divina, quanto em relação ao próprio fundamento da ciência física e das questões envolvendo as verdades contingentes. Neste contexto, as críticas à pseudo-substancialidade atribuída à extensão não atuam como uma simples discordância, senão que constituem os próprios passos da formulação de um sistema alternativo, cuja reflexão radical sobre os fundamentos do conceito de substância conduzirá o autor a um projeto dissonante em relação à tendência estabelecida pelos primórdios da filosofia moderna.³⁵ Comentando alhures sua teoria Leibniz afirma: “a *noção de substância, que assinalo, é tão fértil que dela resultam verdades primeiras, mesmo aquelas que dizem respeito a Deus e aos espíritos e à natureza dos corpos*” (apud Russell, 1968, p.211). No *Discurso de metafísica* as relações entre os espíritos e Deus puderam ser suficientemente trabalhadas

³⁵ Nas palavras de Cardoso, “*A recusa leibniziana do mecanicismo não decorre, pois, da sua falsidade, não significa a sua negação pura e simples, mas o seu aprofundamento, a necessidade de passagem a um outro plano, outro nível*” (1992,p.79).

através da elaboração do conceito de substância individual e sua noção completa. As questões envolvendo a natureza dos corpos e seu status ontológico, entretanto, ficam a cargo da restauração das formas substanciais. Estas representam algo similar à noção geral de alma no sentido em que conferem dinamicidade e unidade aos elementos materiais constituintes dos corpos, mas podem ser estendidas a todo ser vivo, livres da vinculação ao pensamento ou capacidade racional.

As reflexões desenvolvidas até aqui, eximindo-se de uma abordagem exaustiva sobre os variados temas presentes no *Discurso*, pretenderam somente expor alguns conceitos e teorias centrais desta fase do pensamento leibniziano com ênfase especial na noção de substância e seus desdobramentos. Se o conceito de substância individual, ao tomar os caracteres humanos enquanto referência ontológica principal, acentua um modo específico de compreensão da substancialidade em conexão com o estabelecimento de uma identidade pessoal revelada pelo reconhecimento de si (ipseidade); A forma substancial, por outro lado, sugere a compreensão de um aspecto mais amplo do conceito de substância enquanto vigência de um mesmo princípio metafísico para os corpos vivos em geral. Vejamos a seguir de que forma estes elementos se acomodam no pensamento de Leibniz, revelando a influência da perspectiva individual e ao mesmo tempo introduzindo as fissuras que conduzem às reflexões que animam o desenvolvimento final da filosofia do autor.

CAPÍTULO II

A PERSPECTIVA INDIVIDUAL

— 4 —

As distinções entre os seres e a alma dos irracionais

Por *distinções entre os seres* se pretende aludir aos modos e critérios com os quais Leibniz compreende e separa ao longo de sua filosofia as criaturas em geral; sobretudo a diferenciação entre seres humanos e animais. À primeira vista, por divergir do pensamento cartesiano afirmando a vigência de um princípio metafísico ligado aos corpos, Leibniz parece se aproximar de uma concepção ontologicamente genérica para o conceito de substância. Todavia, a natureza metafísica do indivíduo delineada pela doutrina das noções completas se estabeleceu no domínio propriamente humano, condicionada ao caráter reflexivo manifesto enquanto ipseidade. Assim, a determinação da substancialidade e da individualidade, bem como a aplicação do termo *alma* são tópicos que exigirão a atenção do autor ao distinguir o homem das demais criaturas. Para além de uma mera taxonomia, o tema das distinções entre os seres permite entrever a própria perspectiva ontológica predominante na filosofia pré-monádica, isto é, a perspectiva individual. No contexto do *Discurso de metafísica* tal tema será abordado diretamente no artigo 34º, fazendo confluir então a teoria das substancias individuais e a retomada das formas substanciais.

Conforme indicado no próprio título do artigo — “*Da diferença entre espíritos e demais substâncias, almas ou formas substanciais*” — trata-se de realizar aí uma distinção entre o ser humano, concebido enquanto substância individual, e as demais criaturas. Tal operação visa as entidades vivas em geral, ou seja, os corpos *unum per se*, cuja dinâmica e unidade provém de um princípio metafísico intrínseco e auto-suficiente, a saber, a forma substancial. A permutabilidade então sugerida entre os termos *substância*, *alma* e *forma substancial* é significativa no sentido de ilustrar dois resultados inovadores da teoria leibniziana da substância, dado o contexto da nascente filosofia moderna: primeiro, a própria

aplicação da forma substancial, isto é, a consideração de um princípio metafísico autônomo como fundamento da realidade corpórea, que remete à crítica de Leibniz ao materialismo introduzido pela filosofia mecanicista. Segundo, como conseqüência, a proposta da extensão do emprego do termo *alma* aos seres não-humanos, reincorporando ao conceito, para além das características reflexivas próprias às chamadas almas inteligentes ou espíritos, a presença das qualidades dinâmicas ligadas ao princípio de atividade inerente ao conceito de substância.

Leibniz se vale do conceito de forma substancial no *Discurso* para pensar tanto a natureza corpórea da própria substância individual, como a substancialidade estendida à totalidade das criaturas. A conexão entre discutir a característica substancial dos corpos e indagar sobre o status ontológico dos seres não-humanos provém do fato de que, para o pensamento cartesiano, ambos os temas encontravam-se resolvidos na materialidade da *res extensa*. Em outras palavras, uma vez que para Descartes a substancialidade dos corpos em geral não consistia senão nas propriedades pertencentes à extensão, todos os seres desprovidos da *res cogitans* (a natureza metafísica pensante), tal como os animais e demais entidades vivas, encontravam-se ao mesmo nível de simples corpos materiais, carecendo de uma alma, esta tomada somente enquanto pensamento racional. Para Leibniz, entretanto, nem a extensão pode garantir a substancialidade dos corpos, nem é tão segura a opinião de que os animais não têm alma; desde que bem compreendida a referência do termo. Assim, se os corpos vivos não se encerram em seus aspectos materiais, senão que se mantêm como tal pela ação de um princípio metafísico, tanto o corpo humano tem uma forma substancial como os demais seres devem de algum modo participar desta natureza imaterial anteriormente restrita aos espíritos.

Uma vez que Leibniz recusa a tese cartesiana segundo a qual os corpos consistiriam unicamente em *res extensa*, isto é, propriedades materiais tais como tamanho, figura e movimento, cabe ao autor solucionar também a outra parte desta equação. Isto é, ao atribuir ao corpo humano, bem como aos organismos vivos em geral, um princípio metafísico de ação que é “*algo relacionado com as almas*” (1979, p.127), Leibniz precisa agora redefinir o uso do termo *alma*, divergindo da sua concepção enquanto *res cogitans* ou puro pensamento. Descartes havia isolado de seu conceito de alma quaisquer traços ligados à vitalidade, pois daí resultaria o movimento e atividade dos corpos, cujas leis deveriam obedecer somente aos princípios causais mecanicistas, restringindo-se ao plano físico material. Concebido então como pura subjetividade pensante, o conceito cartesiano de alma não pôde ser aplicado a nenhum outro ser além do humano, pois do contrário também os animais deveriam ser

capazes de falar ou exprimir pensamentos.³⁶ Leibniz, por sua vez, reconhecendo a origem do movimento nos corpos como algo inegavelmente metafísico, se vê inclinado a conceber um princípio ativo válido para os corpos vivos em geral. A forma substancial é, portanto, além do princípio vital no corpo humano, ligado às funções fisiológicas e ao movimento, algo como uma “alma dos irracionais”, responsável nos animais e outras entidades vivas por sua dinâmica auto-suficiente, capaz de mantê-los em sua unidade material e conferindo-lhes, portanto, certa singularidade.³⁷ Dada esta solução alternativa, contudo, Leibniz cuidadosamente a exprime como hipótese, empenhando-se em distinguir tal alma dos irracionais do espírito humano e suas potencialidades:

Supondo que os corpos constituindo *unum per se*, como o homem, são substâncias, e têm formas substanciais, e que os animais têm almas, é-se obrigado a sustentar a impossibilidade de perecerem inteiramente estas almas e estas formas substanciais (...), pois substância alguma perece, embora possa transformar-se noutra qualquer. Exprimem também todo o universo, se bem que mais imperfeitamente do que os espíritos. Mas a principal diferença é que desconhecem o que são ou fazem, e, por conseqüência, são incapazes de reflexão e não poderiam descobrir verdades necessárias e universais (1979, p.149).

Se a forma substancial deve ser aceita como o princípio metafísico capaz de conferir unidade e substancialidade aos corpos vivos em geral, então também os corpos parecem ser substâncias e os seres não-humanos, anteriormente considerados pelos cartesianos como simples corpos, devem compartilhar das características substanciais genéricas estabelecidas por Leibniz, tais como imperecibilidade e expressão. Todavia, esta proximidade que agora se insinua entre a natureza espiritual do homem e a forma substancial (concebida como uma espécie de alma dos irracionais) será tratada com cautela por Leibniz. Tomada como objeto da religião e vinculada aos sentimentos e à potencialidade reflexiva, a peculiaridade da natureza humana deve receber algum destaque no contexto “*fortemente teologizado*” (FICHANT, 2001, p.19) do *Discurso de metafísica*. Assim, além das propriedades substanciais elementares, algo na substância individual permanece como um traço particular distinguindo-a em meio à totalidade das substâncias criadas. Os critérios desta distinção basear-se-ão numa espécie de autoconsciência ou ipseidade,³⁸ sugerida como a base da capacidade racional humana:

³⁶ Cf. Reale (2005, v.3. p.301).

³⁷ Cf. 3.2, p. 41.

³⁸ Vide nota 24.

Mas a alma inteligente, conhecedora do que é, e podendo dizer este eu (*moi*), que diz muito, não só permanece e metafisicamente subsiste bem mais que as outras, como ainda permanece moralmente a mesma e constitui a mesma personagem. Pois é a recordação ou o conhecimento deste eu (*moi*) que a torna suscetível de castigo ou de recompensa. Também a imortalidade exigida na moral e na religião não consiste exclusivamente nesta subsistência perpétua, que convém a todas as substâncias, pois nada teria de desejável sem a recordação do passado (LEIBNIZ, 1979, p.149).

Aprofundando a distinção corrente e superficial do ser humano frente às demais entidades vivas como um *animal racional*, Leibniz propõe como origem da potência intelectual humana o reconhecimento de si e das próprias ações. Esta ipseidade ou reconhecimento de si enquanto sujeito constitui então a condição para os atos reflexivos que, desenvolvendo-se, capacitam o homem a compreender os princípios da criação divina ou verdades necessárias, afirmando sua excelência em relação às demais criaturas. Portanto, na base das operações racionais que caracterizam a figura humana encontra-se, de forma mais originária, a própria constituição do indivíduo: É sobretudo pela vigência de um *eu*, afirma Leibniz, que as substâncias individuais serão compreendidas como espíritos cuja consciência dos próprios eventos demarca sua individualidade e os constituem como uma personagem; uma personalidade singular. Os animais e demais seres vivos, por outro lado, ainda que privados de tais características auto-reflexivas, compartilham do status de substância e, conseqüentemente, dos traços gerais apresentados no *Discurso* para este conceito.

Compreendida a forma substancial como o elemento imaterial que confere unidade e atua como princípio ativo nos corpos, sua analogia com o uso comum do termo *alma* insinua-se imediatamente, uma vez que se tende a reconhecer no homem e em todas as entidades vivas, se não o mesmo princípio, ao menos uma grande similaridade entre o ímpeto vital ligado ao crescimento e movimento.³⁹ Todavia, num primeiro momento Leibniz parece hesitar diante desta similaridade metafísica ou comunidade entre os seres viventes sugerida pela forma substancial. Sempre que, no *Discurso de metafísica*, o autor propõe a existência de uma alma dos irracionais, isto é, uma alma das criaturas não-humanas, ele o faz de forma hipotética e apressa-se em estabelecer as distinções entre homens e animais. Isto ocorre primeiramente no artigo 12º, onde, tendo citado de passagem a alma dos irracionais o autor imediatamente observa: “*muito embora esta [forma substancial] nada modifique nos fenômenos, tanto como a alma dos irracionais, se a possuem.*”, esboçando logo em seguida

³⁹ Assim como no étimo grego ψυχή (alma, sopro de vida), em quase todas as línguas a palavra correspondente à alma significa sopro, exalação ou alento (BARSA, 1988, v.2, p.284). Deste modo, usualmente a palavra “alma” designa o sopro vital presente nos corpos, que os mantém em atividade, e que se vai após a sua dissolução.

uma distinção prévia: “*No entanto as almas e as formas substanciais dos outros corpos são bem diferentes das almas inteligentes*” (LEIBNIZ, 1979, p.127, grifo nosso). Novamente, no supracitado artigo 34º a afirmação da alma dos irracionais aparece sob uma forma condicional — “*Supondo (...) que os animais têm almas...*”, seguida então pela referida distinção entre espíritos e demais seres (LEIBNIZ, 1979, p.149). Também a seqüência das ocorrências do termo *alma* ao longo de todo o texto indica uma atenção especial de Leibniz quanto à sua utilização: no artigo 8º Leibniz se refere à “*alma de Alexandre*”, valendo-se deste conceito para designar as substâncias individuais. O artigo 12º introduz a alma dos irracionais estendendo o emprego do termo a todas as entidades vivas. A maior parte das ocorrências seguintes (artigos 26, 27, 28 e 29) designará então os seres humanos valendo-se da ressalva “*nossa alma*”.

A justificativa mais imediata à aparente precaução de Leibniz em afirmar a alma dos irracionais fica por conta de suas convicções religiosas. Dado o teor teológico do *Discurso*, bem como o manifesto interesse de seu autor em conformar suas teorias à doutrina cristã estabelecendo-a racionalmente, o motivo de sua cautela quanto a este tema se faz evidente: Sustentar, sem mais, a existência de uma alma para os animais poderia sugerir uma anulação da diferença metafísica entre estes e o homem, subvertendo a tradicional imagem cristã do ser humano como distinto da natureza, dotado de inteligência e criado à imagem e semelhança de Deus. Assim, amenizando prováveis tensões, o autor tende a distinguir metafisicamente os seres existentes em espíritos ou almas racionais, os quais são “*os mais perfeitos e que melhor exprimem a divindade*” (LEIBNIZ, 1979, p.150), e as *outras almas* ou almas dos irracionais, referente aos demais seres vivos em geral. No entanto, para além de uma mera adequação às verdades da fé, tal atitude é resultado de uma importante decisão ontológica que irá gradualmente se impor à Leibniz pela suposição de um princípio metafísico válido para os seres em geral: Dada a possibilidade da existência de uma alma dos irracionais, ou bem deve haver duas naturezas de almas ou substâncias — uma de ordem superior referente aos espíritos, capaz de justificar o pensamento como sua prerrogativa metafísica exclusiva, e outra de ordem inferior, simplesmente relacionada às propriedades dinâmico-vitais e válida para as criaturas em geral — ou se trata de uma só realidade substancial e a potência racional que distingue os espíritos das demais criaturas deve ser buscada alhures, isto é, não deve pertencer à constituição fundamental do conceito, visto a sua aplicação universal e a restrição daquela

potência a uma única espécie de seres.⁴⁰ Oficialmente o *Discurso de metafísica* sustenta a primeira alternativa, uma vez que as distinções entre os seres apontam para uma bipartição substancial sustentada pelo caráter individual dos espíritos como o fundamento de um nível distinto de substancialidade. Contudo, referências esporádicas aos traços genéricos do conceito de substância distribuídas ao longo do texto — tais como a enunciação da identidade dos indiscerníveis (art.9), o tema da expressão (14) e das percepções (33) — aliadas à demanda por generalidade ontológica sugerida pela forma substancial anunciam a formação de uma nova perspectiva para pensar a substancialidade e suas relações, indicando o rumo do desenvolvimento final da filosofia leibniziana.⁴¹

Esta encruzilhada a que chega o pensamento de Leibniz pela precisa determinação e referência da noção de *alma* é representativa das condições a partir das quais sua teoria da substância irá assumir um posicionamento estruturalmente distinto da tendência delineada pela nascente filosofia moderna. Conforme se afirmou anteriormente,⁴² com as *Meditações* a temática da substância se desloca do âmbito natural para o campo da interioridade racional humana, de modo que as discussões sobre a subjetividade pensante, o *ego cogito* cartesiano, figuram como um dos grandes temas presentes no final do séc. XVII. No que concerne ao *Discurso*, de fato a formulação da substância individual enfatizada por meio de seus atributos ou eventos parece atender a esta demanda contextual, dirigindo-se diretamente ao ser humano e determinando-o em suas características substanciais pela referência à sua constituição como indivíduo. Ora, a individualidade que distingue os espíritos frente às demais substâncias remete à ipseidade, tomada enquanto vigência de um *eu* pela transparência das representações. Deste modo, uma estreita relação estabelecida entre substancialidade e personalidade, esta última entendida como um caractere propriamente humano, se faz presente na concepção leibniziana de substância individual. Contudo, ao supor nos corpos uma essência metafísica Leibniz vai romper com a substancialidade atribuída à matéria para situá-la unicamente no plano metafísico, aproximando-se da concepção dos animais e demais seres vivos igualmente como substâncias ou almas, cuja auto-suficiência independe então das sofisticções da alma racional. A aparente hesitação ante a proposta de extensão do conceito

⁴⁰ A primeira alternativa concorda, a princípio, com o pressuposto tomista das *almas brutas* e será sustentada pelo *Discurso* aparecendo também no início das *Correspondências com Arnauld*. A segunda alternativa, entretanto, passa a ganhar força no contexto do desenvolvimento do conceito de mônada a partir de 1695 com o *Sistema Novo da natureza e da comunicação das substâncias*. Justamente esta transição representa a passagem definitiva do individual ao monádico; uma mudança na perspectiva ontológica envolvendo a concepção do conceito de substância.

⁴¹ Eis o que se pretende apontar com o título “*O individual e suas fissuras*”.

⁴² Cf. 1.1, p 12.

alma aos seres vivos em geral representa, portanto, certa indecisão quanto à substancialidade dos corpos, por um lado, mas também quanto à conformação da unidade, singularidade e individualidade no interior do conceito de substância. Tal questão não será abordada nas páginas do *Discurso*, mas aparece na segunda fase das *Correspondências com Arnauld* abrindo a problemática que conduzirá o pensamento de Leibniz ao redimensionamento do plano ontológico no qual se inscreve a idéia de substancialidade.

Assim, embora, passada a juventude “cartesiana” de Leibniz,⁴³ o *Discurso de metafísica* seja freqüentemente considerado como um sumário das críticas maduras do autor a certos pressupostos fundamentais da filosofia de Descartes, a preponderância da concepção de substância individual enquanto sujeito — notadamente enquanto sujeito humano — indica a persistência de uma proximidade à noção de *cogito*. Por certo que a partir da negação das propriedades provenientes da extensão como determinantes substanciais o modelo original *res cogitans/res extensa* será abertamente rejeitado pelo sistema leibniziano, tanto pela atribuição de um fundamento metafísico para a realidade corporal, quanto pela proposta de uma dissociação entre substancialidade e pensamento que será gradualmente incitada pela temática das formas substanciais. Todavia, neste momento talvez ainda reste certo “resíduo de cartesianismo”⁴⁴ atestado pelo formato dual das distinções entre os seres apresentadas pelo *Discurso*. Ainda que Leibniz suponha uma alma dos irracionais responsável pela substancialidade atestada pelos seres vivos em geral, esta permanece verificada tão somente na plataforma corpórea. Já a alma inteligente, embora encontre também em seu corpo os predicados componentes de sua noção completa, tem sua substancialidade assegurada no plano metafísico das representações, justamente caracterizado pela ipseidade ou caráter reflexivo inerente ao seu modo de ser. Esta implícita vinculação entre substancialidade e os caracteres propriamente humanos representados pela potencialidade reflexiva constitui a marca característica da perspectiva individual em Leibniz, conforme se pretende mostrar no texto a seguir.

⁴³ NASON (2001, p. 447-8) afirma em seu artigo que, por volta dos 15 anos o pensamento de Leibniz permanecia em grande parte imerso no cenário da filosofia cartesiana, propondo assim um “período cartesiano” do pensamento do autor.

⁴⁴ Em seu prefácio à *Monadologia* Manuel Heleno se refere a esta “herança” cartesiana ao se referir ao universo representado pela monadologia: “Um mundo de pregas, barroco, que Leibniz aperfeiçoou quando deixou de estar imbuído de cartesianismo” (2001, p.14).

A perspectiva individual

Uma perspectiva representa um ponto de vista; a determinação do campo visual e das formas e objetos que o compõem segundo um lugar específico de observação, segundo uma referência espacialmente determinada. Neste sentido, considerar o individual como uma perspectiva ontológica no pensamento de Leibniz significa compreender como, no período que se estende até o *Discurso de metafísica*, o acesso filosófico ao real e seus elementos constituintes, bem como as teorias que se propõe a explicar esta conjuntura, se dão a partir de uma referência teórica predominante, a saber, a concepção do ser humano tomado enquanto substância individual, isto é, enquanto ser completo determinado em sua singularidade pelo traço reflexivo de suas representações. Bem entendida, a perspectiva individual é mais do que somente a atuação determinante do conceito de substância individual nas teorias do *Discurso*. Antes, é pelo seu caráter subjacente às teses leibnizianas enquanto um modo peculiar de apreensão do real (um recorte ontológico), que tanto os elementos ligados à substância individual quanto os elementos que mais se aproximam de uma posterior concepção da substância simples aparecem nesta obra de maneira determinada, revelando traços e também limitações características.

5.1 O individual no *Discurso de metafísica*

Em concordância com as tendências de seu tempo, a maior parte das questões filosóficas abordadas no *Discurso de metafísica* envolve direta ou indiretamente a figura humana enfatizada enquanto ser pensante e auto-fundado. Seja nas considerações epistemológicas sobre a natureza das idéias e do conhecimento ou nas discussões em torno da liberdade e determinação de suas ações, seja nas especulações sobre a particularidade dos decretos divinos, a silhueta de uma subjetividade bem demarcada pela potência reflexiva é delineada ao longo do texto sob variados aspectos. Quanto à própria teoria da substância não poderia ser diferente, dada a intensa interlocução de Leibniz com a filosofia cartesiana e seus adeptos, bem como seu interesse em propor alternativas aos problemas por ela legados. Ainda

que a formulação teórica da substância individual seja pensável em termos genéricos, sua aplicação visa diretamente uma pessoa ou personagem, que consiste num espírito singular com um corpo determinado, cujas ações (sejam corpóreas ou mentais) se desdobram de sua própria noção e a mantém em comunicação com todas as coisas pela mutua limitação entre as substâncias e, conseqüentemente, por meio da plena conexão entre os elementos da criação. A ênfase na exploração da tese das noções completas agrega ao conceito em questão não só a representação abstrata do ser humano, mas o próprio mundo da vida ou dos fatos contingentes. Assim, ao trazer para o interior do conceito de substância a infinita variedade das verdades contingentes, integrando a efetividade existencial humana no plano da estrutura cosmológica da criação divina, a filosofia do *Discurso* se refere prioritariamente aos eventos humanos, agregando à noção de indivíduo uma complexidade de sentido somente concebível em termos da potência reflexiva ou racionalidade presente nos espíritos.

Por certo que em consonância com a ênfase atribuída à substância individual e às questões teológicas, grande parte dos princípios fundamentais que tornaram célebre o *sistema* de Leibniz já se encontra suficientemente amadurecida e plenamente enunciada em meio à seqüência argumentativa do *Discurso*, proporcionando algumas admiráveis antecipações da *Monadologia*. Entretanto, dada a “novidade” do filosofema substância individual/noção completa⁴⁵, mesmo a abordagem destes temas, tais como a natureza expressiva das substâncias (§14) e as características de suas percepções (§33), será perpassada pela influência de uma íntima relação entre a concepção da substancialidade e os caracteres propriamente humanos ligados à potencialidade reflexivo-racional, mantendo-se ainda afastada da ulterior concepção de mônada que vem a caracterizar os textos de 1714. Em outras palavras, o individual se mostra como a referência teórica a partir da qual Leibniz pensa o conceito de substância no *Discurso* e o aplica aos princípios metafísicos anteriormente desenvolvidos ao longo de sua carreira.⁴⁶ Neste sentido, tanto a concepção da própria substância individual como as reflexões voltadas aos aspectos gerais do conceito de substância envolvendo a totalidade das criaturas serão vistas sob tal perspectiva. Cabe, então, perguntar: De que modo a teoria leibniziana da substância permanece direcionada pela perspectiva individual no *Discurso de metafísica* e em quê precisamente consistem as

⁴⁵A teoria das noções completas permanece, neste momento, como uma aquisição recente no rol das teses leibnizianas. Segundo Fichant (2001, p.24), sua exploração será intensa ao longo dos anos 80 e na primeira fase das correspondências com Arnauld.

⁴⁶Segundo Mercer e Sleigh (1995, p.72), dentre tais princípios se encontram o da auto-suficiência substancial, o da atividade substancial e o da razão suficiente.

referidas relações entre substancialidade e individualidade compreendidas como o cerne desta perspectiva?

Quanto às elaborações mais genéricas do conceito de substância distribuídas ao longo do *Discurso*, a presença da perspectiva individual se mostra como o horizonte a partir do qual os caracteres aparentemente “monádicos” são pensados por Leibniz. No artigo 14º, por exemplo, a imagem de miríades de substâncias criadas por Deus, cada uma representado o resultado da visão do universo sob um ponto de vista singular, de fato será retomada tal e qual na *Monadologia* (§56-58). Mas como conclusão da afirmação do caráter expressivo inerente às substâncias em geral o autor escreve as seguintes palavras: “*E como a visão de Deus é sempre verdadeira, as nossas percepções igualmente o são, mas nossos juízos, que são apenas nossos, nos enganam.*” (LEIBNIZ, 1979, p.130) Eis que o problema cartesiano da objetividade das representações sobre o mundo é citado *em passant*, trazendo novamente o conceito de substância para a esfera da subjetividade pensante.⁴⁷ Também no artigo 33º, a alusão às percepções confusas como resultado da impressão recebida de todos os outros corpos do universo antecipa inegavelmente a essência da tese da entreexpressividade monádica. Porém, igualmente claro é o direcionamento destas reflexões à natureza humana e, portanto, indiretamente à idéia de uma transparência acerca das percepções: “*Por isso são os nossos sentimentos confusos o resultado duma variedade completamente infinita de percepções*” (LEIBNIZ, 1979, p.148). Assim, embora nestes dois casos a própria referência ao conceito de substância permaneça genérica, não especificando qualquer alusão exclusiva à substância individual, o que se encontra de fato em causa é o domínio do indivíduo e sua noção completa, sugerido como o complexo campo dos sentimentos, memórias e representações.

Nos exemplos brevemente supracitados não somente a evidência da direta aplicação dos conceitos em pauta às substâncias individuais deve ser destacada (o que se mostra pelo uso dos plurais, como as *nossas* percepções e *nossos* sentimentos), mas principalmente a atenção de Leibniz e o encaminhamento de suas teorias a um contexto teórico que pressupõe a inclusão dos caracteres reflexivos na concepção da substancialidade. É verdade que em meio a este cenário o tema das percepções surge justamente como o ponto de ligação entre os

⁴⁷A não-objetividade dos juízos decorrentes da percepção sensorial foi um dos impasses epistemológicos gerados pela teoria cartesiana da representação. Descartes prova a existência do mundo extenso, mas não a objetividade das representações do mundo. Leibniz, por sua vez, ao afirmar a substância como um mundo à parte, no qual todos os fenômenos provêm de sua própria noção, situa nela mesma a validade de suas percepções particulares e a possibilidade de juízos ou representações verdadeiras.

caracteres substanciais desenvolvidos com o apoio da substancia individual e uma idéia de substância não vinculada ao traço reflexivo-racional, representada sutilmente pelo conceito de forma substancial. Este passo, entretanto, ainda não está dado no *Discurso* e dependerá de outras reflexões somente desenvolvidas a partir das objeções levantadas posteriormente por Arnauld. Por hora, é suficiente ressaltar o seguinte: ainda que no *Discurso de metafísica* as especulações sobre os caracteres substanciais sejam, por vezes, elevadas a um domínio amplo, abarcando a totalidade das criaturas (tais momentos remetem justamente a uma similaridade com as construções presentes na *Monadologia* e *Princípios da natureza e da graça*), a referência ao contexto propriamente humano direciona de modo determinante a reflexão leibniziana no texto de 1686. Se nestas passagens aquilo que Leibniz afirma das substâncias é válido para os seres em geral assemelhando-se à perspectiva imposta pelo conceito de mônada, o local teórico de onde ele se situa para propor tais reflexões ainda é, sem sombra de dúvida, o domínio da perspectiva individual.

5.2 Substancialidade, individualidade e humanidade

Retornando à segunda parte da questão anteriormente formulada, trata-se de compreender as relações que envolvem a substancialidade e uma noção específica de indivíduo enquanto ipseidade ou consciência de si. Posto que num primeiro momento o conceito de substância foi determinado pelo *Discurso de metafísica* através da consideração lógica de sua completude, as condições deste procedimento, isto é, o enlace da substancialidade à singularidade de um sujeito pela determinação absoluta de seus predicados na noção completa sugere uma estreita relação entre o determinante substancial (aquilo que faz de um ser uma substância) e a idéia de individualidade. Embora até este ponto o passo formal da atribuição de uma noção completa como condição de substancialidade de um sujeito mantenha-se numa acepção universal, a princípio aplicável a qualquer ente singular fisicamente determinado,⁴⁸ o estabelecimento de uma substância individual tem em vista um tipo específico de noção completa que, por sua vez, acrescenta outro elemento a este processo,

⁴⁸ Conforme se afirmou anteriormente (2.2, p.30) num sentido rigoroso a determinação da substancialidade pela completude do conceito não se restringe necessariamente aos seres humanos, uma vez que todo ser existente ao qual se lhe pode atribuir predicados particulares, e que por sua vez não é predicado de um outro ser, deve ser considerado uma espécie de sujeito, possuindo então uma noção completa e preenchendo assim os requisitos substanciais estabelecidos por este procedimento.

como ficará claro no artigo 14º: “*Os eventos de cada um são considerados apenas como consequência de sua simples idéia ou noção completa. (...) Com efeito, nada pode acontecer-nos além de pensamentos e percepções*” (LEIBNIZ, 1979, p.130). Ora, a afirmação dos pensamentos como predicados contidos na noção completa adiciona um fator diferencial ao conceito de substância individual, determinando assim o sentido pontual da noção de individualidade em questão: um indivíduo é não somente um sujeito ao qual se pode atribuir predicados num sentido abstrato, mas uma personagem cujas ações e eventos estão presentes para si e devem ser tomadas como seus atributos próprios em um contexto existencial determinado. Neste ponto se encontra implicitamente pressuposto um predicado especial ligado à transparência das percepções e pensamentos próprios do sujeito. A demarcação da individualidade do indivíduo, da sua identidade singular, se faz pela referência específica a uma consciência de si e dos próprios atos, representada na imagem das personagens históricas evocadas por Leibniz como exemplos. Esta inclusão da ipseidade na constituição conceitual da substância individual será enunciada com todas as letras ao final do texto, a partir das distinções entre os seres realizadas no artigo 34º: “*Mas a alma inteligente, conhecedora do que é, e podendo dizer este eu (moi), que diz muito, não só permanece e metafisicamente subsiste bem mais que as outras, como ainda permanece moralmente a mesma e constitui a mesma personagem.*” (LEIBNIZ, 1979, p.149)

Uma vez que o conceito de substância individual enfatizado pelo *Discurso*, embora formalmente ligado ao aspecto da completude, se encontra edificado sobre a ipseidade ou a capacidade notadamente humana de aperceber-se como indivíduo e sujeito das próprias ações, o caráter reflexivo funda a noção de individualidade e restringe a aplicação do conceito em questão a outros seres que não os humanos. *Indivíduo*, neste contexto, não somente diz respeito à simples singularidade delineada pela pertença de predicados particulares a um sujeito, senão que remete ao pressuposto da transparência desta pertença como a origem da subjetividade. Não por acaso a ipseidade se mostra como o próprio distintivo de humanidade em oposição às demais criaturas. Ainda que a existência da mais elementar entidade viva possa ser traduzida em termos de uma noção completa delimitando-a em sua singularidade, “*a principal diferença*” afirma Leibniz (1979, p.130), “*é que [tais seres] desconhecem o que são ou fazem e, por consequência são incapazes de reflexão*”. Ora, justamente esta sutil conversão da singularidade do sujeito na individualidade reflexiva da alma inteligente sustenta a associação entre substancialidade e humanidade que permanece no cerne da

perspectiva individual. Seu traço característico consistirá precisamente na conexão que se estabelece entre a noção de indivíduo e os caracteres humanos concebidos no sentido de uma personalidade ou identidade ligada à vigência de um *eu*. Assim, se Leibniz abandona o pressuposto da existência independente para fundar a determinação real da substância nos atributos concretos de cada indivíduo, ao tomar a figura humana como *modelo substancial* o próprio critério de individuação limita-se a caracteres específicos e se associa à potencialidade reflexiva própria dos espíritos.

*

Da presença da ipseidade como elemento fundamental inerente ao conceito de substância individual se deduz a restrição deste ao domínio dos espíritos ou almas inteligentes. Mas por contraste à referida associação entre substancialidade, individualidade e humanidade, Leibniz parece encontrar na tese das formas substanciais um caminho diverso para pensar as demais criaturas enquanto substâncias. Com efeito, se um componente central da determinação da substancialidade no que diz respeito aos espíritos se fez ausente na constituição dos seres em geral, ou bem estes seres, tais como os animais, não devem ser considerados substâncias, ou é necessário conceber um meio alternativo de determinar sua substancialidade; distinto e mais geral que aquele vinculado à individualidade, e, portanto, alheio à ipseidade. Esta questão é aparentemente resolvida no *Discurso* pela restauração das formas substanciais, que situa conjuntamente a substancialidade das criaturas em geral e a afirmação da substancialidade dos corpos em função de sua auto-suficiência e espontaneidade dinâmica. Se os irracionais não foram considerados propriamente como indivíduos pela ausência da capacidade reflexiva, o princípio vital representado pela forma substancial como origem autônoma de movimento é capaz de conferir a unidade necessária para que todos os seres cujos corpos são *unum per se* sejam considerados substâncias. Assim, sob o ponto de vista corpóreo todas as criaturas têm forma substancial e são substâncias, mas as substâncias individuais possuem, além desta, uma alma racional ou espírito.

Embora apresentado como uma conjunção harmônica entre o conceito de substância individual e a tese das formas substanciais, o tema das distinções entre os seres, seus termos e conseqüências, bem como o caráter específico da noção de ipseidade aí enfatizada não serão elaborados em profundidade pelo *Discurso*, deixando em aberto questões relevantes. Afinal, se os espíritos serão duplamente determinados em sua substancialidade pela unidade corporal

e pela individualidade (ipseidade), ao passo que aos irracionais somente será atribuído um princípio metafísico que se limita à dinâmica corporal, mas que ainda assim os constitui igualmente como substâncias, não será a forma substancial um princípio ontológico mais genérico, capaz de impor a determinação da substancialidade a partir de um nível mais elementar? Da preponderância do aspecto da individualidade nas almas racionais se deve necessariamente deduzir duas classes distintas de substâncias? Ou, pelo contrário, o domínio ontológico uniforme sugerido pela forma substancial tende a desabilitar a ipseidade enquanto determinante substancial para somente compreendê-la como um predicado especial?

Ora, tais questões remetem justamente às diferentes configurações do conceito de substância em Leibniz, cuja variedade remonta ao próprio percurso do desenvolvimento de sua filosofia, objeto da presente dissertação. Sabemos que o resultado final desta empreitada é a concepção da mônada como o elemento último do qual tudo o mais se compõe, caracterizando a opção do autor pela afirmação de uma única natureza substancial designada pelo conceito de substância simples. Segundo Mercer (1995, p.75), entretanto, em sua “primeira metafísica”, cerca de vinte anos antes da escrita do *Discurso*, Leibniz de fato considerava que “há duas classes de almas e conseqüentemente duas classes de substâncias”. Mais próximo da concepção aristotélica, o autor tendia então a compreender a alma como o princípio ativo de movimento que pertencia às substâncias humanas individualmente e aos demais seres somente numa espécie de comunidade com a “alma universal”, atribuída a Deus como princípio universal de atividade.⁴⁹ A meio caminho destes dois extremos, o *Discurso de metafísica* claramente sustenta a bipartição entre espíritos e demais substâncias, mas ao mesmo tempo propõe a autonomia dos seres em geral, tomando a forma substancial como um princípio capaz de conferir certa individuação através da unidade conferida ao corpo, de modo que cada substância deve ter um princípio metafísico ou alma singular. Embora tal formulação possa sugerir a aceitação da vigência de uma só realidade substancial, a partir da qual espíritos e almas dos irracionais seriam qualquer tipo de variação, a ênfase conferida às características reflexivas da substância individual e o caráter hipotético com o qual a tese da alma dos irracionais será apresentada nesta obra não dão plena voz à semelhante proposta, que somente permanecerá nas entrelinhas de alguns artigos,⁵⁰ mantendo em aberto uma resposta

⁴⁹ Mercer cita as palavras do próprio Leibniz em manuscritos: “A substância do corpo humano é a união com a alma humana, e a substância dos corpos que carecem de razão é a união com a alma universal, ou Deus.” (LEIBNIZ, apud Mercer e Sleight, 1995, p.75)

⁵⁰ Para citar somente dois exemplos, o artigo 9º parece indicar tal generalidade ontológica ao afirmar que “toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus”. Também o artigo 32º afirma que “Toda a substância tem perfeita espontaneidade” (LEIBNIZ, 1979, p. 125 e 147.) Assim, a suposição desta generalidade

definitiva à questão.

Esta descontinuidade que se estabelece entre a determinação da substância como individual e a pretensão de uma extensão da substancialidade às criaturas em geral sugerida pela forma substancial pontua uma tensão presente nas páginas do *Discurso*, demarcada entre o campo de referência estabelecido pela individualidade (ligado aos aspectos reflexivos dos espíritos) e um âmbito ontológico mais amplo, porém ainda obscuro, demandado para pensar os princípios gerais inerentes ao conceito de substância que Leibniz enuncia esporadicamente ao longo do texto. Semelhante oscilação pressagia um momento de indeterminação que se instaura gradualmente no pensamento de autor por conta da determinação do estatuto ontológico dos corpos e das reflexões sobre a forma substancial. Seu sintoma está representado no caráter problemático da escrita do *Discurso*, cuja síntese doutrinal reúne contribuições “*genética e sistematicamente distintas*”, conforme afirma Fichant:

Do rascunho atormentado ao estado da cópia na qual Leibniz encerra seu trabalho de reescritura, o *Discurso de metafísica* exprime um pensamento que opera sobre redes conceituais que não se conectam em uma sistematicidade fechada. (...) Descontinuidades e aberturas tornam a unidade do texto problemática, introduzindo nele fissuras que, a seu turno, demandam uma busca por soluções inéditas (2004, 78).

À primeira vista, a idéia de uma transição da realidade do indivíduo tomado enquanto personalidade humana para um âmbito ontológico mais fundamental sugerido implicitamente pelas formas substanciais parece indicar já no *Discurso* a saída para o conceito de mônada, que doravante somente teria sido lapidado em sua terminologia até os textos de 1714. Porém, ainda que tal seja de fato a direção na qual avançam as idéias do autor, é imprescindível ressaltar que a despeito da concepção de um princípio metafísico válido para os seres em geral, ao menos em 1686 o pressuposto de uma universalidade ontológica semelhante ao princípio monádico ainda não está sendo pensado através do conceito de forma substancial. Isto porque a substancialidade das demais formas de vida, tais como os animais, será verificada na própria plataforma corpórea e se mantém numa diferença ontológica fundamental em relação à substancialidade capaz de determinar um indivíduo. Em resumo, até o momento da escrita do *Discurso de metafísica* a recusa de Leibniz a uma substancialidade fundada pela matéria extensa ainda não o eximiu do fardo de sustentar uma bipartição substancial baseada numa noção de subjetividade pensante. Neste sentido, as

encontra-se presente no *Discurso*, mas permanecerá eclipsada pela ênfase conferida aos espíritos e suas características, que se impõem nas distinções entre os seres realizadas pelo artigo 34º.

referidas fissuras que se manifestam na unidade argumentativa do *Discurso* consistirão justamente nas limitações impostas pelo predomínio da perspectiva individual na concepção do conceito de substância. Elas tendem a se intensificar com a troca de correspondências entre Leibniz e Arnauld e a introdução gradual da unidade e simplicidade como temas fundamentais para a determinação deste conceito. Trata-se então de atentar para os detalhes desta transição.

CAPÍTULO III

UM OLHAR SOBRE AS *CORRESPONDÊNCIAS COM ARNAULD*

— 6 —

1ª Fase — Substância individual, contingência e ipseidade

Desejoso em obter a opinião do teólogo jansenista Antonie Arnauld sobre suas idéias, Leibniz recorre ao intermédio do Príncipe Ernesto Langrave requerendo seu favor em fazer chegar àquele um sumário dos 37 artigos do *Discurso de metafísica*. O breve resumo do conteúdo do *Discurso*, disposto numa única folha, de fato atingiu seu objetivo de atrair a atenção do afamado intelectual francês. Porém, a reação de Arnauld às idéias leibnizianas não se mostraram nada favoráveis, ao que este escreve ao príncipe: “*Encontro nestes pensamentos tantas coisas que me assustam, e que quase todos os homens (...) achariam tão chocantes, que não vejo a utilidade de um escrito que, aparentemente, todos rechaçarão*” (LEIBNIZ, 2004, p.13). Diante de tão inusitada opinião, Leibniz se propõe a esclarecer suas teorias encontrando nas contínuas e perspicazes objeções de Arnauld uma oportunidade de pô-las à prova. A volumosa correspondência que assim tem início se estende até meados de 1688, constituindo uma das principais elaborações do pensamento leibniziano, da qual o autor manifestou por diversas vezes o desejo de publicar.⁵¹ Seu texto integral pode ser dividido em duas fases, marcadas respectivamente pela discussão sobre a determinação da substância individual pela completude de sua noção e sobre a restauração das formas substanciais, ligada ao tema da corporeidade e unidade. Ambas fornecem elementos importantes para a compreensão da especificidade das transições que doravante virão gradualmente se impor à teoria leibniziana da substância, tal como se pretende mostrar nos tópicos a seguir.

⁵¹Cf. Fichant (2004, p.9).

6.1 Contingência e individualidade

O estranhamento de Arnauld diante da doutrina leibniziana das noções completas conduz o debate inicial das *Correspondências* aos meandros da polêmica envolvendo a liberdade das ações humanas frente à predeterminação dos acontecimentos por Deus e a liberdade das próprias ações divinas, dado o pressuposto de que o conceito completo de uma substância individual envolve de algum modo todas as outras substâncias e seus respectivos eventos. Bem versado nas idéias cartesianas e profundo conhecedor dos temas teológicos, Arnauld não pôde admitir a proposição segundo a qual “a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas o que lhe sucederá sempre”, que a seu ver condenava a liberdade dos decretos divinos forçando-os todos a amoldar-se aos eventos já encerrados na noção da primeira substância criada (Adão). Apresentando uma intuição distinta da potência divina Leibniz faz intervir sua teoria da harmonia reguladora das substâncias relacionada ao pormenor da criação: “*O universo é como um todo que Deus penetra de um só olhar. Com efeito, esta vontade [de estabelecer uma harmonia universal] compreende virtualmente os demais atos de vontade referentes ao que entra no universo*” (2004, p.19). Neste sentido, o caráter da perfeição da obra de Deus se mostra justamente na acomodação simultânea e *a priori* de todas as noções individuais e seus eventos: “*Deus, ao resolver criar determinado Adão, tem em conta todas as resoluções que toma sobre toda a série do universo.*” (LEIBNIZ, 2004, p.40) A onisciência do Criador, por conseguinte, permite ver na noção de uma substância individual o enlace com toda a criação.

Em sua primeira réplica aos esclarecimentos de Leibniz,⁵² Arnauld concede que tomara inicialmente a idéia de noção completa não como algo da ordem do entendimento divino, senão “*como é em si mesma*”. Tal distinção será ilustrada pelo exemplo com o qual o teólogo justifica sua posição:

Pois me parece que não é costume considerar a noção específica de uma esfera enquanto representada no entendimento divino, senão com relação ao que é em si mesma. E acreditava que assim era também com respeito à noção individual de cada pessoa ou coisa (p.30).⁵³

⁵² Carta datada de maio de 1686.

⁵³ Uma vez que se trata da análise pormenorizada das *Correspondências com Arnauld*, fica valendo esta única referência para as citações com recuo, cujo número da página seguirá entre parênteses (salvo citação de comentadores, indicadas normalmente) : (LEIBNIZ, 2004).

Arnauld admite que, se considerada a partir do ponto de vista do entendimento divino, é plausível a idéia de que haja algo como uma noção completa de Adão, cujo conhecimento revelaria o enlace com a posteridade e portanto com as noções completas de outras substâncias. Todavia, suas objeções quanto ao risco de um fatalismo serão mantidas, transferindo-se a outros pontos da argumentação leibniziana, ao que o debate prossegue assumindo novas direções. Mas precisamente esta concessão sobre a noção completa, bem como a ilustração evocada por Arnauld permitirão a Leibniz ressaltar o caráter específico da individualidade substancial a partir da realidade das verdades contingentes, demarcando a distinção entre necessidade e possibilidade e sua relação com o conceito de substância individual. Valendo-se do próprio exemplo da esfera sugerido por seu opositor, o autor escreve em suas notas:

[Arnauld] admite de boa fé ter tomado minha opinião no sentido de que todos os acontecimentos de um indivíduo deduzir-se-iam (...) de sua noção individual da mesma maneira e com a mesma necessidade que se deduzem as propriedades da esfera de sua noção ou definição específica. (...) Apenas direi por que acredito que se deve filosofar de um modo muito diferente sobre a noção de uma substância individual e sobre a noção específica da esfera (p.41).

Uma definição geométrica encerra somente verdades necessárias, cujo contrário implica contradição e cujas razões se encerram nela mesma tornando-a demonstrável. Seus atributos se seguem necessariamente de sua própria noção, tal que, se algo é uma esfera, este deve ter todos os pontos de sua circunferência equidistantes de seu centro, por exemplo. Segundo Leibniz, semelhante noção é abstrata e não alcança a especificidade requerida para a designação de um indivíduo. Ela é incompleta, uma vez que “*nela se considera somente a essência da esfera em geral ou em teoria, sem ter em conta as circunstâncias particulares*” (LEIBNIZ, 2004, p.41). Ora, o que permanece fora da noção genérica de esfera são justamente as qualidades desta ou daquela esfera existente (seu tamanho, cor, material de composição, data de fabricação, etc.), cuja variação não influi em sua definição e cujo contrário é possível. Assim, precisamente tais “circunstâncias particulares” se referem às verdades contingentes e constituem o elemento essencial para a apreensão do indivíduo singular. A noção de uma substância individual, portanto, remete ao atual e deve conter também as verdades de fato, cujo contrário é possível e cujas razões somente podem ser encontradas na própria série do universo criado. Mais do que isso, somente as verdades contingentes podem de fato preencher um conceito de modo a estabelecê-lo como completo,

fornecendo a definição real de um indivíduo.

Uma vez que a possibilidade se encontra na base das verdades contingentes demarcando a peculiaridade de seu modo de ser em oposição às verdades necessárias, a consecução dos estados de uma substância individual a partir de sua noção possui uma inteligibilidade própria cuja razão não se revela à maneira das evidências analíticas. Em outras palavras, diferente das propriedades da esfera, deduzidas necessariamente de seu conceito, as circunstâncias particulares de um indivíduo (os atributos deduzidos de sua noção completa) fundam-se, a cada passo, num infinito de estados possíveis. Embora similarmente dedutíveis da noção completa, tais circunstâncias se conectam integralmente a todos os eventos do universo, de maneira que a amplitude dos termos desta conexão não pertence ao plano fechado da necessidade lógica própria de uma definição analítica, senão que comportam em si a virtualidade do possível, isto é, a multiplicidade inerente ao domínio do atual, somente determinável no horizonte do entendimento divino e de seus desígnios. Assim, se na noção completa de Adão se encontra envolvido todo o enlace com a posteridade, tal ligação é intrínseca mas não necessária, afirmará Leibniz, de modo que toda a sucessão dos acontecimentos permanece salvaguardada do determinismo apontado anteriormente por Arnauld:

Com efeito, as possibilidades dos indivíduos ou das verdades contingentes encerram em sua noção a possibilidades de suas causas, a saber, decretos livres de Deus, no qual diferem as possibilidades das espécies ou verdades eternas, que dependem somente do entendimento de Deus, sem supor sua vontade. (...) Assim, os acontecimentos humanos não poderiam deixar de acontecer como têm acontecido efetivamente, suposta a escolha de Adão; mas não tanto por causa da noção individual de Adão, ainda que esta os encerre, como por causa dos desígnios de Deus, que entram também nesta noção individual de Adão, e que determinam a de todo o universo (p.59).

O conceito de substância individual mostrou-se fundamentalmente distinto da noção abstrata de espécie por ser capaz de abarcar em si o caráter específico do indivíduo por ele designado, expresso através da variedade das verdades contingentes. A identidade do sujeito será plenamente determinada pela totalidade de seus predicados, dentre os quais se incluem sobretudo os que se referem à particularidade de sua existência. Pertence à individualidade do indivíduo uma conexão com o mundo, esta renovada à cada momento pelas relações que se estabelecem entre as substâncias segundo a ordem de suas respectivas noções. Para Cardoso, a contingência é o próprio modo de ser das substâncias individuais e do mundo ao qual

pertencem: “*É contingente todo ser que não tem em si a sua razão de ser, cuja inteligibilidade exige a natureza como quadro explicativo global*” (1992, p.43). Todavia, para retomar o tema da caracterização da perspectiva individual, a ordem total das noções de cada substância remete ao próprio princípio da harmonia, para o qual se impõe uma aplicação ampliada das reflexões sobre a individualidade. Com efeito, embora o conceito de substância individual permaneça no mais das vezes referido especificamente aos seres humanos, a enunciação de seu caráter expressivo como um “espelho do universo” será recorrentemente elaborada numa formulação genérica subentendida à totalidade das substâncias criadas.⁵⁴ Assim, sob o escopo amplo da plenitude manifesta pelas verdades de fato, não deveria a individualidade estender-se a todos os seres criados, bem como a tudo o que se encontra no mundo e participa, portanto, da contingência inerente à existência?

Sabemos que no *Discurso de metafísica* tal relação entre individualidade e contingência foi enfocada sobretudo a partir da aplicação do conceito de substância individual aos seres humanos, enfatizando a compreensão das noções completas no contexto da história e de suas personagens. Conforme se afirmou anteriormente,⁵⁵ ainda que o passo formal da determinação do conceito de substância individual pela sua completude permitisse a Leibniz referir-se às substâncias em geral, introduzindo seu princípio da entreexpressão, a aplicação prática da doutrina das noções completas anexa implicitamente à idéia de indivíduo os caracteres reflexivos inerentes à natureza humana, conectando assim as verdades de fato à possibilidade de sua consciência, manifesta como ipseidade. Trata-se da perspectiva individual, entendida como a influência responsável por manter a estrutura conceitual da teoria leibniziana da substância prioritariamente vinculada à figura humana tomada enquanto modelo substancial. Contudo, encontra-se nas *Correspondências com Arnauld* uma passagem significativa onde a idéia de completude será hipoteticamente estendida a um objeto, sugerindo uma compreensão do conceito de substância individual e de sua noção completa não vinculada diretamente aos seres humanos. Ainda no contexto do exemplo da esfera Leibniz reflete sob as condições particulares capazes de converter a noção de espécie numa noção individual:

Ademais, a noção de esfera em geral é incompleta ou abstrata (...) [e] de

⁵⁴ Na carta datada de 14 de julho de 1686 Leibniz afirma: “*Pois como todas as substâncias criadas são uma produção contínua do mesmo ser soberano segundo os mesmo desígnios, e expressam os mesmo universos ou os mesmo fenômenos, elas concordam perfeitamente.*” (2004, p. 68, grifo nosso).

⁵⁵ Cf. 2.2, p.30.

maneira alguma encerra o que se requer para a existência de determinada esfera. Mas a noção da esfera que Arquimedes fez colocar em sua tumba é perfeita e deve encerrar tudo o que pertence ao objeto desta forma. (...) Além da forma da esfera, entram [na noção] a matéria de que é feita, o lugar, o tempo e as demais circunstâncias que, por um encadeamento contínuo, abarcariam finalmente toda a série do universo se fosse possível seguir tudo o que encerram estas noções. Com efeito, a noção dessa porção de matéria com que está feita esta esfera encerra todas as mudanças que sofreu e sofrerá. E, segundo minha opinião, cada substância individual contém sempre marcas de tudo o que aconteceu e sinais de tudo o que acontecerá sempre (p.42).

Destoando da concepção usual de indivíduo até então associada somente a personalidades históricas, Leibniz postula aqui a extensão da noção completa a um objeto material. Se o conceito de esfera não é suficiente para constituir um indivíduo pela sua limitação às verdades necessárias, o conceito daquela esfera específica construída em homenagem a Arquimedes e fixada em seu sepulcro inclui o aspecto da contingência e se conecta à série dos eventos universais. Nesta pretensa noção estariam pressupostos, por exemplo, a matéria de que foi feita e sua origem (seu local de extração); seus construtores, o motivo de sua construção, sua duração e deterioração, etc; cada um destes detalhes ligando-se a quantos outros eventos *ad infinitum*. Tal exemplo sugere uma radicalização da idéia de noção completa onde Leibniz leva ao limite o tema da plenitude da criação sob a ótica do entendimento divino. Nesta direção, até mesmo um objeto poderá ser tomado singularmente à maneira de uma substância individual, pois, se a constituição da noção individual se destaca pela inclusão das verdades contingentes e de sua conexão remota com todo o universo, então todo existente, isto é, toda essência atualizada num espaço e tempo, pode ser tomado singularmente em virtude da mesma conexão. Por certo que a completa ciência desta inefável conexão entre todas as coisas somente será pensada nos termos da ilimitada potência do entendimento divino, razão pela qual Arnauld mantém suas objeções.⁵⁶ No entanto, segundo Leibniz basta a verossimilhança da existência das noções completas (e não a sua acessibilidade) para fundamentar simultaneamente a individuação das substâncias e a sua teoria da entreexpressão.⁵⁷

⁵⁶ Arnauld afirma: “O entendimento divino é a regra da verdade das coisas quoad se; mas não me parece que enquanto estejamos nesta vida possa ser a regra quoad nos”. “Não devemos buscar em Deus, que habita um lugar inacessível à nossa visão, as verdadeiras noções específicas ou individuais das coisas que conhecemos, senão nas idéias destas coisas que encontramos em nós” (LEIBNIZ, 2004, p. 34 e 36).

⁵⁷ Tanto a identidade das substâncias individuais como o princípio entreexpressivo segundo o qual cada substância contém em sua noção todas as demais permanecem radicados na premissa lógica da continência dos predicados no sujeito (*in-esse*), e não propriamente na acessibilidade do conteúdo das noções completas, o que, segundo Leibniz, eliminaria a dificuldade imposta pelo recurso à perspectiva do entendimento divino: “Ainda que não se dissesse que Deus, considerando o Adão a quem toma a resolução de criar, vê nele todos os seus acontecimentos, é suficiente demonstrar sempre que tem que haver uma noção completa deste Adão que os

Ainda que validada em hipótese pela potência ilimitada da sabedoria de Deus, a vertiginosa extensão da aplicação das noções completas e, portanto, do próprio conceito de substância individual a todo elemento da criação se mostra problemática no sentido de uma indeterminação dos critérios de individuação das substâncias “*tomadas em si mesmas*”, para usar os termos de Arnauld. Em outras palavras, embora aos olhos de Deus todo e qualquer ente criado, mesmo uma pedra ou uma gota d'água, possa revelar o universo inteiro a partir de sua conexão natural, faz-se necessário determinar *para nós mesmos* alguma referência localizada nos próprios entes que nos permita considerar o que é e o que não é uma substância, e de que modo esta se distingue das demais. Ora, tal como no *Discurso de metafísica*, o campo de referência imediato para a determinação de um indivíduo, bem como para acessar o plano das verdades de fato, permanece ligado à noção de *eu* e ao contexto das ações e eventos propriamente humanos. Ou seja, sem depender da visão de Deus, é em virtude da perspectiva individual que a idéia da noção da esfera da Arquimedes ainda pode ser sustentada. Ela é verossímil na medida em que se encontra inserida em nossa própria história, diretamente associada à eventos conhecidos envolvendo os espíritos ou almas racionais. Eis a referência que permite situá-la em sua singularidade, aproximando-a de uma concepção individual. Todavia, ainda assim a consideração da singularidade e de uma noção completa para cada elemento da criação sugerida pelo referido exemplo levantaria certas dificuldades sobre a própria definição de substância individual, até então estreitamente ligada à ipseidade: afastada a identidade firmada a partir da consciência de um eu e do senso de unidade e duração que ela instaura, outro fator deveria determinar a singularização das substâncias em si mesmas, sem depender do recurso ao plano absoluto da perspectiva divina. Com efeito, Leibniz não reproduzirá tal argumento na versão final de sua resposta à Arnauld, limitando-se a explicar a diferença entre a noção genérica de esfera e a noção completa de uma substância individual. Em todo caso, esta reflexão permanece como um indicativo das tendências de generalização ontológica gradualmente impostas pela própria natureza do conceito de substância e, ao mesmo tempo, como uma mostra da resistência imposta a tais tendências pela perspectiva individual.

contenha” (2004, p. 49).

6.2 Ipseidade e individualidade

Conforme se afirmou anteriormente,⁵⁸ além da completude de sua noção outro elemento foi integrado ao conceito de substância individual no *Discurso de metafísica*, a saber, a consciência de si ou ipseidade, reconhecida como a base da capacidade racional inerente aos espíritos. O caráter de individualidade atribuído a esta classe de substâncias reside, portanto, não somente na singularidade delineada pela totalidade de seus predicados (cujo conhecimento convém somente ao entendimento divino), mas também na personalidade ou identidade constituída a partir da vigência de um *eu*, esta condicionada pela potência reflexiva que distingue os seres humanos das demais criaturas. Tal vinculação entre substancialidade e personalidade assumida por Leibniz até 1686 mantém a formulação da substância individual num domínio próximo ao tema da subjetividade pensante aberto pelas *Meditações*, permitindo entrever a influência determinante do *ego cogito* cartesiano no cenário filosófico do final do séc. XVII. De fato, em sua primeira crítica à formulação leibniziana da noção de substância individual Arnauld traz as especulações sobre a noção completa para a primeira pessoa, introduzindo espontaneamente no debate a idéia de ego:

Este quadrado de mármore é o mesmo, caso esteja em repouso ou se mova; logo, nem o repouso nem o movimento está encerrado em sua noção individual. Por isto, senhor, me parece que não devo considerar como encerrado na minha noção individual senão o que é tal que já não seria eu se ele não estivesse em mim; e tudo o que, pelo contrário, é tal que poderia estar em mim ou não estar em mim sem que deixasse de ser eu não pode ser considerado como encerrado em minha noção individual (p.34).

Rejeitando os predicados contingentes como elementos fundamentais para a constituição da noção do sujeito, e, portanto, para a própria individualidade, Arnauld sugere uma fundamentação da noção individual segundo a estrutura teórica dos conceitos em geral, isto é, unicamente a partir de componentes necessários. Assim, afirma o teólogo, a minha noção somente deverá conter aquilo que diretamente representa este *eu*; sem o qual já não tratar-se-ia da mesma pessoa, de modos que os atributos contingentes constituem não mais que qualidades acidentais irrelevantes para o tema da individualidade. Semelhante raciocínio, entretanto, além de deslocar a questão da noção completa exclusivamente para o domínio das representações, pressupõe a existência de um princípio apodítico capaz de fundamentar esta

⁵⁸ Texto 2.2, p. 31.

consciência de si expressa pelo *eu*. Em outras palavras, tomada a noção completa como um conceito entre outros, a questão da individualidade e da própria substancialidade permanece circunscrita ao âmbito reflexivo-racional; e a subjetividade deve ser compreendida em sua acepção genérica, associada diretamente a um elemento capaz de determiná-la enquanto tal. Neste ponto Arnauld assume expressamente a postura cartesiana recorrendo ao pensamento como o âmbito adequado e suficiente para buscar quaisquer conceitos ou noções, sobretudo aqueles referentes à própria subjetividade:

Tudo o que disso desejo concluir é que não devemos buscar em Deus (...) as verdadeiras noções específicas ou individuais das coisas que conhecemos, mas sim nas idéias destas coisas que encontramos em nós. Ora, encontro em mim a noção de uma natureza individual, visto que encontro aí a noção de *eu*. Portanto, só tenho que consultá-la para saber o que está encerrado nesta noção individual, assim como não é necessário mais do que consultar a noção específica de uma esfera para saber o que está encerrado nela (p.36).

Para o teólogo, uma vez que pela experiência subjetiva da própria individualidade podemos encontrar em nós mesmos um idéia ou noção de *eu*, também o conceito de substância individual estaria dado ao pensamento em sua estrutura essencial, sem requerer a inclusão de caracteres contingentes. Porém, assim como algumas propriedades matemáticas são suficientes para determinar a noção de esfera, que elemento necessário deveria ser suficiente para assegurar a noção individual? Novamente a filosofia cartesiana oferece suporte ao argumento:

Estou seguro de que enquanto penso sou eu. Pois não posso pensar sem ser, nem ser sem ser eu. Mas posso pensar que farei uma viagem ou que não o farei, resultando claramente que nem um nem o outro impedirá que eu seja eu. Me encontro, pois, muito seguro de que nem um nem está encerrado na minha noção individual (p.37).

Estas primeiras objeções de Arnauld ilustram a presença marcante do *cogito* cartesiano como pano de fundo da discussão sobre o tema da substância individual. Se o pensamento permite garantir a existência do *eu*, argumenta o teólogo, ele deve bastar como condição suficiente para fundamentar a individualidade das substâncias em geral expressa a partir de um conceito ou noção. Com efeito, ainda que a noção individual proposta por Leibniz esteja direcionada ao sujeito atual e sua natureza contingente, situada para além de um domínio meramente conceitual, a correlação entre individualidade e ipseidade assumida como a

identidade metafísica dos espíritos parece conectar-se diretamente à temática da subjetividade pensante aberta por Descartes. A perspectiva individual, isto é, a perspectiva ontológica a partir da qual o conceito leibniziano de substância individual foi pensado até o *Discurso de metafísica*, de fato sustentou implicitamente a ligação entre o caráter reflexivo inerente aos espíritos e sua singularidade. Todavia, a partir das *Correspondências com Arnauld* esta ipseidade ou a vigência de um *eu* demarcada por Leibniz como o traço característico das substâncias individuais começa a se distanciar da associação direta entre substancialidade, individualidade e racionalidade promovida pelo *ego cogito*. Conforme replica o autor, uma vez que o conceito completo de uma substância individual demanda a sua plena determinação estendendo-se aos mínimos detalhes de sua singularidade, o pensamento não pode atuar como condição suficiente para a delimitação real da individualidade:

Enfim, convenho que para encontrar a noção de uma substância individual é bom consultar a que tenho de mim mesmo (...) [mas] não é o bastante que eu me sinta uma substância que pensa; haveria de conceber distintamente o que me distingue de todos os demais espíritos; mas só tenho disso uma experiência confusa. Isto faz com que, ainda que seja fácil julgar que o número de pés de diâmetro não está encerrado na noção geral de esfera, não seja tão fácil julgar se a viagem que pretendo fazer está encerrada em minha noção; de outro modo nos seria tão fácil ser profetas como geômetras (p.51, grifo nosso).

A despeito do papel determinante assumido pelo caráter reflexivo inerente aos espíritos com relação à sua individualidade, a inevitável aproximação com o tema cartesiano da subjetividade pensante conduz Leibniz a uma reflexão sobre o papel da ipseidade e sua relação com o conceito de substância. Ainda que a consciência do *eu* permaneça como a marca distintiva dos espíritos ou almas racionais assegurando a vigência de uma personalidade, a singularidade da substância foi garantida por uma via mais fundamental, a saber, o próprio caráter completo atribuído ao sujeito. Assim, o princípio de individuação das substâncias aponta para a substância toda, cuja noção deve encerrar o detalhe de sua singularidade num teor de complexidade próprio ao plano das verdades contingentes. A determinação real da substância individual pela noção completa proposta por Leibniz excede o domínio do pensamento no sentido em que a variedade contida na noção do indivíduo não pode ser apreendida distintamente; ela corresponde à natureza fluida e espontânea dos fatos e não ao domínio teórico e imutável das verdades necessárias. Dito de outro modo, o conceito completo de uma substância pertence a um gênero distinto das noções dadas ao entendimento,

ele não pode ser apreendido claramente em sua totalidade (à exceção do entendimento divino) e, portanto, não deve ser deduzido do âmbito das representações. A individualidade, por sua vez, encontra sua origem na substância como um todo, e não necessariamente a partir de um princípio imanente à potência reflexiva manifesta pelos espíritos. É somente a existência real de um sujeito na complexidade de detalhes inerente à efetividade que proporciona a sua determinação individual. A experiência desta existência manifesta no plano das representações racionais aparece como um dado *a posteriori* resumido confusamente na noção de *eu*.

A alusão de Arnauld ao tema da subjetividade pensante permitirá a Leibniz refletir sobre os fundamentos da individualidade e demarcar sua oposição ao pensamento cartesiano. Embora o caráter reflexivo constitua a personalidade dos espíritos, este *eu* que emerge como sintoma da singularidade das substâncias não pode ser subsumido ao pensamento. Antes, ele é resultado da reunião da totalidade dos predicados inerentes ao sujeito em questão, a qual a ação racional somente pode apreender de maneira confusa. Eis que a estrutura lógica do *in-esse* aparece como uma via mais direta e fundamental na determinação da individualidade das substâncias individuais. Neste ponto Leibniz se afasta de dois pressupostos assumidos por Descartes, a saber, o da clareza e distinção das representações, e o da imanência da questão da substancialidade. Diferente das verdades necessárias, a noção completa, isto é, a determinação real de uma substância individual, não é evidente ao entendimento. Fazemos dela uma idéia confusa, afetada pela multiplicidade e riqueza de sua singularidade. Portanto, ainda que no caso dos espíritos a ipseidade ou a consciência de um *eu* se manifeste como a evidência da existência do sujeito, a individualidade deste sujeito não é determinada pelo pensamento, mas, antes, pela própria totalidade de seus atributos. Em verdade, afirmará Leibniz, é o fato lógico da continência dos predicados no sujeito o que permite que se forme tal noção de *eu*, de modo que a substancialidade e individualidade do sujeito não deve restringir-se ao pensamento, senão que permanece diretamente dada no plano da atualidade.⁵⁹

Conforme se afirmou anteriormente,⁶⁰ se a perspectiva individual em Leibniz representa a preponderância da ipseidade ou emergência de um *eu* na base teórica do conceito de substância, nas *Correspondências com Arnauld* este quadro começa a se transformar. Neste sentido, os dois fatos narrados acima, a saber, a postulação da completude dos seres em geral (6.1) e um questionamento da ipseidade enquanto fator determinante da substancialidade,

⁵⁹“Em verdade, posto que Deus pode formar, e forma efetivamente, esta noção completa (...) ela é, pois, possível, e é a verdadeira noção completa do que chamo “eu”, em virtude da qual todos os predicados me pertencem como sujeito deles.” (LEIBNIZ, 2004, p. 62)

⁶⁰ Texto 5, p. 60.

marcam os primeiros passos desta transição. Por diferentes caminhos Leibniz virá a esboçar a individualidade e, portanto, a própria substancialidade a partir de um plano mais elementar e abrangente, dissociado do domínio reflexivo-racional ligado aos seres humanos. Uma destas vias é precisamente a generalidade e o poder de alcance instituído pela estrutura lógica do *in-esse*. Esta primeira parte se encerra com a aparente concessão de Arnauld ao persistente argumento do contínuo dos predicados na noção do sujeito, ao que Leibniz passa então a discutir o status substancial dos corpos por conta de novas objeções. Segundo Fichant:

Seja por convicção, seja por cansaço, Arnauld termina por abandonar a discussão diante do argumento peremptório do *praedicatum inest subjecto*, para recolocá-la sobre outros dois terrenos: a união da alma e do corpo, por um lado, e a legitimidade da reabilitação da noção de forma substancial, por outro lado.

É ao responder aos pedidos de esclarecimento de Arnauld sobre o segundo ponto que Leibniz deslocará a problemática da substância (2001, p.26).

2ª fase — Forma substancial e as fissuras do individual

A partir da carta datada de 28 de setembro de 1686 a troca de correspondência entre Leibniz e Arnauld assume um novo rumo fazendo adentrar ao domínio dos corpos o debate acerca da substancialidade e individualidade. Afirmando sua admiração pelo persistente argumento da continência dos predicados no sujeito (*in-esse*), mas sem demonstrar adesão plena, o teólogo abandona as objeções à formulação do conceito de substância individual para solicitar os esclarecimentos de Leibniz acerca dos temas da conformação entre corpo e alma e sobre o status substancial dos corpos, ambos enunciados resumidamente ao final da carta precedente. Segundo Fichant:

Uma vez concluída a discussão sobre ‘a noção da natureza individual’ a questão das formas substanciais dos corpos e do sentido no qual elas ainda podem ser admitidas vai abrir uma nova linha de desenvolvimento: esta linha conduz à constituição de um campo doutrinal original que exigirá, ao fim, a introdução da terminologia e da problemática da mônada (2004, p.82).

Conforme se afirmou anteriormente,⁶¹ já no *Discurso de metafísica* Leibniz encontrara na restauração das formas substanciais um caminho para pensar a substancialidade estendida às criaturas em geral e desvinculada da conexão com o aspecto reflexivo inerente aos espíritos. Tal tema, entretanto, permaneceu nas entrelinhas da argumentação sobre as substâncias individuais, deixando em aberto um posicionamento definitivo acerca da determinação ontológica dos corpos, bem como da natureza una ou dual do conceito de substância. Neste sentido, a supracitada abertura de uma nova linha de desenvolvimento das idéias de Leibniz representa precisamente o início da transição da perspectiva individual para um âmbito mais elementar e universal, capaz de proporcionar uma reflexão sobre a substancialidade que se estenda para além das questões envolvendo as representações racionais e a ipseidade. Uma vez que o projeto leibniziano de restauração das formas substanciais parte da afirmação de um princípio metafísico para os corpos, é justamente sobre a natureza da constituição corpórea que recairão as indagações de Arnauld, deslocando o debate das questões sobre predicação e identidade para o tema da verdadeira unidade e da natureza metafísica da força presente nos corpos vivos.

⁶¹ Texto 5.2, p. 58.

A aquisição de uma nova perspectiva para pensar o conceito de substância, cujo resultado final é a elaboração da teoria das mônadas, não deve ser compreendida como uma mudança repentina ou ruptura nas idéias leibnizianas. Ao contrário, ela surge do próprio aprofundamento da perspectiva individual, a partir da conexão entre o argumento do *in-esse* e outras teorias, tais como a da expressão, o princípio da razão suficiente e a tese da concomitância. Precisamente esta ligação, procedida rapidamente ao final da carta de julho de 1686, constitui o contexto que antecede e prepara a segunda fase das *Correspondências*, ao qual vale a pena retornar a fim de demarcar com precisão os termos da aquisição de uma nova perspectiva ontológica no pensamento de Leibniz.

Explorando a fundo as conseqüências do fato lógico da continência dos predicados na noção do sujeito Leibniz enuncia seu princípio da razão suficiente. Em poucas palavras, se na noção completa de uma substância individual estão contidos virtualmente todos os seus predicados e, em última instância, toda a conexão entre as coisas no universo, inversamente, cada evento ou atributo de um indivíduo deve poder ser deduzido de sua noção a partir de uma razão suficiente para tal e, em última instância, todo evento encontra um fundamento necessário em fatos precedentes presentes nas noções de cada uma das substâncias envolvidas; de modo que deve haver uma razão suficiente para todos os fenômenos do universo. Segundo o autor:

Não exijo aqui outro enlace que o que se encontra *a parte rei* entre os termos de uma proposição verdadeira, e só neste sentido digo que a noção da substância individual encerra todos os seus acontecimentos e todas as suas denominações, inclusive as que se chamam vulgarmente extrínsecas (...) ‘posto que é necessário que haja sempre algum fundamento da conexão dos termos de uma proposição, o qual deve encontrar-se em suas noções’. Este é meu grande princípio, com o qual creio que devem estar de acordo todos os filósofos, e cujo um dos corolários é o axioma vulgar de que nada acontece sem razão (p.67).

Outra conseqüência obtida a partir da formulação do *in-esse* será apresentada imediatamente a seguir, universalizando o pressuposto de que a noção de uma substância individual encerra uma conexão com todo o universo. Trata-se do princípio da expressão: “*Toda substância individual expressa o universo inteiro a sua maneira e sob certa relação (...) Assim, cada substância individual ou ser completo é como um mundo a parte, independente de tudo, com exceção de Deus*” (LEIBNIZ, 2004, p.67). Num primeiro momento, o aspecto de generalização da tese assumida por Leibniz parece destinar-se às criaturas como um todo, mas a seqüência vem confirmar a presença marcante da perspectiva

individual:

Nada tão importante como isto para demonstrar, não só a indestrutibilidade de nossa alma, como também que ela conserva sempre em sua natureza as marcas de todos os seus estados precedentes, com uma recordação virtual que pode sempre ser excitada, posto que tem consciência ou conhece em si mesma o que cada um chama [de] eu (p. 68).

A remissão direta à identidade metafísica dos espíritos constituída a partir da experiência de um *eu* não deixa dúvidas quanto ao direcionamento do conceito de substância individual e das demais teorias leibnizianas ao contexto propriamente humano em seus caracteres peculiares. Tanto pela relevância das polêmicas religiosas,⁶² quanto pela marcante influência do *ego cogito* no debate filosófico, o fato é que o aspecto reflexivo entendido como ipseidade permanece indissociavelmente integrado à noção de substância. Eis o traço característico da perspectiva individual, que neste ponto se mostra através da conexão direta da teoria da expressão à vigência de um *eu*. Mas se até então o quadro composto pela natureza expressiva da substância, enfatizada em termos das representações racionais, parece atender propriamente ao tema do espírito humano, Leibniz pretenderá estender a teoria da expressão ao domínio dos corpos, rejeitando a concepção cartesiana da substância corpórea como *res extensa*. O primeiro passo desta empreitada consiste em compreender a comunicação das substâncias através da plena regulação de suas noções (harmonia):

Mas esta independência [da substância como um mundo à parte em relação às demais] não impede a comunicação entre as substâncias, pois como todas as substâncias criadas são como uma produção contínua do mesmo ser soberano segundo os mesmos desígnios, e expressam o mesmo universo e os mesmos fenômenos, elas concordam perfeitamente (...) É assim como se deve entender, em minha opinião, a comunicação entre as substâncias criadas, e não mediante uma influência ou dependência real física (p.68).

Uma vez que cada substância, seguindo a ordem de sua própria noção, permanece em contato direto ou indireto com todas as outras, a harmonia da criação divina garante *a priori* a regulação destas noções. Note-se que agora Leibniz passa a referir-se às substâncias de um

⁶² Conforme se afirmou anteriormente (texto 4, p.50), indissociável das próprias motivações filosóficas, o interesse de Leibniz nas polêmicas teológicas e nas questões da fé certamente assumem um papel determinante em seu sistema. No presente contexto, a afirmação da consciência de um *eu*, além da marca da individualidade da substância, aparece como condição necessária da religiosidade e da conduta moral, tal como o prova a seqüência da citação anterior: “[a ipseidade como uma 'recordação virtual'] *a faz [a alma] suscetível de ter qualidades morais e de merecer o castigo e a recompensa, ainda depois desta vida. Com efeito, a imortalidade sem esta recordação não serviria aqui de nada*” (LEIBNIZ, 2004,p. 68).

modo geral, e não exclusivamente aos espíritos ou substâncias individuais. O passo seguinte será precisamente a aplicação desta tese do acordo recíproco entre as substâncias à união entre corpo e alma, resultando na hipótese da concomitância:

Deus criou desde o princípio a alma de tal sorte, que normalmente não tem necessidade de verificar estas mudanças; e o que sucede à alma nasce de seu próprio fundo, sem que deva conformar-se depois ao corpo, nem tampouco o corpo à alma. Seguindo cada um suas leis e agindo aquela livremente e este sem escolha, coincidem nos mesmo fenômenos (p.69).

Em pouco mais de quatro parágrafos Leibniz habilmente conecta o filósofo a substância individual/noção completa a outras de suas teorias, ingressando na disputa da filosofia moderna sobre a união entre corpo e alma, e atraindo a atenção de Arnauld. Sem adentrar em todos os detalhes desta discussão, importa somente destacar alguns aspectos que tornam tal passagem relevante para a questão da perspectiva individual e suas fissuras: 1- Tal como no *Discurso de metafísica*, a referência do conceito de substância permanece oscilante entre uma aplicação exclusiva aos espíritos ou almas racionais e a extensão irrestrita às criaturas em geral.⁶³ Se o princípio lógico da completude dá abertura a uma possível universalização (exemplo da esfera de Arquimedes), a vinculação da individualidade à ipseidade, assegurada pela noção completa, não só direciona o conceito de substância ao contexto humano como o restringe aos demais seres pela ausência de tal consciência de si. 2- O tema da expressão, por outro lado, começa a delinear um quadro mais amplo para pensar a substancialidade. Uma vez que a substância pode ser concebida como um mundo a parte, representando uma perspectiva do universo, tal concepção poderá ser estendida a todos os seres, desde que se possa falar em representações não-rationais. Trata-se das percepções, que aparecerão somente no final das *Correspondências* e serão amplamente enfatizadas na *Monadologia*. 3- Ao conectar a natureza expressiva da substância à harmonia da criação divina e apresentar a hipótese da concomitância como uma alternativa à questão da união corpo-alma Leibniz permanece implicitamente associado à concepção dos corpos enquanto substâncias. No entanto, sem aderir à tese cartesiana da substância corpórea como *res extensa* o autor introduz a restauração das formas substanciais.

Considerada como o marco inicial dos desenvolvimentos que conduzem Leibniz à tese monadológica, a segunda fase das *Correspondências com Arnauld* será caracterizada

⁶³ Cf. 5.2, p. 60.

externamente pelo debate sobre as formas substanciais e pela revisão da questão da substancialidade dos corpos. Num sentido mais profundo, longe de resumir-se a uma simples reformulação conceitual este intercurso reflete a instauração gradual de uma nova referência ontológica para a filosofia leibniziana. Isto se dá mediante as fissuras que se introduzem na perspectiva individual, sobretudo a partir da renovada configuração da substancialidade resultante da demanda por verdadeira unidade. Particularmente a rejeição da substancialidade corpórea através da extensão e a assunção de uma unidade substancial estritamente metafísica virá, ao fim, relativizar a usual associação entre substância e ipseidade até então predominante no pensamento do autor. Semelhante passo, entretanto, demandará importantes resoluções não somente quanto à natureza corpórea propriamente humana, mas também em relação às demais criaturas e seu estatuto substancial. Diante das dificuldades levantadas por seu interlocutor e de certas premissas assumidas como resposta, Leibniz será então levado a vislumbrar um domínio definitivamente mais amplo para o conceito de substância, tal como se pretende mostrar a seguir.

7.1 Substância corpórea e a alma dos irracionais

No *Discurso de metafísica* a restauração das formas substanciais foi procedida através da crítica à noção cartesiana de substância corpórea, justificada pela imprescindibilidade de um fundamento metafísico para os corpos. Dado que somente as propriedades extensionais, tais como tamanho, figura e movimento são insuficientes para constituir qualquer substância, deve haver nos corpos *unum per se* algum princípio responsável por sua unidade e atividade, enfim, por sua própria substancialidade. Eis que Leibniz rejeita a noção de substância corpórea enquanto *res extensa* e introduz a forma substancial como o princípio metafísico de ação que confere aos corpos a sua substancialidade. Tal substancialidade, portanto, deixa de identificar-se exclusivamente ao plano físico para encontrar seu fundamento também no plano metafísico; e é neste sentido que a forma substancial tem alguma relação com as almas, ou, conforme afirma Fichant, “talvez mesmo seja uma alma, sob a condição que se admita almas que não são inteligentes” (2001, p.22). Todavia, os detalhes desta nova concepção da substância corpórea cuja natureza deve englobar o aspecto metafísico permaneceram pouco desenvolvidos e serão cobrados por Arnauld nas *Correspondências*. Afinal, se a alma e o

corpo são duas substâncias distintas, mas se este último também deve possuir uma natureza metafísica para além de sua própria extensão, qual a real diferença entre estas substâncias? Poderão, de fato, ser pensadas como separadas? É a forma substancial extensa ou inextensa; divisível ou indivisível? Sob que condições tal princípio pode conferir unidade à matéria extensa? Estas e outras questões⁶⁴ exigirão de Leibniz um posicionamento mais definido em relação ao conceito de substância corpórea e à própria retomada das formas substanciais.

Em um projeto de resposta às referidas questões levantadas por Arnauld Leibniz admite ainda ter dificuldades com a forma substancial, esboçando ao mesmo tempo uma posição peculiar acerca da substancialidade dos corpos:

A outra dificuldade tocante às formas substanciais e às almas dos corpos é incomparavelmente maior e confesso não encontrar-me satisfeito com minha solução. Em primeiro lugar, seria preciso assegurar-se de que os corpos são substâncias, e não só fenômenos verdadeiros, como o arco-íris. Mas firmado isto, creio que se pode inferir que a substância corpórea não consiste na extensão ou na divisibilidade.

.....
Não sei se o corpo, quando a alma ou forma substancial é posta a parte, pode ser chamado [de] substância. Poderá ser uma máquina, um agregado de várias substâncias, de sorte que se me perguntam o que devo dizer da *forma cadaveris*, ou de um quadrado de mármore responderei que talvez estejam unidos *per aggregationem*, como um monte de pedras, e que não são substâncias (p.92-94).

Mais do que somente a rejeição da *res extensa* cartesiana procedida pelo *Discurso*, Leibniz questiona aqui a própria validade do conceito de substância corpórea tomado enquanto antípoda da noção de alma racional ou espírito. Uma vez que as propriedades materiais dos corpos não asseguram a sua substancialidade, dado o seu aspecto relativo e incompleto,⁶⁵ é a forma substancial, a rigor, a causa da unidade aparente por eles manifesta. Em outras palavras, considerada a divisibilidade infinita do contínuo, a mera unidade material dos corpos, isto é, a composição de suas partes, não representa a verdadeira unidade substancial, “*de sorte que os corpos seriam sem dúvida uma coisa imaginária e só aparente se existisse unicamente a matéria e suas modificações*” (LEIBNIZ, 2004. p.86). Tal princípio metafísico, ao contrário, será necessariamente indivisível e indestrutível, conservando-se independentemente das dissoluções sofridas pela matéria. Por certo que ao inscrever a

⁶⁴ Questões retiradas da carta de Arnauld a Leibniz datada de 28 de setembro de 1686.

⁶⁵ Além da relatividade das propriedades da matéria extensa, argumento explorado no *Discurso de metafísica*, Leibniz enfatiza neste trecho outro argumento contra a noção de uma substância corpórea puramente material, este vinculado à completude do conceito de substância: “*A extensão é um atributo que não poderia constituir um ser completo e da qual não se poderia deduzir nenhuma ação nem mudança: expressa somente um estado presente, mas de maneira alguma o futuro e o passado, como deve fazê-lo a noção de uma substância*” (2004, p.93).

hipótese da concomitância como uma alternativa às soluções fornecidas por Descartes e seus seguidores para o problema da união entre alma e corpo⁶⁶ Leibniz permanece inevitavelmente próximo à estrutura teórica dual estabelecida entre os conceitos cartesianos de *res cogitans* e *res extensa*, referindo-se recorrentemente à noção de substância corpórea.⁶⁷ Entretanto, a teoria leibniziana da substância começa a se afastar definitivamente deste cenário na medida em que tanto a alma quanto o corpo serão pensados a partir de novos parâmetros. Ora, se a substancialidade do corpo, tomado separadamente, é questionável, a natureza metafísica da alma, por outro lado, talvez não deva permanecer incondicionalmente associada ao aspecto reflexivo presente nos espíritos racionais; dada a possibilidade de uma alma dos irracionais. Precisamente estas mudanças e suas conseqüências introduzem as fissuras a partir das quais uma nova perspectiva ontológica virá se impor à perspectiva individual.

Conforme se afirmou anteriormente,⁶⁸ tanto o tema da substancialidade dos corpos como o do status ontológico dos seres não-humanos encontravam-se plenamente resolvidos na materialidade da noção cartesiana de *res extensa*. Firmada a substancialidade dos corpos somente através de sua forma, figura e movimento, todos os seres desprovidos da potência reflexiva ou pensamento (traço característico da substância metafísica) estariam ao nível ontológico dos simples corpos materiais, carecendo de uma alma ou princípio metafísico. Assim, ao rejeitar este modelo de uma substancialidade material para os corpos afirmando a necessidade de um princípio metafísico capaz de manter a sua unidade e atuar como a causa intrínseca e espontânea de seus movimentos, Leibniz se vê inclinado a repensar também os termos da substancialidade dos seres não-humanos, tais como os animais e as demais entidades vivas. E se a forma substancial deve ser pensada como “alma dos irracionais”, será preciso especificar quais as relações entre estas e os espíritos; até então fixados como foco central da doutrina da substância individual e das polêmicas teológicas.

No mesmo rascunho supracitado uma posição sobre a alma dos irracionais será esboçada a partir da reflexão acerca do caráter indivisível das formas substanciais: alma ou

⁶⁶ Trata-se da tese cartesiana da ação física da alma sobre o corpo, por um lado (argumento da glândula pineal) e, por outro, da teoria das causas ocasionais, representada sobretudo pela figura de Malebranche. Ver texto 1.1, p.15.

⁶⁷ Leibniz questiona a substancialidade do corpo, mas prossegue referindo-se à substância corpórea. Nas palavras de Fichant (2004, p.84), “*trata-se mais de probabilidade do que de certeza metafísica*”. O caráter “*atormentado*” do rascunho revela um momento de indecisão em relação ao status substancial dos corpos. Por outro lado, a abertura ao diálogo com os cartesianos também justifica esta atitude. Segundo Martins (s.d., p.11), em carta à Rémond Leibniz admite acomodar suas publicações à linguagem escolástica ou cartesiana, conforme o destino e público a que se endereçavam os textos.

⁶⁸ Texto 4, p. 47.

forma substancial, a denominação é indiferente, anotará Leibniz (2004, p. 93), uma vez que se trata de indicar que a substancialidade nos corpos não se encontra na extensão e, portanto, é metafísica, indivisível e, necessariamente, indestrutível. Mas, se os corpos devem a sua unidade e substancialidade a um princípio metafísico cuja característica necessária é ser indivisível e indestrutível, tal esquema se aproxima abertamente da noção de alma ou espírito racional tomada como a própria identidade metafísica humana e, portanto, como a identidade espiritual requerida pela doutrina cristã. Neste ponto a necessidade de uma distinção torna-se premente:

Creio que se deve dizer que se os corpos, por exemplo, se os animais têm almas, que essas são indivisíveis. Esta é também a opinião de Santo Tomás. São, pois, indestrutíveis estas almas? Eu o admito (...) Mas a alma do homem é uma coisa mais divina, e não só indestrutível, senão que se conhece sempre a si mesma e permanece *conscia sui*.

.....
Sem embargo, me parece indubitável que, se há substâncias corpóreas, o homem não é a única, e provavelmente os animais tem alma, ainda que careçam de consciência (p.93).

A partir destas reflexões Leibniz parece assumir uma posição bem definida sobre o caráter ontológico dos seres não humanos. Tal como o homem, o status substancial dos animais seria metafísico, diferenciando-os da posição dos simples corpos físicos e conferindo-lhes uma alma. A distinção entre os espíritos racionais e as demais almas residirá então na consciência de si (ipseidade) manifesta pelos primeiros, responsável por sua constituição individual ou identidade metafísica. Contudo, a carta definitivamente enviada a Arnauld (8/12/1686) apresenta uma versão mais reservada desta opinião. Assim como no *Discurso de metafísica*, certa hesitação ou cuidado sobre a afirmação da alma dos irracionais prevalece nas palavras do autor.⁶⁹ Expondo seus argumentos de forma mais concisa Leibniz aceita o abrigo da teoria tomista das almas brutas, esmerando-se por demarcar a superioridade dos espíritos em relação às demais almas supostas⁷⁰:

E me inclino muito a crer que todas as gerações dos animais desprovidos de razão, que não merecem uma nova criação, não são senão transformações de outro animal já vivo, mas as vezes imperceptível (...) Assim, as almas brutas haveriam sido

⁶⁹ Texto 4, p. 48.

⁷⁰ Neste trecho a edição das *Correspondências* utilizada no presente trabalho apresenta um erro que julgamos importante retificar: à pagina 82, se lê “*En cuanto a la segunda dificultad, concedo que la forma substancial del corpo es divisible...*”, quando, segundo o original na edição de Gehrardt (1961, v.II, p.75), Leibniz declara: “*Concedo que a forma substancial do corpo é indivisível.*”

todas criadas desde o começo do mundo, segundo esta fecundidade das sementes que se menciona no Gênesis; mas a alma racional é criada só no momento da formação de seu corpo, sendo inteiramente diferente das outras almas que conhecemos, porque é capaz de reflexão e imita em miniatura a natureza divina (p. 83).

Provavelmente como uma antecipação de possíveis impasses religiosos, aqui a adesão de Leibniz ao esquema tomista das almas brutas assume a mesma ambivalência metafísica sustentada oficialmente pelo *Discurso*: embora os demais seres devam a sua substancialidade a um princípio metafísico análogo ao espírito, trata-se de naturezas distintas; separadas quanto ao seu modo de ser e quanto à sua própria posição na hierarquia da criação divina. Sobretudo um aspecto importante deve ser salvaguardado na substancialidade das almas racionais, o qual torna problemática a redução dos seres vivos em geral a uma mesma realidade ontológica, a saber, a vigência de uma personalidade, cuja permanência e a consciência das próprias ações se manifestam na constituição de um *eu*, e cuja atuação é crucial para o tema da salvação. Assim, embora Leibniz afirme o fundamento metafísico da substancialidade dos corpos vivos indicando a forma substancial como a alma dos irracionais, até este ponto a coexistência destas e dos espíritos será solucionada por uma bipartição ontológica. A ipseidade aparece não somente como elemento distintivo entre as substâncias, mas como característica fundamental de uma categoria substancial específica. É a consciência da própria permanência frente às mudanças, manifesta na constituição de uma personalidade, que atesta a substancialidade dos espíritos e os caracteriza como “*inteiramente diferentes das outras almas*” (LEIBNIZ, 2004, p. 83). Os demais seres, a seu turno, têm a substancialidade garantida apenas pela unidade metafísica de suas partes.

Sob o aspecto conceitual, a estrutura teórica afirmada pelo recurso leibniziano às formas substanciais mantém, até aqui, a formatação dual presente no cartesianismo. Embora o dualismo *res cogitans/res extensa* tenha sido suprimido pelo caráter eminentemente metafísico da substância corpórea, a distinção ontológica entre espíritos e almas dos irracionais sustenta uma oposição similar: ambos são substâncias, ambos têm fundamento metafísico, mas trata-se, de algum modo, de naturezas distintas. Neste sentido, certamente a insatisfação expressa por Leibniz em relação a este esquema vai além da incerteza quanto ao caráter substancial dos corpos.⁷¹ Ao menos três questões problemáticas podem ser apontadas como o meio a partir do qual se introduzem fissuras na perspectiva individual: em primeiro

⁷¹ Na carta definitivamente enviada a Arnauld Leibniz é mais discreto quanto à sua incerteza sobre as formas substanciais: “*Desejaria poder explicar-me de uma maneira tão clara e decisiva com respeito à outra questão sobre as formas substanciais*” (2004, p.82).

lugar, considerando a forma substancial como um tipo de alma e tomando a figura humana como a união de um espírito racional e um corpo, terá esta substância duas almas? Isto é, a alma racional e a forma substancial do corpo? Segundo Fichant (2004, p.82), quanto a este ponto Leibniz adere à fórmula aristotélica segundo a qual a alma não deixa de ser a forma de seu corpo. Mas se o espírito assume o papel da forma substancial no corpo humano, a questão da geração da vida e de sua origem representa uma dificuldade, uma vez que a alma humana tem de ser criada de forma singular. Tal questão não será apresentada a Arnauld, mas aparece nas reflexões de Leibniz no referido rascunho:

E quanto a sua origem [da alma racional], pode se dizer que Deus somente a produz quando este corpo animado que está na semente é determinado a tomar a forma humana. Se esta alma bruta, que animava este corpo antes da transformação, se aniquila quando a alma racional ocupa seu lugar, ou se Deus converte uma na outra, dando à primeira uma nova perfeição por meio de uma influência extraordinária, esta é uma particularidade sobre a qual não tenho muitas luzes (p.94).

Outro aspecto controverso neste ponto das *Correspondências* envolve a introdução do tema da unidade como determinante substancial, a partir do qual o contexto teórico das mônadas começa a tomar forma⁷² A unidade aparente proporcionada pela agregação das partes extensas não alcança ainda a verdadeira unidade demandada pelo conceito de substância. Quer se trate de dois diamantes engastados no mesmo anel, ou de um piso de mármore (estes são os exemplos utilizados por Leibniz), o grau de coesão de seus elementos não contribui para a sua constituição enquanto *uma* substância. Assim, um monte de pedras ou um rebanho de carneiros não são uma só substância senão pela “*ficção de nosso espírito*”. Para além da sua unidade modal, a unidade substancial está situada num patamar distinto, encontrada apenas nos seres animados e caracterizada por seu fundamento metafísico. Nas palavras de Leibniz:

A unidade substancial exige um ser perfeito,⁷³ indivisível e, naturalmente indestrutível (...) o qual não poderia encontrar-se nem na figura nem no movimento, (...) senão em uma alma ou forma substancial, à semelhança do que se chama eu.

.....
Agora bem, o referido eu, ou o que corresponde ao eu em cada substância individual, não pode ser feito nem desfeito pela aproximação ou separação das partes,

⁷² Segundo Fichant (2004, p.85), “*A carta efetivamente enviada em 8 de dezembro de 1686 (...) faz intervir explicitamente novos critérios e esboça uma nova terminologia*”. Estas transformações preparam e antecedem a perspectiva monádica, que gradualmente virá a se instaurar no pensamento de Leibniz até o fim de sua carreira.

⁷³ O termo usado originalmente é *accompli*, cuja tradução mais direta seria completo, no sentido de “acabado”. Mantenho aqui a alternativa dada pela tradução espanhola de V. Quintero, isto é, um ser perfeito indivisível.

que é uma coisa completamente exterior ao que constitui a substância. Não poderia dizer precisamente se há outras substâncias corpóreas verdadeiras fora as que estão animadas; mas, pelo menos, as almas servem para dar-nos algum conhecimento das outras por analogia (p. 84).

A partir destas reflexões o tema da unidade metafísica será definitivamente inserido na teoria leibniziana da substância, conduzindo-a a importantes mudanças. Neste trecho a recorrente associação da substancialidade à vigência de um *eu* apresenta uma disparidade quanto ao seu objeto de aplicação. Uma vez que a demanda pela verdadeira unidade surge em conexão com o conceito de forma substancial, este pensado também como alma dos irracionais, de que modo a presença de um *eu*, baseada na potencialidade reflexiva dos espíritos, poderia ser afirmada como característica da unidade substancial? Por certo que Leibniz retorna à subjetividade de forma analógica, buscando exemplificar através de nossa experiência a unidade metafísica demandada pela substância. Ainda assim, tomada a ipseidade como prerrogativa exclusiva das almas racionais, a ilustração permanece vaga: precisamente o quê, nas formas substanciais, apresenta qualquer proximidade com a individualidade própria aos espíritos? Como ela permite assegurar a unidade dos corpos sem o recurso à ipseidade? Neste ponto a carta enviada a Arnauld encobre as dúvidas expostas no rascunho anterior, e o que Fichant afirma sobre a questão da substancialidade dos corpos pode ser estendido às questões acima enunciadas: “*A incerteza permanece, somente sendo assegurada a clausula condicional: se os corpos são outra coisa além de verdadeiros fenômenos, isto se deve à forma substancial*” (2004, p. 86). Em outras palavras, se a introdução das formas substanciais aparece como uma necessidade lógica, os fundamentos de sua universalidade ainda carecem de uma base segura. Ou bem devem haver dois princípios metafísicos distintos para fundamentar classes distintas de substâncias, isto é, a ipseidade para os espíritos e um outro fator para as almas dos irracionais; ou talvez o determinante substancial baseado na verdadeira unidade possa ser encontrado em um nível mais elementar que o das representações racionais, disponível aos seres em geral.

Por fim, evocada a perspectiva individual pela alusão ao *eu* como exemplar da unidade substancial e, ao mesmo tempo, afirmada a forma substancial enquanto operador da substancialidade dos corpos animados, uma terceira dificuldade surge justamente do confronto entre o estabelecimento de uma realidade substancial dupla e a emergência do tema da verdadeira unidade. Conforme explica detalhadamente Fichant, ao recorrer pela última vez ao contexto teórico da substância individual Leibniz implementa uma sutil alteração acerca da

determinação da substancialidade:

O 'ser completo' do artigo VIII do *Discurso* é agora designado como um 'ser perfeito indivisível' que é o que requer a 'unidade substancial'. A indivisibilidade da forma substancial se torna o vetor desta unidade substancial, a qual foi até então exprimida pela unidade lógica da noção (2004, p.87).

Enquanto o conceito de substância fora apreendido a partir da completude expressa na noção completa, o *eu* aparecia como principal sintoma da unidade substancial e as almas ou formas somente justificavam a autonomia e a dinâmica dos corpos no aspecto da configuração física. Entretanto, uma vez que precisamente a verdadeira unidade verificada na totalidade dos corpos vivos se insinua como o traço fundamental da substancialidade, a forma substancial tende a assumir o caráter de um princípio metafísico indivisível válido para os seres em geral. Ora, mas será possível sustentar uma unidade metafísica inerente à totalidade dos seres se os critérios de distinção entre eles repousa sobre o pressuposto de uma ambivalência ontológica? Dito de outro modo, se a indivisibilidade proporcionada pela forma substancial vai aparecer como um operador universal de substancialidade para os corpos do homem, dos animais e das demais entidades vivas, a afirmação de uma realidade ontológica dual, isto é, da coexistência dos espíritos e das almas dos irracionais como substâncias de classes ontologicamente distintas não pode ser sustentada. Nesta direção, o pensamento ou, antes, a potência reflexiva que distingue os seres humanos das demais criaturas não deveria ser tomada como um determinante substancial, mas somente como uma espécie de atributo especial.

De uma maneira geral, o ponto comum entre as três dificuldades acima apresentadas consiste na incompatibilidade das demandas que surgem gradualmente da lapidação do próprio conceito de substância em relação à perspectiva individual sustentada até então. Tanto em relação aos espíritos e à substancialidade do corpo humano (1), como no que se refere à questão do *eu* e à afirmação da alma dos irracionais (2), ou ainda quanto à tensão entre uma determinação una ou dual para a substância (3), um desacordo se estabelece entre alguns aspectos elaborados a partir da perspectiva individual e a demanda por unidade introduzida através das formas substanciais. Em verdade, trata-se de três desdobramentos do mesmo problema: a unidade e indivisibilidade introduzidas através da discussão sobre o tema da forma substancial vão gradualmente conduzindo Leibniz a um âmbito ontológico mais elementar que aquele vigente na elaboração da substância individual e da noção completa. Se ali o contexto humano permanecia como pano de fundo e a própria substancialidade foi

compreendida em correlação com a ipseidade, agora é o domínio do vital que irá se apresentar como o solo mais originário da substancialidade e as percepções vão surgir como um elemento expressivo não vinculado à potencialidade reflexiva exclusiva dos espíritos. Contudo, neste ponto das *Correspondências* tais disparidades e a subsequente transição imposta por elas não estão plenamente dadas a Leibniz. A intervenção de uma nova perspectiva ontológica no pensamento do autor depende ainda de uma árdua reflexão desencadeada pelas objeções de Arnauld, apresentadas detalhadamente a seguir.

7.2 Verdadeira unidade e a essência do individual

Em resposta a Leibniz, datada de quatro de março de 1687, Arnauld expõe sem rodeios suas objeções à tese do acordo mútuo entre corpo e alma, e à questão da verdadeira unidade concedida pela forma substancial, ambos os temas desenvolvidos de forma independente até o final das *Correspondências*.⁷⁴ Retificando sua impressão inicial sobre o estatuto substancial dos corpos o teólogo reconstitui brevemente a tese Leibniziana defendida anteriormente:

[os corpos] não podem ser verdadeiras substâncias se não têm uma verdadeira unidade, nem ter uma verdadeira unidade se não têm uma forma substancial; portanto, a essência do corpo não pode ser a extensão, senão que todo corpo, além da extensão deve ter uma forma substancial (p.102).

Note-se que, a despeito da aplicação específica desta tese aos corpos *unum per se*, tal como propôs Leibniz no artigo 34 do texto do *Discurso de metafísica*, bem como na carta precedente,⁷⁵ Arnauld a compreende em relação aos corpos físicos em geral, sem quaisquer restrições. Nesta acepção, a afirmação leibniziana do caráter indivisível das formas substanciais gera muitas dúvidas, requerendo uma distinção entre os seres mais criteriosa; algo como uma taxonomia substancial. Afinal, nos elementos naturais e nas plantas, nas inumeráveis espécies animais e no homem, todos considerados a partir de sua extensão corpórea, haveria de se encontrar a mesma unidade substancial? Qual o seu traço característico? Qualquer corpo extenso, pela sua constituição coesa, deve conter uma forma

⁷⁴ Nas palavras de Fichant: “*Todas as cartas trocadas em seguida (...) comportam, da parte de cada interlocutor, dois desenvolvimentos distintos referindo-se alternadamente a estes dois temas.*” (2004, p.81).

⁷⁵ Na carta de 8 de dezembro de 1686 Leibniz afirma: “*Dou formas substanciais a todas as substâncias corpóreas unidas não só maquinamente*” (2004, p.85).

indivisível? Em primeiro lugar, especula o teólogo, dada a divisibilidade e versatilidade dos elementos naturais, torna-se inviável supor aí uma verdadeira unidade: *“Todo corpo que pode ser dividido, cada parte conservando a mesma natureza que o todo, como os metais, as pedras, a madeira, o ar, a água os demais corpos líquidos, não tem forma substancial.”* (LEIBNIZ, 2004, p.102) Também, o reino vegetal, supõe Arnauld, será incluído sob a mesma categoria, dada a capacidade das plantas de se desenvolverem a partir de suas partes, como num enxerto. Restariam portanto somente os animais como “verdadeiras substâncias”, cuja unidade das partes deve ser encontrada num princípio metafísico, a saber, a forma substancial. Ainda assim, Arnauld vai explorar a hesitação expressa por Leibniz quanto à alma dos irracionais reduzindo ao homem a unidade metafísica característica das substâncias e pondo em descrédito a proposta de extensão de um princípio metafísico indivisível aos seres em geral:

E ainda não estais tão seguro disso que não diga que se os animais não tem alma ou forma substancial, se segue que, com exceção do homem, não haveria nada de substancial no mundo visível, porque pretendeis que a unidade substancial exige um ser completo, indivisível e, naturalmente, indestrutível, o qual só poderia encontrar-se em uma alma ou forma substancial, a exemplo do que se chama eu (p.102).

De maneira um tanto quanto ardilosa Arnauld inverte a retórica utilizada por Leibniz ao apresentar a imprescindibilidade da forma substancial por meio de uma espécie de redução ao absurdo: somente quando se encontra *“máquinas animadas”*, afirmara o autor, *“cuja alma ou forma substancial constitua a unidade substancial independentemente da união externa que cria o contato”* (LEIBNIZ, 2004, p.85), se pode atestar a substancialidade ou a presença efetiva de um ser. Caso contrário, isto é, se não se encontrasse algo semelhante nos demais corpos vivos, então somente o homem seria, a rigor, algo de substancial em um mundo fenomênico. Tal como o prova o rascunho,⁷⁶ a intenção de Leibniz nesta passagem é realmente a de sustentar a presença da forma substancial nos corpos *unum per se* em geral, considerando falsa a segunda alternativa. Todavia, a já referida precaução acerca da alma dos irracionais se reflete nesta estrutura manifestamente condicional que deixa em aberto um posicionamento definitivo, permitindo a Arnauld pôr em questão a viabilidade da proposta de restauração das formas substanciais.

⁷⁶ No rascunho de Leibniz, em meio às dúvidas sobre o estatuto substancial dos corpos, encontra-se a seguinte proposição suprimida da versão final enviada a Arnaud: *“Entretanto, parece-me indubitável que, se há substâncias corpóreas, o homem não é a única, e provavelmente os animais têm alma, embora careçam de consciência”* (LEIBNIZ, 2004, p. 94).

Valendo-se das aberturas teóricas deixadas por Leibniz, Arnauld será incisivo justamente quanto às inconsistências mencionadas no tópico precedente, a saber, certa incompatibilidade entre a demanda por uma fundamentação universal da substância e o vínculo previamente estabelecido entre substancialidade e ipseidade; entre ser e pensamento.⁷⁷ Afinal, se a matéria divisível carece de substancialidade, e se a unidade substancial dos corpos vivos permanece incerta, encontrando fundamento definitivo tão somente na vigência de um *eu*, então só os espíritos deveriam ser considerados substâncias. Neste ponto o teólogo evoca a força da autoridade eclesiástica: “*Santo Agostinho não sente dificuldade em reconhecer que os corpos não têm verdadeira unidade, porque a unidade deve ser indivisível e nenhum corpo o é; [e] que, portanto, só há verdadeira unidade nos espíritos, como também verdadeiro eu*” (LEIBNIZ, 2004, p.103). Assim, aceitar a potência reflexiva como o determinante substancial dos espíritos implica em rejeitar a substancialidade dos demais seres, caso esta consista somente na verdadeira unidade, ou assumir a noção cartesiana de substância corpórea, cuja essência é, de fato, divisível e composta simplesmente pela extensão. Mais inclinado à segunda opção Arnauld defende então a plausibilidade da concepção de *res extensa*:

Mas não vejo nenhum inconveniente para acreditar que em toda natureza corpórea só há máquinas e agregados de substâncias, porque de nenhuma destas partes pode se dizer, falando com precisão, que é uma só substância. Isto só mostra, o que é muito conveniente assinalar, como fez Santo Agostinho, que a substância pensante ou espiritual é nisto muito mais excelente que a substância extensa ou corpórea, e que só a substância espiritual tem uma verdadeira unidade e um verdadeiro eu, coisas de que carece a substância corpórea (p.104).

Mais do que apenas uma reação isolada à inovadora proposta leibniziana de extensão do princípio metafísico indivisível aos seres vivos em geral, estas objeções de Arnauld permitem entrever algo mais profundo. Trata-se do confronto que se anuncia entre uma perspectiva convencional da substancialidade aliada à individualidade característica dos espíritos, a qual se apresenta explicitamente nas supracitadas palavras do teólogo, e o surgimento de uma perspectiva ontológica diversa, marcada pela reformulação da idéia de unidade substancial. Argumentando em favor da substância corpórea enquanto *res extensa* Arnauld expressa inadvertidamente as bases da própria perspectiva individual, que até então orientara também a teoria leibniziana da substância: a “verdadeira unidade” aparece como um equivalente do “verdadeiro eu”, afirmando a consciência de si ou ipseidade como

⁷⁷ Cf. 7.1, p.85

determinante substancial e restringindo, por conseguinte, a substancialidade metafísica aos espíritos. Trata-se da plena associação entre indivisibilidade metafísica e a individualidade que se constitui como identidade pessoal baseada na potência reflexiva dos seres humanos. Todavia, ao rejeitar a idéia de uma substancialidade fundada na matéria extensa e refletir sobre e verdadeira unidade capaz de manter um corpo ou agregado como uma substância aparente, Leibniz se vê cada vez mais inclinado a supor uma realidade metafísica mais ampla e elementar, capaz de contemplar os seres em geral. Eis que uma tensão se estabelece entre a noção de verdadeira unidade e a ipseidade tomada enquanto determinante substancial.

Aos olhos de Arnauld, as incertezas manifestas por Leibniz quanto à questão da substancialidade dos corpos denunciaram as dificuldades inerentes à própria restauração das formas substanciais, condenando a referida proposta de apreensão dos seres em geral como naturezas metafísicas indivisíveis. À taxonomia substancial proposta pelo teólogo subjaz uma asserção típica do modelo dualista cartesiano, a saber, a identificação dos seres não-rationais a simples corpos. Assim, excluído o aspecto reflexivo concebido como traço fundamental da natureza metafísica dos espíritos, restaria somente a máquina corpórea, cuja constituição dispensaria a necessidade de um fundamento metafísico, desde que assumidas duas naturezas distintas de substância (*res cogitans* e *res extensa*). Para o próprio Leibniz, entretanto, o caráter obscuro do status substancial dos corpos representa, antes, a porta de entrada para uma nova configuração da substancialidade. Ora, a reconhecida insuficiência da matéria extensa em fundamentar qualquer substância é justamente o ponto de partida para afirmar a imprescindibilidade de um fundamento metafísico para aqueles tipos de corpos cuja unidade é intrínseca e difere da simples agregação por acidente, isto é, os corpos *unum per se*. Neste ponto, a suposição de uma alma dos irracionais permitirá ao autor pensar a natureza metafísica dos seres não-humanos em certa consonância com o caráter aparentemente fenomênico dos corpos, dissociando-os uns dos outros.

Tomados como simples corpos os irracionais não poderiam ser considerados, a rigor, substâncias, mas somente como um agregado de substâncias, dada a divisibilidade destes corpos materiais. Por outro lado, pensados como naturezas metafísicas distintas de seus corpos, os animais e demais seres devem revelar uma unidade análoga a dos espíritos. Mas se a mesma unidade corpórea atestada pelos espíritos se encontra nos seres vivos em geral, esta somente explicável pela atuação da alma ou forma substancial, a ipseidade ou consciência de si até então tida como traço fundamental desta verdadeira unidade não se faz presente nestes

últimos. Assim, a unidade intrínseca dos seres irracionais deve necessariamente se estabelecer para além do corpo, porém sem depender de uma consciência de si, isto é, sem o atributo da individualidade, esta entendida como a constituição de uma personalidade. Precisamente este passo, o da atribuição de um fundamento metafísico substancial diferente da ipseidade, ainda não está dado claramente a Leibniz. Ele depende da transição do esquema dual presente na perspectiva individual para a generalidade ontológica proposta pelo universo monádico.

Conforme já se mencionou,⁷⁸ além da influência marcante do dualismo cartesiano no cenário filosófico do final do séc. XVII, também o aspecto religioso representa um elemento decisivo na constituição da perspectiva individual. Da lembrança das boas e más ações salvaguardada enquanto consciência pessoal e tomada como a própria identidade metafísica dos espíritos depende a possibilidade de comunhão do homem com Deus e, por conseguinte, de sua salvação.⁷⁹ Assim, a vinculação entre a substancialidade dos espíritos e a sua potencialidade reflexiva se explica também pela afirmação de uma identidade metafísica; de uma personalidade requerida pela fé cristã. Neste contexto, ao pretender afirmar a alma dos irracionais em sua natureza indivisível e indestrutível Leibniz se vê às voltas com questões delicadas envolvendo a religião, o que explica sua excessiva cautela quanto a este tema. Algumas destas dificuldades serão mencionadas brevemente por Arnauld:

Ademais, não se vê que esta opinião [da alma dos irracionais como indivisível] possa sustentar-se facilmente, supondo essas almas indestrutíveis e individuais. (...) Se se põe fogo em uma casa onde se cria cem mil bichos da seda, que será desta cem mil almas indestrutíveis? Subsistiriam separadas de toda matéria como nossas almas? O que houve com as almas deste milhões de rãs que Moisés matou quando quis eliminar esta praga, e das inúmeras codornas que mataram os israelitas no deserto, e de todos os animais que pereceram no dilúvio? (p.105)⁸⁰

Tais questões permitem entrever a ligação implícita, porém determinante, entre a substancialidade dos espíritos e a sua identidade metafísica baseada na constituição de uma personalidade. Findado o corpo a alma humana deve permanecer separada e intacta em seu *eu*, indo ao encontro de Deus e aguardando pelo momento em que o criador, em sua

⁷⁸ Texto 4, p. 50.

⁷⁹ No artigo 35 do *Discurso de metafísica* Leibniz enfatiza a personalidade como um elemento imprescindível na relação religiosa dos espíritos com Deus, afirmando a sua excelência em relação às demais almas ou substâncias. Sua palavras iniciais são: “*Porém, para fazer julgar por razões naturais que Deus conservará sempre, não só a nossa substância, mas também a nossa pessoa, quer dizer, a lembrança e o conhecimento do que somos (...) é preciso aliar-se a moral à metafísica*” (1979, p.149).

⁸⁰ Ao início desta página outro erro no texto da edição utilizada merece ser destacado. Se lê: “*Pero no sé, señor, lo que os lleva a creer que no hay en los brutos esas almas o forma substanciales...*” Quando, na verdade Arnauld afirma: “*Não sei o que o leva a crer que há nos animais essas almas ou formas substanciais*”.

onipotência, restituirá novamente a vida ao seu corpo, unindo-os definitivamente pela virtude da ressurreição de Cristo. A individualidade dos espíritos consiste, segundo o dogma, na sua própria essência metafísica, afirmando-os em sua substancialidade. Ora, deveriam as almas dos irracionais sofrer o mesmo processo? A resposta afirmativa é problemática tanto em relação à questão da individualidade, uma vez que carecem de qualquer personalidade claramente determinada pela presença de um *eu*, quanto em relação à primazia dos espíritos na comunhão com o Divino sustentada pela autoridade eclesiástica, dado que tal suposição tende aparentemente a nivelar o caráter ontológico das criaturas em geral. A negativa, entretanto, inviabiliza a afirmação de tais almas como indivisíveis, impondo a aceitação da substância corpórea como algo puramente material.

Motivado a refutar a forma substancial apontando-a como um elemento dispensável na reflexão sobre a natureza corpórea Arnauld procura relativizar a noção de unidade. Se a verdadeira unidade convém unicamente aos espíritos sendo determinada pela ipseidade, tudo o mais, inclusive o corpo humano, deve resumir-se a agregados de partes. Todavia, isto não impediria que se atribuísse aos corpos em geral uma unidade menos rigorosa que lhes seja característica. Esta proposta, entretanto, impõe a determinação de diferentes graus de substancialidade, conforme afirma o teólogo:

Com efeito, ainda que não haja corpo tomado separadamente que não esteja composto de várias substâncias, sem embargo, há razão para atribuir mais unidade àqueles cujas partes conspiram a um mesmo propósito, como uma casa ou um relógio, do que àqueles que cujas partes estão só juntas, como um monte de pedras ou uma bolsa de moedas (...) Quase todos os corpos da natureza que chamamos *um*, como um pedaço de ouro, uma estrela, um planeta, são do primeiro gênero; mas esta qualidade só se dá plenamente nos corpos organizados, quer dizer, nos animais e nas plantas, sem que para isso seja necessário dotá-los de almas (e inclusive parece-me que voz não as supõe nas plantas) (p.107).

Em termos práticos, ao restringir a verdadeira unidade ao *eu* e propor que se considere diferentes graus de unidade aparente relacionada aos corpos Arnauld rejeita o esquema leibniziano de unificação da substancialidade pela unidade metafísica. Afinal, caso se possa considerar uma “unidade imprópria”, será necessário justamente admitir uma espécie de substância não relacionada ao aspecto metafísico, isto é, a *res extensa* cartesiana. Vale ressaltar que neste trecho, embora permaneça associando a questão da unidade corpórea aos corpos físicos em geral e não somente aos corpos vivos (tal como o pedaço de ouro ou o planeta citados nos exemplos), Arnauld concede haver nos seres animados, tais como os

animais e as plantas, uma unidade mais autêntica em relação aos demais corpos. Todavia, precisamente a restrição da substancialidade metafísica à natureza humana o leva a manter o status ontológico de tais seres no domínio da materialidade. Eis os limites da assim chamada perspectiva individual às tendências de generalidade ontológica introduzidas pela restauração das formas substanciais. Leibniz, a seu turno, receberá esta forte oposição como o impulso necessário para uma engenhosa inversão, adentrando gradualmente ao domínio do simples; ao universo monádico.

O individual e o monádico

Seguindo o curso das correspondências anteriores, a resposta de Leibniz datada de 30 de abril de 1687 trabalha separadamente o tema da conformação entre corpo e alma e a questão da substancialidade dos corpos. Diante das dúvidas de Arnauld acerca da hipótese da concomitância e da franca oposição do teólogo à forma substancial corpórea e ao caráter fundamental da relação entre verdadeira unidade e substancialidade, Leibniz será instado a esclarecer alguns aspectos de sua teoria, definindo de modo mais preciso seu posicionamento em relação às dificuldades levantadas por seu opositor. Neste esforço, os referidos temas até então abordados de forma independente passam a entrecruzar-se delineando os moldes de uma nova perspectiva ontológica para a teoria leibniziana da substância. Assim, dada a hipótese do acordo mútuo entre as substâncias (concomitância), a discussão inicial sobre a união entre alma e corpo se converte no tema da expressão, ao passo que as questões levantadas sobre a substancialidade dos corpos se encaminham para o problema da verdadeira unidade, culminando nas relações entre agregados e suas partes. Sem oferecer o contexto teórico das mônadas por completo, mas já delineando uma nova perspectiva para a compreensão do tema da substancialidade, tais reflexões revelam os termos da superação da perspectiva individual, como se pretende mostrar a seguir.

8.1 Corpo e alma

Ao inscrever sua tese do acordo mútuo entre as substâncias como uma resposta alternativa à polêmica moderna da união entre alma e corpo Leibniz permaneceu inevitavelmente próximo ao esquema teórico dual manifesto pelo par *res cogitans/ res extensa*,⁸¹ o que justifica a estranheza de Arnauld frente às propostas de reformulação do conceito de substância corpórea e à afirmação da alma dos irracionais. Contudo, as objeções apresentadas pelo teólogo, baseadas neste modelo, o levam (Leibniz) a vislumbrar a verdadeira dimensão da oposição sustentada por sua teoria da substância: Dado o impasse da interação entre a alma e o corpo, a hipótese da concomitância não se encontra simplesmente

⁸¹ Cf. 7.1, p. 80.

entre a saída cartesiana (glândula pineal) e a teoria das causas ocasionais, já que ambas pressupunham a mesma configuração ontológica, a saber, a relação de duas substâncias de ordens completamente distintas, uma física outra metafísica. Ao contrário, guiado pelas implicações lógicas de seu próprio conceito de substância Leibniz passa a compreender toda natureza substancial como imprescindivelmente metafísica, de modo que as relações entre alma e corpo serão entendidas como um caso particular das relações expressivas inerentes a cada substância. Trata-se, pois, não somente de uma resposta à questão de como uma alma pode conformar-se a um corpo, mas de uma transformação radical nos moldes da própria pergunta. Afinal, se a alma expressa, em certo sentido, todo o universo, ela o faz a partir de uma relação particular e mais direta com seu próprio corpo. Mas este, por sua vez, deve ser compreendido já como um agregado de substâncias cuja unidade e funcionamento são autônomos, assegurados igualmente pela perfeita regulação entre tais substâncias, conferida por Deus no momento da criação. Assim, a mesma harmonia rege as expressões da substâncias em seus mais variados níveis, de modo que, segundo o autor, não se trata de unir somente na figura humana duas naturezas substanciais absolutamente distintas e separadas (alma e corpo), senão que é mister compreender o aspecto metafísico intrínseco à toda a criação, atentando para os detalhes da expressão inerente à natureza da própria substância, manifesta sobretudo nos corpos vivos através da unidade e auto-suficiência que lhes é própria. Desafiado a explicar com esta inovadora hipótese inegáveis “efeitos” do corpo sobre a alma, tal como uma dor causada por um ferimento, Leibniz afirmara numa carta precedente:

Eu respondo que não é por nenhuma impressão ou ação dos corpos sobre a alma, senão porque a natureza de toda substância encerra uma expressão geral de todo o universo e porque a natureza da alma encerra com maior particularidade uma expressão mais distinta do que acontece atualmente em relação com seu corpo. Por isto é natural que assinala e conheça os acidentes de seu corpo como se fossem os seus (p.81).

Empenhado em fornecer as explicações cobradas acerca da harmonia preestabelecida, Leibniz adentra com profundidade no tema da expressão. Sem necessitar da ação direta de um sobre o outro, basta que as expressões da alma e do corpo coincidam, de modo que um represente o estado do outro *spontanea relatione*, como afirmará o autor (LEIBNIZ, 2004, P.110). Mas a plena fundamentação de semelhante mecanismo teórico carece de importantes reflexões sobre a natureza do aspecto vital envolvido na constituição corpórea e, conseqüentemente, sobre a própria natureza das substâncias aí implicadas. A carta de 30 de

abril de 1687 inicia justamente por este assunto ao retomar uma questão levantada anteriormente por Arnauld. Surpreso com a idéia de que a alma possa expressar mais distintamente seu próprio corpo como um meio para expressar todo o universo, o teólogo pergunta: Se isto é assim, porque não temos conhecimento direto sobre tudo o que se passa com o corpo, tal como os processos inerentes à digestão, a produção de bÍlis ou outros fluÍdos? Em primeiro lugar, responde Leibniz, há diferentes graus de relações entre as partes mesmas do corpo, resultando em diferentes níveis de sua expressão, de modo que, tal como ocorre com tudo o mais, a alma “*não poderia expressar de igual modo todas as coisas*” (2004, p.109) e “*as expressões mais distintas da alma correspondem às expressões mais distintas do corpo*” (2004, p.110). Tais relações expressivas das substâncias constituirão um tema constante nas reflexões do autor, articulando em seus últimos textos a natureza fundamental da substância simples à realidade sensorial dos espÍritos ou almas racionais. Todavia, basta por hora destacar outro resultado relevante suscitado pela questão. Afinal, se as expressões do corpo e da alma coincidem, em quÊ propriamente consistem tais expressões corpóreas? Atentando aos pormenores do funcionamento do corpo Leibniz introduz de passagem um elemento doravante importantÍssimo para a estruturação final de sua teoria da substância, a saber, as percepções:

Deve-se considerar também que acontecem muitas coisas em nosso corpo para que possam ser apercebidas todas separadamente, mas que se sente apenas um certo resultado ao qual se está acostumado, e não se poderia discernir o que entra nele por causa da multiplicidade de percepções, como quando se escuta de longe o barulho do mar, não se discerne o [barulho] que faz cada onda, embora cada uma produza seu efeito em nossos ouvidos (p.110, grifo nosso).

Ainda que evocadas neste trecho de maneira isolada, apenas como parte da argumentação e sem uma referência mais direta à constituição teórica do conceito de substância, as percepções aparecem pela primeira vez ligadas ao corpo, como resultado intuitivo da demanda por um elemento expressivo dissociado da relação com a ipseidade. Em outras palavras, se até então, desde o *Discurso de metafísica*, as percepções foram citadas somente em conjunto com os pensamentos, isto é, enquanto expressão referida à alma, mais propriamente à alma racional,⁸² agora elas serão pensadas num contexto mais amplo, ligado à

⁸² O artigo 28 do *Discurso* traz o seguinte título: “*Deus é o único objeto imediato das nossas percepções existente fora de nós, e só ele é a nossa luz*” (LEIBNIZ, 1979, p.143). A similaridade assumida entre percepção e idéia neste e em outros trechos desta obra é flagrante.

fisiologia corpórea e não necessariamente vinculado à qualquer estado especial de consciência. As percepções começarão a ser vistas como uma unidade expressiva própria da vitalidade inerente aos corpos *unum per se*, sendo portanto de natureza mais elementar que os pensamentos e atribuíveis aos seres vivos em geral; da mais ínfima criatura microscópica ao homem. Semelhante concepção, entretanto, exigirá um posicionamento definitivo acerca do status substancial dos corpos; núcleo das incertezas de Leibniz e alvo das críticas de Arnauld.⁸³

A proposta de uma sincronia entre as expressões da alma e as do corpo implica em que ambos coincidam em seus fenômenos sem, contudo, qualquer espécie de comunicação direta. Ora, sendo esta plena regulação fruto da obra divina, semelhante estrutura teórica fora interpretada irrefletidamente por Arnauld como não mais que uma variante da tese ocasionalista, ao que Leibniz se propõe a esclarecer a diferença:

Havia dito que Deus criou o universo de maneira que a alma e o corpo, trabalhando cada um segundo as suas leis, coincidem nos fenômenos. Julgais, senhor, que isto concorda com a hipótese das causas ocasionais. (...) mas entrevejo sua razão: vós suponhais que eu não direi que um corpo possa mover-se por si mesmo; assim, não sendo a alma a causa real do movimento do braço, e muito menos o corpo, será então Deus. Entretanto, penso de outra maneira: sustento que o que há de real no estado que se chama movimento, procede da substância corporal, assim como o pensamento e a vontade procedem do espírito (p.111).

Deixando em segundo plano as polêmicas específicas sobre a hipótese da concomitância, importa aqui atentar para uma mudança significativa: Sem negar a natureza fenomênica dos corpos tomados em si mesmos, Leibniz apresenta a partir desta carta uma visão distinta acerca de seu status substancial. Sob o termo “substância corporal” o autor passa a se referir ao corpo como agregado de substâncias, mas também, em certa medida, como substância, uma vez que estes se apresentam como um todo cuja unidade não pertence à mera agregação por acidente.⁸⁴ Fundado num princípio metafísico (a forma substancial), o corpo é concebido como sujeito do movimento; uma “máquina da natureza” cuja

⁸³ Cf. Texto 7.2 p.89.

⁸⁴ Em *Leibniz e as máquinas da natureza* Michel Fichant sustenta a tese de que esta noção de substância corporal indica, na última filosofia de Leibniz, uma “realidade intermediária” entre a substancialidade rigorosa das mônadas e o caráter puramente fenomênico dos corpos: “Entre a substância simples e o agregado sem unidade real há lugar para um nível ao mesmo tempo de substancialidade e de corporeidade, que vários textos caracterizam com precisão.” (2005, p.41) Em vista do objetivo desta dissertação, me eximirei aqui de discutir os méritos desta tese e suas possíveis oposições. Basta indicar que, de fato, neste trecho das *Correspondências com Arnauld*, Leibniz passa a considerar o corpo de um modo levemente distinto da suposição de seu caráter completamente fenomênico, esboçada nas cartas anteriores.

característica é a auto-suficiência intrínseca própria à configuração substancial,⁸⁵ e que, portanto, não depende nem do pressuposto da interação física com a alma, nem da intervenção direta de Deus. Todavia, como explicar esta posição dúbia? Em que sentido o corpo pode ser e não ser substância? Arnauld havia sugerido algo nesta direção ao propor que se permita admitir uma *“unidade imprópria que convém aos corpos”* (LEIBNIZ, 2004, p.107) relacionada ao seu propósito ou causa final. Mas sem abrir mão da verdadeira unidade inerente ao conceito de substância, Leibniz reencontra na própria harmonia preestabelecida outra resposta para a questão. Os corpos vivos, se tomados isoladamente, não podem ser considerados verdadeiras substâncias no sentido rigoroso do termo. A unidade de suas partes, entretanto, se estabelece para além da simples agregação material apontando para uma realidade metafísica como sua característica intrínseca. Ora, isto é possível justamente na medida em que se trata de compostos de verdadeiras substâncias, estas agregadas em plena harmonia ou regulação, a ponto de constituir um todo ordenado. Assim, o corpo deve a sua substancialidade às verdadeiras substâncias das quais é composto, mas pode ser compreendido enquanto substância corporal devido à auto-suficiência adquirida pela plena regulação de suas partes. Ele será tomado como a origem metafísica do próprio movimento sendo inserido no esquema leibniziano da auto-suficiência substancial, anteriormente afirmado mais especificamente em relação à alma:

Tudo acontece em cada substância como conseqüência do primeiro estado que Deus lhe deu ao criá-la, e, deixando de lado seu concurso extraordinário, sua intervenção ordinária só consiste na conservação da substância mesma, conforme seu estado precedente e com as mudanças que nela se produzem (p.111).

Se *“o que acontece à alma nasce de seu próprio fundo”* (LEIBNIZ, 2004, p.69), a mesma dinâmica se verifica no domínio dos corpos. Assim, Leibniz irá encontrar no corpo vivo um traço fundamental de seu conceito de substância presente desde as suas reflexões iniciais:⁸⁶ *“A substância corporal”*, afirma o autor, *“possui força para continuar suas mudanças segundo as leis que Deus pôs em sua natureza e que conserva nela”* (2004, p.113), pois, *“o mecanismo dos corpos está preparado para funcionar por si mesmo como deve”* (2004, p.115). Eis que a auto-suficiência característica das substâncias, anteriormente

⁸⁵ Sobre os detalhes da elaboração do conceito de “máquina da natureza” ver o supracitado texto de Fichant (2005).

⁸⁶ Conforme se afirmou em 1.2 (p.18), princípios como a auto-suficiência, a atividade e a permanência acompanham o conceito leibniziano de substância desde suas primeiras reflexões metafísicas.

afirmada apenas dos espíritos em relação a seus pensamentos, será reencontrada na composição peculiar inerente aos corpos e na vitalidade que sustenta suas funções corporais; verificada pelas expressões do corpo em concomitância às expressões da alma. Tal qual uma máquina, os corpos vivos consistem num conjunto de partes interagindo segundo as leis do movimento. A sua peculiaridade, entretanto, entre outros aspectos,⁸⁷ reside na capacidade de um movimento perpétuo, auto-sustentado pelas funções vitais de nutrição, movimento e reprodução. Ora, precisamente a força que impulsiona e mantém estas funções remete à natureza substancial e não pode ser reduzida às leis mecânicas da natureza. A partir deste ponto, uma estreita ligação entre substancialidade e vitalidade se instaura definitivamente no cerne da teoria leibniziana da substância. Nas palavras de Cardoso, “*O vital sobrepõe-se ao mecânico e integra-o (...) O vivo é automatismo natural, isto é, um autômato autônomo, tão indestrutível por meios naturais como a própria Natureza*” (1992, p.79).

Embora o tema da auto-suficiência corporal já houvesse sido objeto de numerosas reflexões anteriores orientadas por seus estudos mecanicistas, Leibniz o retoma nas *Correspondências* sob outro enfoque. Segundo Fichant: “*Trata-se agora de uma caracterização ontológica e estrutural desses tipos de máquinas [os corpos], destinada a dar conta do que pode dar a um corpo uma realidade de substância*” (2005, p.33). Com efeito, a reflexão sobre os corpos adentra ao domínio da ontologia precisamente à medida em que, pela hipótese da concomitância o corpo passa a ser incorporado à teoria da substância não como uma substância material, mas como um agregado ordenado de substâncias igualmente metafísicas, cuja totalidade reflete os atributos de suas partes, tais como a unidade e auto-suficiência. Esta mudança, a seu turno, impõe uma determinação mais precisa da natureza destas substâncias e, portanto, uma palavra final de Leibniz acerca da generalidade da aplicação do conceito de forma substancial, questionada anteriormente por Arnauld:

Não me atrevo a assegurar que as plantas não tenham alma, nem vida, nem forma substancial; pois ainda que uma parte da árvore plantada ou enxertada possa produzir uma árvore da mesma espécie, pode ocorrer que seja uma parte seminal, que já contenha um novo vegetal, como talvez já hajam animais vivos, embora muito pequenos, no sêmen dos animais, que poderiam transformar-se num animal semelhante. Não ousa pois assegurar que unicamente os animais são seres vivos e dotados de uma forma substancial. E talvez haja uma infinidade de graus nas formas substanciais corpóreas (p. 112).

⁸⁷ Um traço fundamental da particularidade dos corpos vivos enquanto máquinas da natureza, que aqui não convém aprofundar, consiste na composição das suas partes em outras máquinas igualmente animadas e autônomas. Um corpo orgânico é máquina em todas as suas partes, e nisto consiste a diferença entre a criação divina e os artificios humanos, conforme comentará Leibniz na *Monadologia*, § 64.

Replicando a taxonomia substancial proposta por Arnauld na carta precedente, Leibniz agora afirma categoricamente a presença das formas substanciais em todo corpo vivo e a presença da própria vida disseminada por toda a criação, aproximando-se assim da amplitude ontológica demandada pelo conceito de substância. Não somente os animais, mas também as plantas devem ter formas substanciais, hajam vistas as mesmas características vitais doravante associadas à constituição de uma substância. Porém, esta extensão da forma substancial aos seres vivos em geral deve ser compreendida num contexto muito distinto dos moldes duais propostos pelo teólogo: Não se trata simplesmente de atribuir *uma* alma a cada corpo vivo, responsável de maneira obscura por sua unidade e autonomia, reproduzindo assim a polêmica sobre a interação destes dois elementos.⁸⁸ Diversamente, os corpos são eles mesmos compostos de infinitas formas substanciais, cuja agregação em perfeita harmonia confere a unidade aparente e cuja divisibilidade desta somente atesta, pela capacidade de reprodução ou transformação (como num enxerto de árvore ou na decomposição de um cadáver), o caráter infinito e dinâmico destas verdadeiras substâncias ou unidades metafísicas. Em outras palavras, não só a forma substancial como o próprio conceito de substância são definitivamente retirados de seu sentido escolástico para integrar um novo núcleo de significação. Pela introdução da unidade como critério da substancialidade este se converte na própria vida que compõe e mantém a realidade corpórea.

Tendo em vista as primeiras elaborações da forma substancial no *Discurso de metafísica* enquanto “alma dos irracionais” e o aspecto central da perspectiva individual apontado no capítulo anterior, a saber, uma relação de identidade entre o caráter ontológico inerente ao conceito de substância e a potencialidade reflexiva própria dos espíritos, o presente quadro introduzido pela tese da concomitância anuncia a aquisição de uma nova perspectiva ontológica no pensamento de Leibniz. De fato, segundo Fichant, “*Pode-se dizer que desde a carta de 30 de abril de 1687, a tese monadológica fundamental está adquirida, sem que intervenha ainda a denominação de mônada.*” (2005, p.34) Ora, grande parte dos elementos que perfazem esta transição podem ser encontrados nas palavras de Leibniz citadas anteriormente:⁸⁹ 1- Em primeiro lugar, a permutabilidade sugerida entre os termos *alma*, *vida* e *forma substancial* pressupõe, por um lado, a associação direta da substancialidade atribuída à forma substancial ao princípio vital presente nos corpos e, por outro lado, a associação

⁸⁸ Nas palavras de Fichant: “*Doravante, não se trata mais de correlacionar um corpo à sua forma substancial única, mas de remeter à multiplicidade que envolve cada corpo-agregado às verdadeiras unidades que ele supõe.*” (2004, p. 91, grifo nosso).

⁸⁹ Última citação com recuo, p. 98.

definitiva da noção de *alma* às formas substanciais,⁹⁰ deixando em segundo plano a necessidade de um recurso ao *eu* como determinante ontológico. 2- Ao responder ao desafio de Arnauld sobre a indivisibilidade das formas substanciais, onde no enxerto de uma planta a pretensa alma aparentemente se dividiria em duas, Leibniz encontra um instrumento de elaboração da permanência das formas substanciais na natureza sem uma vinculação com o corpo e, ao mesmo tempo, sem recorrer à teoria da metempsicose. Trata-se da idéia de uma preformação do corpos orgânicos, segundo a qual toda formação corpórea advém de um elemento seminal, bem como todo perecimento somente representaria uma redução a níveis muito sutis. 3- A partir desta tese, conclui-se que a vida está por toda parte e as substâncias se encontram na mais ínfima porção de matéria extensa.⁹¹ A substancialidade, portanto, não pode restringir-se à natureza humana baseada na potência reflexiva das almas racionais. Ao contrário, ela se expande indefinidamente como a base metafísica da constituição de todos os seres, tendo a própria vida como sua marca característica. Esta ampliação e unificação da noção de substância é um dos resultados fundamentais das profundas reflexões induzidas inicialmente pela reabilitação leibniziana das formas substanciais.⁹²

Ao compreender a aparente comunicação entre alma e corpo como resultado da mais perfeita regulação entre as expressões das substâncias, Leibniz se encontra diante de uma decisão ontológica de vulto. Afinal, se o estado presente de uma substância deve ter uma *razão suficiente* para existir, esta remetendo a seus estados precedentes; e se em virtude da *harmonia preestabelecida* há um acordo mútuo entre a totalidade das substâncias, pelo qual as suas respectivas expressões se entrecorrespondem, à hipótese da concomitância (resultado da conjugação destes elementos aplicada à relação alma/corpo) deve convir alguma espécie de simetria entre a alma e as chamadas substâncias corporais. Em outras palavras, para uma comunicação *ideal* (em todos os sentidos), as supostas relações entreexpressivas devem ser estabelecidas entre pólos análogos; entre elementos da mesma natureza, de modo que a mesma determinação ontológica prevaleça entre os componentes desta relação. Mas, tendo um fundamento manifestamente metafísico, seriam os corpos compostos de almas; esta concebidas enquanto individualidade pessoal à semelhança dos espíritos? O absurdo da

⁹⁰ Até então mantida somente *ex hipotesis*, conforme se mostrou anteriormente.

⁹¹ Leibniz se apóia em descobertas recentes da ciência de seu tempo no campo da microbiologia. Nas palavras de Fichant: “É também neste contexto que Leibniz começa a invocar as observações recentes e as descobertas devidas ao emprego do microscópio (Swammerdan e sobretudo Leewenhoek): elas encorajam ao mesmo tempo a admitir a presença de inúmeros animais ou seres orgânicos disseminados por toda parte e em toda porção de matéria, e a considerar o nascimento de um animal como o desenvolvimento por extensão no espaço de um corpo orgânico já preformado” (2005, p.35).

⁹² Cf. Fichant (2005, p. 33).

questão conduz à inversão significativa que prepara a introdução definitiva do cenário monadológico: Não seriam as almas, ao contrário, algo infinitamente mais elementar que a constituição de um *eu*, capaz de compor a realidade corpórea e, portanto, a realidade de tudo o que há? Mais do que somente um modo alternativo de conceber o corpo e a sua relação com a alma, a hipótese leibniziana da concomitância introduz a necessidade de uma homogeneidade substancial, desfocando a configuração dual que orientara a elaboração do conceito de substância individual e a perspectiva que lhe é própria. Todavia, esta transição não está livre de obstáculos, tal como se pretende mostrar a seguir. Além dos esforços no sentido de uma fundamentação teórica das verdadeiras substâncias (8.2) restará a Leibniz *harmonizar* a dissociação entre substancialidade e ipseidade introduzida pela perspectiva monádica, e uma elaboração plausível da natureza metafísica peculiar dos espíritos (8.3). Trata-se, pois, de encontrar novos parâmetros de inteligibilidade para a natureza humana e a realidade sensível como um todo que não venham a cindir a univocidade ontológica demandada pelas verdadeiras substâncias.

8.2 Substancialidade e agregação

Dando seqüência à argumentação da carta de 30/04/1686, Leibniz adentra ao tema da relação entre agregados e verdadeiras substâncias respondendo às objeções de Arnauld acerca da verdadeira unidade demandada como a base substancial da constituição corpórea. Trata-se de assentar outro princípio fundamental adquirido a partir da reflexão sobre as formas substanciais: O conceito de substância exige verdadeira unidade; não pode haver substâncias onde não se possa encontrar, para além da divisibilidade infinita da matéria, uma unidade metafísica. Diante da radicalidade desta conclusão Arnauld argumentara que semelhante substancialidade rigorosa somente poderia ser encontrada na alma racional, isto é, na natureza humana, onde a unidade foi tradicionalmente atribuída à constituição de um *eu* enquanto consciência de si e da própria permanência frente aos fenômenos (ipseidade). Nesta direção, segundo o teólogo, a atribuição de formas substanciais aos corpos ou almas aos animais consistiria num passo completamente dispensável. Contudo, ao encontrar na própria vitalidade dos corpos a presença inalienável da metafísica, estendendo a substancialidade às criaturas em geral e compreendendo na menor porção de matéria um sem-número de almas ou

formas animadas, Leibniz assume a perspectiva monádica esboçando as primeiras formulações da noção de substância simples. Inversamente ao que pretendia o teólogo ao afirmar o caráter composto dos corpos, a saber, mostrar como a natureza material poderia ser concebida sem o recurso à unidades metafísicas, Leibniz encontra no próprio fato da agregação destes uma necessidade lógica capaz de justificar a existência de tais substâncias. Em verdade, não há um só corpo onde não se possa encontrar verdadeiras substâncias, pois, se estes são compreendidos como agregados ou compostos de partes, a sua própria composição pressupõe a existência de elementos mais simples. Assim, o fato de haverem agregados divisíveis implica, em última instância, a existência de verdadeiras unidades substanciais indivisíveis que os compõem, cuja natureza seja efetivamente metafísica. Nas palavras do autor:

Com efeito, todo ser por agregação supõe seres dotados de uma verdadeira unidade, porque só toma sua realidade da [realidade] daqueles de que se compõe; de modo que não terá nenhuma, se cada ser de que se compõe é também um ser por agregação. Ou é preciso ainda buscar de novo outro fundamento de sua realidade, o qual, caso se continue buscando por esta via, não se encontrará jamais. Concedo, senhor, que em toda a natureza corporal não há mais do que máquinas (que frequentemente são animadas); mas não concordo que só haja agregados de substâncias, e se só há agregados de substâncias, têm que haver também verdadeiras substâncias para que se formem os agregados (p.118).

Ao referir-se aos corpos como agregados de substâncias, cuja unidade encerrar-se-ia na composição material, Arnauld apenas pretendeu retratá-los como compostos de partes (órgãos, músculos, ossos, etc.),⁹³ ressaltando a sua divisibilidade e a divisibilidade destas partes. Segundo este raciocínio, mesmo contando com partes divisíveis os corpos ainda assim deveriam ser considerados como substâncias, “*visto que pode ser da essência do corpo não ter verdadeira unidade*” (LEIBNIZ, 2004, p.104). Tal seria a justificativa para reservar a verdadeira unidade aos espíritos, tomando a substância corpórea sem nenhum recurso a quaisquer princípios metafísicos. Leibniz, entretanto, buscando a rigorosidade exigida pelo conceito de substância, vai tomar o caráter composto dos corpos num sentido radicalmente mais profundo, a partir do qual *parte e todo* assumem uma significação diversa. Se no caso das substâncias corporais cada parte é, ainda, uma máquina semelhante ao todo, animada e dotada de partes menores com a mesma característica, precisamente o aspecto dinâmico desta

⁹³ “*Mas não vejo nenhum inconveniente em crer que em toda natureza corpórea só há máquinas e agregados de substâncias, porque de nenhuma destas partes se pode dizer, falando com precisão, que é uma só substância.*” Carta de Arnauld a Leibniz datada de 4/03/1687 (LEIBNIZ, 2004, p.104).

composição infinita não pode ser reduzido às qualidades da matéria extensa e pressupõe uma unidade metafísica. Assim, havendo corpos que são como agregados, é impreterivelmente necessário que haja, ao fim, verdadeiras unidades das quais tais agregados possam se compor e aurir seu caráter dinâmico. Nesta profundidade de reflexão os conceitos advindos do domínio da matéria extensa não serão capazes de fornecer o alcance necessário para indagar sobre a constituição ontológica dos seres vivos:

Eu já disse em outra carta que o composto dos diamantes do Grão Duque e do Grão Mongol pode ser chamado um par de diamantes, mas este não é mais do que um ente de razão; e mesmo quando se aproxime um diamante do outro, será um ente de imaginação ou percepção, quer dizer, um fenômeno; pois o contato, o movimento comum, o concurso a um mesmo propósito não mudam nada na unidade substancial (p.118).

Embora possamos reconhecer diferentes níveis de unidade nas coisas, supondo que várias partes formam um só objeto, trata-se de percepções relativas, cuja realidade não é negada por Leibniz, mas que também não podem sustentar a verdadeira substancialidade e seus atributos. Tais impressões, segundo o autor, só servem “*para abreviar nossos pensamentos e para representar os fenômenos*” (LEIBNIZ, 2004, p.118). Um pelotão de exército a correr, por exemplo, apresenta um movimento uniforme que nos permite identificá-lo como *um* corpo coeso. Mas tão logo a corrida termine e a formação se disperse, a unidade anteriormente percebida se esvai. Ora, ainda que por um momento fosse acertado reconhecer ali alguma unidade — expressa na proposição “eis *um* pelotão” — o caráter temporário deste “corpo” não pode concorrer com o grau de unidade requerido pelo conceito de substância. A este respeito Leibniz lança mão de um notório trocadilho fornecido pelas particularidades da língua francesa: “*Ce qui n'est pas véritablement un être, n'est pas nom plus véritablement un être.*”⁹⁴ (2004, p.119). Todavia, dentro do mesmo exemplo, o fato primordial a ser ressaltado independe do nível de realidade adotado: se há um pelotão, há soldados que o formam. Analogamente, se há agregados de substâncias, tem que haver verdadeiras substâncias que os componham, mesmo que estas não se apresentem ao nível de nossa percepção sensorial. Tal axioma será enunciado pelo autor sob diferentes formulações, dentre as quais: “*Não há pluralidade sem verdadeira unidade*” e “*o plural supõe o singular*” (LEIBNIZ, 2004, p.119). A aceitação deste princípio na base da teoria leibniziana da substância conduzirá o autor a

⁹⁴A proposição idêntica, que, nas palavras do próprio Leibniz, “*só se diversifica pelo acento*”, pode ser melhor compreendida em português pelo seguinte recurso gráfico, conforme sugerido pela prof. Viviane de Castilho: “*o que não é verdadeiramente **um** ser, também não é verdadeiramente **um ser***”.

refletir de forma mais pontual sobre o caráter fenomênico da realidade tangível, até então tomado por alto como algo infundado, responsável por manter a natureza como “*algo imaginário e aparente*” (LEIBNIZ, 2004, p.104), nas palavras de Arnauld.

Admitido o pressuposto de que não podem haver na natureza somente agregados de substâncias, a necessidade de um fundamento metafísico para a própria física torna-se premente. Restariam então, segundo Leibniz, quatro opções:

É preciso chegar ou aos pontos matemáticos, com os quais alguns autores compõe a extensão, ou aos átomos de Epicuro e Cordemoy (coisa que rejeitais, assim como eu) ou ainda confessar que não se encontra nenhuma realidade nos corpos, ou, por fim, admitir algumas substâncias que tenham verdadeira unidade (p.118).

Deixando de lado as duas primeiras alternativas,⁹⁵ convém aqui ressaltar a oposição manifesta na segunda metade da sentença. Até o presente momento a suposição do estatuto fenomênico dos corpos parece ter figurado na fala de ambos os interlocutores como uma posição diametralmente oposta à substancialidade e diretamente vinculada ao domínio da irrealidade; tão somente como uma conseqüência equivocada da rejeição da substancialidade corpórea fundada exclusivamente na extensão material. Contudo, a idéia segundo a qual a substancialidade dos corpos *unum per se* advém das verdadeiras substâncias que os compõem permitirá a Leibniz ver com outros olhos as relações entre o âmbito fenomênico e o domínio ontológico elementar introduzido pelo conceito de substância. Com efeito, no extremo do rigor metafísico exigido para alcançar a substancialidade última proposta pelo conceito de substância, nada do que nos vêm ao encontro a partir da percepção sensível pode ser tomado diretamente enquanto substância, mas somente enquanto agregado. Seu caráter fenomênico, entretanto, não é sinônimo de falsidade, uma vez que a realidade do composto está fundada sobre a unidade real das substâncias que entram em sua composição.⁹⁶ Deste modo, a assunção de uma unidade absoluta não inviabiliza a constituição do real em sua plenitude e variedade de formas, ainda que estas representem derivadamente a substancialidade, conforme afirma o autor: “*Não digo que não há nada de substancial, ou que só há aparência nas coisas que não têm uma verdadeira unidade, pois concedo que elas têm tanta realidade*

⁹⁵ Ambas rejeitadas essencialmente pelo mesmo motivo, a saber, a falta dos atributos necessários à substancialidade, tais como a força autônoma e a diversidade intrínseca à unidade. Alguns parágrafos a frente Leibniz afirma: “*Uma alma, ou melhor, uma substância animada é infinitamente mais perfeita que um átomo, que não tem nenhuma variedade nem subdivisão, enquanto que toda coisa animada contém um mundo de diversidades numa verdadeira unidade*” (2004, p.122).

⁹⁶ Como expressa muito bem Oliva, “*É verdade que Leibniz por vezes refere-se ao fenômeno como ao ilusório, mas a ilusão não esgota a fenomenalidade*” (2005, p.89).

ou substancialidade quanto há verdadeira unidade no que entra em sua composição” (LEIBNIZ, 2004, p.119).

Se para Arnauld a atitude radical de limitar a substancialidade à verdadeira unidade viria solapar a realidade de tudo o mais,⁹⁷ Leibniz inverte este quadro fazendo depender da verdadeira unidade toda e qualquer realidade que se possa encontrar, e de fato se encontra, nos seres complexos: Caso os corpos tivessem por fundamento unicamente a extensão, então toda a natureza certamente careceria de fundamento ontológico, uma vez que cada composto seria *“um fenômeno desprovido de toda realidade, tal qual um sonho ordenado”* (LEIBNIZ, 2004, p.120). Mas precisamente porque todo ser requer a existência de uma verdadeira unidade, o caráter de agregação de seu corpo consiste num fenômeno bem fundado cuja substancialidade decorre da participação ordenada de verdadeiras substâncias em sua composição. Entretanto, o próprio Arnauld não sugerira anteriormente que se admitisse diferentes graus de substancialidade, estes associados a uma “unidade imprópria”? O que distingue esta alternativa da posição sustentada por Leibniz em relação ao caráter fenomênico dos corpos? Trata-se da separação entre a verdadeira unidade, da qual especificamente os corpos vivos exibem alguma correlação à medida das particularidades de sua composição, e as chamadas unidades de razão, resultados das impressões do espírito e cuja substancialidade é, de fato, desprovida de um fundamento último.

É acertado, admite Leibniz, reconhecer certa unidade nas coisas, e até mesmo que esta unidade, que não é senão acidental, possa variar em grau, sendo algo mais ou menos “uno” segundo suas características materiais. *“Uma sociedade organizada tem mais unidade que uma multidão confusa, e um corpo organizado, ou então uma máquina, tem mais unidade que uma sociedade”* (2004, p.124). Porém, os fatores que nos levam a individuar diferentes classes de entes e a reconhecer variados níveis desta unidade aparente não correspondem à verdadeira unidade postulada pelo conceito de substância. Eles advém da experiência sensível e da síntese racional aí envolvida no caso dos espíritos, o que dá ensejo a um esboço da epistemologia leibniziana desenvolvida alhures:

Nosso espírito observa ou concebe algumas substâncias verdadeiras que têm certos modos; estes modos implicam relações com outras substâncias, de onde o espírito encontra ocasião para uni-los no pensamento e adotar um nome que abarque todas estas coisas juntas, o qual serve para acomodar os raciocínios. Mas não se deve deixar enganar fazendo deles outras tantas substâncias ou seres verdadeiramente reais (p.125).

⁹⁷ Uma vez que tal unidade somente poderia ser encontrada no *eu* inerente aos espíritos, cf. a correspondência de 4/03/1687, abordada anteriormente em 7.2.

Segundo Leibniz, tendemos a conceber algo como *uma* coisa em função das diferentes relações entre as partes que a constituem. Tais relações são apreendidas pelo espírito e expressas sob nomes ou conceitos cuja função é a referência direta ao fenômeno em questão. Não se trata, pois, de pôr em questão a validade destes conceitos, nem a autenticidade das relações que os originam, mas tão somente de restringir seu campo de atuação ao domínio prático sem permitir uma transferência indevida ao campo da metafísica. Quando se tem por finalidade indagar sobre o fundamento último da realidade apreendida, tais conceitos não devem aspirar à posição de determinantes substanciais. “*Jamais se encontrará*”, afirma o autor, “*uma classe de ordem que converta em substância verdadeira muitos seres por agregação*” (LEIBNIZ, 2004, p.125). Nenhum agregado pode ser tomado em sentido estrito como substância, seja pela conexão física, por quaisquer outras qualidades associadas à extensão ou ainda por relações ideais, tais como a designação comum a um mesmo fim, etc. Por conseguinte, as unidades de razão assimiladas pelo espírito não correspondem à verdadeira unidade característica da substancialidade. Em poucas palavras o autor expressa o valor e a posição fundamental deste princípio na base de sua ontologia:

Ficções do espírito por toda parte, e enquanto não se discernir o que é verdadeiramente um ser completo ou uma substância, não haverá nenhum ponto físico no qual seja possível deter-se, e aqui está o único meio para estabelecer princípios sólidos e reais (p.126).

A meio termo dos extremos entre a pura fenomenalidade (como um sonho) e a substancialidade rigorosa atestada unicamente pelas formas substanciais metafísicas⁹⁸ há espaço para um sem número de agregações cujo grau de realidade varia justamente de acordo com as relações estabelecidas entre as verdadeiras unidades que fundam sua composição, conforme afirmou Leibniz anteriormente. As unidades de razão — tal qual os exemplos de um círculo de homens de mãos dadas ou de uma sociedade, citados pelo autor — possuem uma instável unidade aparente conforme as variadas relações lógicas apreendidas pelo espírito humano (fugaz no primeiro caso, duradoura porém indeterminada no segundo). As coisas ou objetos inanimados exibem sua unidade fenomenal pelo caráter coeso de suas partes e abarcam algo de mais ou menos substancial conforme a especificidade de sua matéria prima,

⁹⁸ Neste ponto, o conceito de forma substancial já reformulado pela nova configuração da substancialidade aproxima-se muito da mônada sendo apenas mantido, segundo Fichant, somente pela falta de um vocabulário mais apropriado (2004, p.92).

uma vez que toda a natureza é plena de vida e as verdadeiras substâncias encontram-se disseminadas por toda a parte. Os elementos naturais, a seu turno, abrigam miríades de seres microscópicos em plena atividade; minúsculas substâncias corporais cujas transformações permitem-nas “*reaparecer no teatro da vida*” (LEIBNIZ, 2004, p.123). Já os corpos vivos em geral podem ser tomados mais diretamente enquanto substâncias pela dinâmica e auto-suficiência interna de seu funcionamento, esta obtida à custa da plena regulação entre as inumeráveis substâncias que fundam sua composição. Quanto às espécies animais, tanto mais demarcada a sua substancialidade quanto melhor se possa reconhecer uma individualidade em suas ações. No homem, por fim, tal individualidade se converte propriamente em uma personalidade fundada sobre sua potência reflexivo-racional. Todavia, esta generalidade ontológica sugerida pela suposição de uma base comum à constituição de tudo o que há requer esclarecimentos acerca da questão da individualidade e identidade entre os diferentes seres. Como discernir afinal a identidade metafísica dos espíritos requerida pela religião em meio à infinidade de verdadeiras substâncias em sua constituição corporal? Serão as percepções corpóreas, por outro lado, similares aos pensamentos? Estas e outras questões permitem entrever a tensão entre o individual e o monádico que ainda persiste no final da *Correspondências com Arnauld*, conforme se pretende mostrar a seguir.

8.3 Individualidade, personalidade e a introdução do monádico

A distinção entre os seres por agregação, “*que só têm sua unidade em nosso espírito*” (LEIBNIZ, 2004, p.119) e as verdadeiras substâncias demarca os traços gerais de uma nova perspectiva ontológica. Doravante, os esforços de Leibniz tendem a se concentrar na reflexão acerca da realidade última apontada pelo conceito de substância, culminando na idéia de substância simples e suas relações com os compostos ou agregados. Mas ainda que tais relações exploradas neste ponto das *Correspondências* equivalham sem sombra de dúvida à base teórica da formulação da mônada, a plena identificação deste estado das idéias de Leibniz com o sistema apresentado anos mais tarde na *Monadologia* não se faz possível. Mais do que a simples ausência do termo *mônada* nos escritos do autor, o traço característico desta transição final consiste nos esforços de adaptação da nova perspectiva ontológica (o domínio monádico) à teoria da substância sistematizada anteriormente a partir da elaboração do

conceito de substância individual. Sobretudo a inovadora concepção do corpo como agregado de inúmeras substâncias vivas de caráter metafísico suscitará questões extremamente relevantes. Poderiam estas verdadeiras substâncias serem consideradas como almas e ainda assim afirmadas de todos os seres vivos indistintamente? Como se dá a sua individualização, uma vez que as noções completas foram anteriormente restritas aos espíritos? Neste ponto tanto a ontologia como a religião exigirão maiores explicações acerca da natureza metafísica da substância, sua identidade e individualidade.

Ainda na correspondência de 30/04/1687, abandonando o caráter condicional presente nas proposições anteriores, Leibniz admite sem mais hesitações a extensão da substancialidade às criaturas em geral. Mais do que isso, pela adoção de uma nova perspectiva ontológica o conceito de forma substancial deixa de atuar como *um* princípio ativo em meio ao corpo, este concebido como mero conglomerado de partes materiais, para converter-se nas verdadeiras unidades que possibilitam a composição orgânica desde níveis mais elementares. Em outras palavras, havendo a necessidade de tais unidades últimas para a existência de qualquer composto, a própria substancialidade se encontrará disseminada por toda parte como a presença da vida na menor porção de matéria, de modo que, tal como o homem, ao menos os animais e as plantas em sua absoluta variedade serão considerados igualmente substâncias em vista do caráter metafisicamente dinâmico de sua constituição. “*Querer limitar quase só ao homem a verdadeira unidade ou substância*”, afirma o autor, “*é ser tão estreito em metafísica como o eram em física os que encerravam o mundo em uma bola*” (LEIBNIZ, 2004, p.121). Mas tendo afirmado anteriormente a forma substancial como algo similar à alma pelo seu caráter indivisível e indestrutível, será preciso agora maiores esclarecimentos em torno de sua natureza metafísica, uma vez que Arnauld associara inadvertidamente tal concepção ao caráter espiritual atribuído à alma racional, encontrando aí inúmeras dificuldades.⁹⁹

Comparando as verdadeiras substâncias aos átomos supostos por Pierre Gassendi, Leibniz argumenta que à infinidade de almas a compor a realidade natural não se deve necessariamente atribuir o prazer ou a dor, constituindo esta aterradora multiplicidade de entidades vivas numa perfeição da criação plenamente conforme à imensurável grandeza e beleza das obras de Deus.¹⁰⁰ Esta breve referência à imputação de prazer ou dor a tais almas

⁹⁹ Conforme citadas em 7.2, p.90.

¹⁰⁰ Em oposição à noção de átomo, por outro lado, a natureza das verdadeiras substâncias apresenta uma perfeição incomparável. Enquanto o primeiro não contém nenhuma variedade permanecendo praticamente vazio em sua indivisibilidade, “*toda coisa animada contém um mundo de diversidades em uma verdadeira unidade*”

revela a mesma precaução que outrora o fizera hesitar diante da afirmação da alma dos irracionais: sustentar uma natureza metafísica para os seres vivos em geral implica em aproximá-los demasiadamente dos caracteres espirituais próprios ao homem em sua eterna relação com Deus segundo os preceitos de fé cristã. Neste contexto, a vida e a morte, gozo e sofrimento, salvação e danação constituem temas contíguos à religião que exigem uma espécie particular de individualidade frequentemente atribuída ao homem, a saber, uma personalidade. E dada a composição múltipla de uma substância corporal por verdadeiras substâncias, o dilema assume proporções infinitamente maiores caso cada uma destas seja pensada em proximidade com semelhante concepção pessoal da individualidade. Tal como o fizera anteriormente ao citar a teoria tomista das almas brutas,¹⁰¹ provavelmente prevendo alguns dos impasses religiosos passíveis de serem enfrentados, Leibniz lança mão de um argumento relativo à criação diferenciada dos espíritos e das demais substâncias, cujo objetivo mais direto parece ser aplacar o julgamento apressado de Arnauld:

Ora, se estes animais têm almas [os seres microscópicos presente numa simples porção de matéria, tal como uma gota d'água], deve-se afirmar destas o que se pode afirmar provavelmente dos animais mesmos, a saber, que estavam já vivos desde a criação do mundo e o estarão até o fim. E que, sendo a geração segundo toda aparência, uma mudança que consiste no crescimento, a morte será somente uma mudança de diminuição que faz entrar este animal nas profundezas de um mundo de pequenas criaturas onde há percepções mais limitadas, até que a ordem talvez o chame a reaparecer ao teatro da vida. (...) Mas os espíritos não estão submetidos a estas revoluções, ou será necessário que tais revoluções sirvam à economia divina com relação aos espíritos. Deus os cria no momento oportuno e os separa do corpo (ao menos do corpo grosseiro) por meio da morte, porque devem sempre conservar suas qualidades morais e suas reminiscências para serem cidadãos perpétuos desta república universal perfeitíssima cujo monarca é Deus (p.123).

A tese segundo a qual uma substância não vem a ser senão por criação e não pode terminar senão por aniquilação foi apresentada ainda no *Discurso de metafísica* indicando a sua permanência natural sustentada por diferentes transformações, aumentos e diminuições dos corpos a ela relacionados (art. 34). Neste trecho das *Correspondências* o mesmo pressuposto aparece explicitamente como uma discordância religiosa de Leibniz a respeito da teoria clássica da metempsicose ou transmigração das almas.¹⁰² Evitando supor almas

(LEIBNIZ, 2004, p.122).

¹⁰¹ Carta a Arnauld de 8/12/1686; citada em 7.1, p.8.

¹⁰² Tendo em vista o desenvolvimento da perspectiva monádica, a rejeição da metempsicose e a aceitação desta teoria da permanência das almas brutas na natureza (se me permite aqui uma opinião) parece consistir muito mais numa demanda da fé cristã professada por Leibniz do que uma consequência direta dos princípios fundamentais de sua filosofia. Esta posição é um dos poucos fatores que não possibilita um aproximação mais

separadas de seus corpos, trata-se de compreender a morte como a diminuição de um corpo a dimensões imperceptíveis, capaz de encerrar a alma em um nível mais limitado de expressão, onde somente por uma ordem impenetrável à nossa compreensão limitada, de acordo com o enlace natural das coisas, tal substância virá a retomar sua existência ao plano de nossa realidade sensível. De forma similar, o nascimento consiste no desenvolvimento de um pequeno corpúsculo vivo ao nível de um corpo mais definido, trazendo de volta à alma percepções mais destacadas e permitindo-a expressar o universo segundo padrões gradualmente mais elaborados, tal como o prova a reprodução espermática. Aos espíritos, entretanto, foi assegurada uma individualidade especial separada deste esquema geral de subsistência corpórea das verdadeiras substâncias na natureza. Semelhante distinção traz ao centro do debate a questão da singularização e individualidade usualmente associada ao conceito de alma; um tema a ser revisto pela nova configuração da substancialidade proposta por Leibniz.

Admitindo que um corpo vivo mantém seu grau de unidade substancial somente à custa de “*inumeráveis corpos vivos incluídos nele*” (LEIBNIZ, 2004, p.123), uma perplexidade surge da pergunta pela singularidade e individualidade destas substâncias corporais e dos seres em geral. Segundo o esquema tradicional da união entre alma e corpo, era a alma o fator responsável por estabelecer a individualidade de um ser, cujo corpo consistia numa natureza distinta e menos perfeita privada de uma existência independente; daí a concepção de inúmeras qualidades de formas substanciais correspondentes às almas brutas entre os escolásticos e, por outro lado, a recusa mecanicista das almas irracionais e a consideração dos animais e demais entidades vivas enquanto simples corpos destituídos de um princípio metafísico. Mas tendo o corpo, segundo a teoria leibniziana, uma natureza fenomênica fundada substancialmente a partir da agregação de um sem número de substâncias

direta do sistemas das mônadas com alguns elementos essenciais do pensamento oriental, mais especificamente a Filosofia Védica, onde em textos datados de mais de 5000 anos se descreve a alma espiritual (*atma*) como “*indestrutível, imensurável (...não nascida, eterna, sempre existente, imortal e primordial*” (PRABHUPADA, 1986, p.60-61). Com efeito, considerado o estado final da filosofia leibniziana nos textos de 1714, a característica inextensa da mônada e a proposta de distinção entre os seres a partir de uma gradação baseada da clareza das percepções (enteléquias, almas e espíritos) parecem destoar cada vez mais desta formulação de uma permanência corpórea das substâncias na natureza. Mesmo a partir de elaboração do conceito de mônada dominante (ainda em estado seminal nas *Correspondências*) certas dificuldades envolvendo a singularidade e identidade das substâncias permanecem, quando suposta a idéia segunda a qual uma substância não pode nunca subsistir sem um corpo. Ficam estas reflexões somente como uma nota para estudos posteriores.

metafísicas tal como almas, será preciso encontrar respostas para a individuação do seres em níveis ontológicos distintos. Em primeiro lugar, Leibniz o faz sem demora, trata-se de sustentar a diferença entre a natureza espiritual do homem em relação às verdadeiras substâncias que fundam a sua constituição corpórea. Recorrendo ao dogma cristão o problema será aparentemente solucionado pela criação separada e individual da alma humana por Deus, tal como se descreve na citação acima. Contudo, em relação às demais entidades vivas tais como os animais, o autor se depara com questões de maior complexidade. Como considerar individualmente um animal segundo o esquema conceitual corpo/alma se os corpos vivos são constituídos igualmente de almas tais como aquela à qual se deveria atribuir a própria existência do animal em questão? Se tais substâncias são imperecíveis estando todas igualmente presentes na natureza a partir da criação e somente transformando-se com a morte, quais os critérios para distingui-las sem recair numa variedade qualitativa de formas substanciais? De que modo se pode tomar um corpo como sujeito do movimento, dada a pluralidade metafísica indistinta que o constitui?

Se a vertiginosa imagem evocada por Leibniz de uma infinidade de seres vivos encerrados numa só gota d'água parece sugerir uma realidade praticamente atômica, muito distante dos limites sensoriais com o qual nos é dado apreender os detalhes da criação, aos seres vivos em geral deve caber uma constituição ontológica similar, uma vez que a generalidade estabelecida pela idéia de verdadeira unidade não permite cogitar diferentes naturezas de substâncias, salvo o precedente agora aberto aos espíritos.¹⁰³ Assim, quanto à questão da aplicação do esquema alma/corpo aos animais duas opções se apresentam imediatamente: Ou bem deve-se renunciar à uma individualidade dos irracionais tomando-os simplesmente enquanto agregados de verdadeiras substâncias (o que equivaleria em termos práticos à negação de sua alma), ou então deve haver ainda alguma possibilidade de distinção secundária entre as verdadeiras substâncias que compõem o corpo e a substância específica que perfaz a individualidade do animal em questão, isto é, sua alma. Ao final da carta de 30/04 Leibniz se refere rapidamente a esta questão antecipando os primeiros fundamentos da noção de mônada dominante: *“Contudo, ainda que possa ocorrer que uma alma tenha um corpo composto de partes animadas por almas diversas, a alma do todo não se compõe, por*

¹⁰³ Trata-se de um tema complexo cuja abordagem escapa aos limites da presente dissertação: Afinal, se a elaboração das verdadeiras substâncias instaura a demanda por um monismo ontológico, a afirmação de uma criação separada (personalizada) para as substâncias individuais não permanece como um paradoxo a este sistema? Não seria esta saída muito mais um resultado de uma restrição religiosa do que uma consequência da teoria leibniziana da substância? Tais questões não podem ser encaradas de frente sem uma profunda reflexão sobre a perspectiva monádica e os textos de 1714, ficando esta tarefa delineada para estudos posteriores.

isto, das almas ou formas das partes” (LEIBNIZ, 2004, p.124). Esta vaga constatação da necessidade de um princípio individual capaz de determinar *um* ser em meio à multiplicidade de sua composição corpórea permanecerá apenas indicada neste ponto do texto, refletindo certa indecisão do autor quanto ao tema. Arnauld, mais uma vez, não será tolerante quanto às reticências na argumentação leibniziana.

Em resposta datada de 28 de agosto de 1687 Antonie Arnauld se mostra pouco solícito à mudança de perspectiva incentivada pela argumentação leibniziana. Insistindo na formatação tradicional para o conceito de substância o teólogo ressalta a absoluta incompatibilidade da idéia de forma substancial, tal com sustentada por Leibniz neste último período das *Correspondências*:

Ora, eu apenas conheço duas classes de substâncias: os corpos e os espíritos, e os que pretendem que há outras devem demonstrá-lo (...) Suponhamos, pois, que estas formas substanciais sejam corpos ou espíritos. Se são corpos devem ser extensas e, portanto, divisíveis (...) Se são espíritos, então sua essência consistirá em pensar, pois isto é o que concebo com a palavra espírito (p.131).

Mais do que somente uma discordância relativa a qualquer tópico envolvendo o conceito de substância, a oposição entre Leibniz e Arnauld assume agora um caráter mais amplo referindo-se à aceitação de diferentes perspectivas para a apreensão do real. Sem compreender a reviravolta operada na noção leibniziana de forma substancial, onde a verdadeira unidade se torna o único fundamento metafísico capaz de compor toda a realidade sensível, disseminando a substancialidade a níveis incalculáveis, Arnauld permanece aferrado à distinção bivalente entre corpo e alma, expressando mais uma vez as bases da perspectiva individual cuja influência delinear a também as antecedentes formulações leibnizianas do conceito de substância. É o pensamento, afirma o teólogo, a característica essencial das substâncias metafísicas. E se às supostas formas substanciais se pretende atribuir semelhante status, todas elas deveriam manifestar as características racionais próprias dos espíritos. Como este não é o caso, tais formas substanciais não apresentam um fundamento verossímil para integrar a teoria da substância, podendo ser descartadas. Ainda que a grande distância consolidada por esta última carta de Arnauld pareça transformar o debate entre os dois pensadores num “diálogo de surdos”,¹⁰⁴ algumas de suas objeções ilustram com precisão

¹⁰⁴ Na resposta de 9/10/1687, abordada a seguir, Leibniz replica com firmeza a persistência das objeções de Arnauld: “*Ora, eu infiro que não há vários seres ali onde não haja um que seja verdadeiramente um ser, e que toda multiplicidade supõe a unidade. Ao qual replicais de várias maneiras, mas sem tocar no argumento em si mesmo, contra o qual não há objeção, e servindo-vos somente de objeções ad hominem, encontrando*”

certos limites impostos à concepção monádica pela perspectiva individual.

Surpreso com a engenhosidade da tese leibniziana da permanência corporal das formas substanciais na natureza através de radicais transformações que ordinariamente se considera como nascimentos e mortes, Arnauld levanta uma questão pertinente. Se um animal tal qual um bicho da seda põe seus ovos, nos quais se supõe existirem outras tantas almas de criaturas semelhantes, e estes são posteriormente queimados em uma fogueira, permanecerão estas “almas de bichos da seda” misturadas às cinzas e restritas à minúsculas partículas ainda corpóreas, embora imperceptíveis? Sendo este o caso, há uma dificuldade relativa à natureza singular destas formas substanciais, conforme enuncia o teólogo:

Mas, por um lado, não sei quem se convencerá de que cada bicho da seda, depois de queimado, continua sendo o mesmo animal que conservou a mesma alma unida a uma partícula de cinza que era antes uma pequena parte de seu corpo. E, por outro lado, se assim o for, porque não nascem bichos da seda destas partículas de cinzas assim como nascem dos ovos? (p.132, grifo nosso).

Insistindo abertamente em tomar a forma substancial a partir do esquema tradicional corpo/alma e considerá-la como um único princípio metafísico intrínseco a um corpo essencialmente físico, Arnauld não se encontra em condições de compreender a agregação corpórea como um fato fundado para além da extensão. Ainda assim, a questão envolvendo as transformações particulares de uma forma substancial e a identidade do animal envolvido neste intercurso indicam um campo não explorado pelas reflexões leibnizianas até o presente momento. Com efeito, se a individualidade dos espíritos inclui uma determinação pessoal baseada em sua ipseidade e deve ser salvaguardada metafisicamente através de um ato particular da providência divina, a singularidade e individualidade passíveis de serem atribuídas a um animal permanecem num domínio confuso mediado pela composição múltipla de seu corpo, pela ausência de uma consciência de si demarcada claramente através de aspectos racionais e pela necessidade de permanência física na natureza através do referido esquema das formas substanciais. Influenciado pela associação implícita entre a substancialidade da alma e a presença de uma personalidade (característica da perspectiva individual) Arnauld foi levado a identificar tais formas com a espécie particular do agregado no qual estão inseridas considerando-as como um gênero, ou seja, diretamente como almas *de* bicho da seda, sem adentrar ao âmbito mais elementar doravante pretendido para o conceito.

inconvenientes e procurando mostrar que o que eu digo não basta para resolver as dificuldades.” (2004,p.145)

No entanto, a partir da nova configuração da substancialidade sustentada por Leibniz o questionamento do teólogo se faz relevante em outro sentido: havendo a necessidade de identificar em meio ao agregado uma alma que permita definir a individualidade do ser em questão, esta alma ou forma não deve identificar-se à espécie da qual o corpo representa um exemplar, senão que sua verdadeira natureza transcende tais designações. O problema torna-se mais definido à medida em que se avança de espécies rudimentares (como a do bicho da seda) a criaturas com uma individualidade mais destacada, tal como complementa Arnauld:

Eu pergunto, por exemplo, o que houve com a alma do cordeiro que Abraão sacrificou em lugar de Isaac queimando-o em seguida. (...) responderás que permaneceu em uma partícula do corpo do cordeiro que foi reduzido a cinzas e que, desta maneira, somente se produziu uma transformação do mesmo animal que teve sempre a mesma [alma]. Isto poderia ser afirmado com verossimilhança, dentro de vossa hipótese das formas substanciais, de uma lagarta que se converte em borboleta (...) mas esta parte do cordeiro reduzida a cinzas à qual tenha se abrigado a alma, não sendo organizada, não pode ser tomada por um animal, e assim, a alma do cordeiro unida a ela não compõe nenhum animal e ainda menos um cordeiro, como deveria fazer a alma de um cordeiro (p.133, grifo nosso).

Um animal reduzido a cinzas segue sendo o mesmo animal? Quanto ao seu corpo certamente não se pode afirmar que subsista como o mesmo à tamanha deterioração (uma partícula invisível misturada às cinzas evidentemente não pode ser chamada “cordeiro”). Quanto à sua alma, ou bem se deve aceitar que não se trata de uma “alma de cordeiro” mas, antes, de uma alma ou forma substancial que veio a ser temporariamente cordeiro, mas cuja essência remete a algo mais elementar; ou então será compulsório negar completamente a individualidade dos seres animais em nome da pura agregação de verdadeiras substâncias, isto é, afirmar que “este cordeiro” ou “aquele bicho da seda” não constituem senão tipos fenomenais e que a única realidade se refere à formas substanciais brutas, estas tomadas sem quaisquer designações adicionais. Algumas respostas a esta questão serão esboçadas na carta de Leibniz a Arnauld datada de nove de outubro de 1687, outras excedem o domínio das *Correspondências* e quiçá dos próprios textos de 1714. De qualquer forma, para encerrar a presente tentativa de apresentar a perspectiva individual e suas fissuras na filosofia de Leibniz basta ressaltar o papel determinante de suas reflexões envolvendo uma nova relação entre substancialidade e individualidade.

Visivelmente contrariado pela resistência de Arnauld à sua inovadora perspectiva acerca da teoria da substância¹⁰⁵, Leibniz se propõe na correspondência datada de nove de outubro de 1687 a reelaborar suas argumentações em torno da concomitância das expressões da alma e do corpo e da indestrutibilidade das formas substanciais. Em meio a este esforço, a questão da singularidade das verdadeiras substâncias e da individuação e identidade dos seres complexos e agregados vai convergir com o aprimoramento da tese da expressão, destacando-se como o derradeiro operador da dissociação entre substancialidade e ipseidade que caracteriza a introdução da perspectiva monádica no pensamento do autor. Se, como afirma Fichant (2004, p.90), a partir da nova configuração da substancialidade assumida por Leibniz, “a unidade do ser dá um passo definitivo sobre a completude da noção”, talvez um resquício da concepção de substância individual tenha permanecido implícito sob a raiz do princípio da expressão e sob a forma da ambivalência ontológica mantida pela distinção usual entre espíritos e demais substâncias, de modo que a presente reflexão sobre a natureza individual dos seres não humanos e seu caráter expressivo representa uma tentativa de superação.

Tanto no *Discurso de metafísica* como em suas primeiras ocorrências na fase inicial das *Correspondências com Arnauld*,¹⁰⁶ a hipótese da concomitância apareceu em conexão com o princípio lógico da continência dos predicados no sujeito (*in-esse*).¹⁰⁷ Assim, é através da teoria da noção completa que Leibniz se refere inicialmente ao tema da expressão e fundamenta a proposta do acordo mútuo entre as substâncias. Mais precisamente, é através da consideração do conceito completo de uma substância que se permite deduzir a série singular de seus predicados determinando-a enquanto *individual*. Entretanto, no âmbito desta perspectiva individual os predicados integrantes das noções completas foram tomados preferencialmente em termos de pensamentos e percepções próprias aos espíritos, de modo que quando se trata de explicar as relações expressivas que envolvem os corpos, bem como as criaturas não humanas em geral, tal associação implícita das propriedades substanciais à

¹⁰⁵ “Pois não me parece difícil responder às dúvidas que lhe restam, que na minha opinião decorrem apenas de que uma pessoa prevenida e distraída com outras coisas, por mais hábil que seja, tem bastante dificuldade em penetrar em um pensamento novo sobre uma matéria abstraída dos sentidos, em que nem figuras, nem modelos, nem imaginações, podem nos ajudar.” (LEIBNIZ, 2004, p.135)

¹⁰⁶ No *Discurso*: Artigo 33 (LEIBNIZ, 1979, p. 148). Nas *Correspondências*: Carta de 14/06/1686 (LEIBNIZ, 2004, p. 69).

¹⁰⁷ Em resumo, tudo o que possa ser afirmado com verdade de uma substância deve sê-lo em virtude da própria natureza desta substância, independente de qualquer outro fator. E, dada a sua potência expressiva, o estado presente de cada substância é o resultado de um estado precedente, cuja série pode ser deduzida de seu próprio conceito ou noção completa.

ipseidade revela suas limitações restringindo a abrangência universal do *in-esse*. Afinal, se cabe às substâncias expressar o universo, terão todas elas pensamentos e percepções acerca de todas as coisas? Como poderão adequar-se as almas dos irracionais a este esquema?

Sendo o caráter expressivo um traço essencial da substância e dada a quantidade infinita de verdadeiras unidades a compor os agregados, é necessário que cada uma destas exprima a seu modo as relações que a interligam às demais. Ora, suposta a conexão de todas as coisas entre si, cada substância constituirá um ponto de vista distinto do universo ao expressar tudo a partir daquilo que se lhe encontra mais próximo, isto é, o corpo ou composto com o qual ela mantém mais íntima relação. Embora este esquema de entreexpressão já houvesse sido enunciado no *Discurso de metafísica*, ele passa agora a operar sobre outras bases levando em conta um modo diverso de apreender a substancialidade e as próprias relações expressivas. Se anteriormente os eventos das substâncias, tomados enquanto percepções e pensamentos, foram representados pelo recurso ao seu conceito completo evocando assim a perspectiva individual e o seu modo específico de conceber a substancialidade a partir dos caracteres propriamente humanos, agora a própria noção renovada de unidade substancial vai abrigar a expressão como elemento essencial de sua dinâmica intrínseca, estabelecendo-a em uma domínio mais elementar, dissociado de uma ligação necessária com a ipseidade ou potência reflexiva. Esta generalização da potência expressiva como característica intrínseca das verdadeiras substâncias abrirá a correspondência de 9/10:

Uma coisa expressa outra (em minha linguagem) quando há uma relação constante e ordenada entre o que se pode dizer das duas. Neste sentido, uma projeção em perspectiva expressa seu plano. A expressão é comum a todas as formas e constitui um gênero do qual são espécies a percepção natural, a sensação animal e o conhecimento intelectual (p.136).

Anteriormente vinculada de forma mais direta ao pensamento e às percepções conscientes dos espíritos, a expressão permaneceu assinalada na totalidade das substâncias apenas como um princípio teórico pouco explorado. Se o pensamento fora considerado como o modelo de expressão da alma racional, indicando seu fundamento metafísico e demarcando sua individualidade, o conceito de forma substancial, ainda que mantido como fundamento das substâncias corporais, carecia de maior definição em termos de sua singularidade. Todavia, a expressão será agora submetida a uma flagrante naturalização, sendo reconhecida

na base da economia particular de cada forma substancial como a referida *percepção natural*. Tomadas inicialmente apenas como a unidade expressiva própria da vitalidade dos corpos, as percepções gradualmente se convertem em uma prerrogativa metafísica mais simples e de alcance genérico, tornando-se uma espécie de predicado universal das verdadeiras substâncias. E se desde a sua criação cada substância exprime incessantemente as relações com o seu próprio corpo e os demais agregados, isto ela o faz através de uma multiplicidade de percepções, as quais se ordenam numa série correspondente a cada momento do tempo. Assim, sem a necessidade do recurso extrínseco ao seu conceito completo (cuja concepção demanda uma idéia complexa de individualidade), tal série perceptiva é suficiente para determinar qualquer substância enquanto um ser singular e discerni-la de todas as demais.¹⁰⁸ Além disso, precisamente a variação destas percepções em níveis de clareza e distinção permitirão o esboço de um novo padrão de diferenciação entre os seres capaz de conciliar uma taxonomia à demanda de generalidade ontológica imposta pelo conceito de substância. As percepções trarão a Leibniz, em todos os sentidos, a oportunidade de sustentar uma multiplicidade intrínseca à unidade.

Embora a assunção da forma substancial tenha aberto, desde o início, o caminho para uma perspectiva ontológica mais ampla capaz apreender todos os seres a partir de um princípio comum, Leibniz permaneceu sustentando uma ambivalência metafísica baseada na necessidade de resguardar a individualidade dos espíritos como um elemento determinante para a sua substancialidade. Assim, por diversos aspectos, do *Discurso* até a primeira fase das *Correspondências* a alma racional precisou ser distinguida das demais almas ou formas por um fator propriamente ontológico. Este modelo de distinção entre os seres associava a substancialidade própria dos espíritos à vigência de um *eu*, sendo obrigado a tomar as demais substâncias, ainda que metafísicas, como uma classe essencialmente diversa. Ora, o estabelecimento deste padrão ambivalente vai de encontro à gradual determinação da substância como verdadeira unidade e elemento último da realidade, consistindo esta tensão nas referidas fissuras da perspectiva individual enfatizadas no presente trabalho. É frente a este contexto que as percepções aparecem como uma preciosa alternativa para determinar sob um mesmo princípio de substancialidade a individualidade tanto dos espíritos como das demais criaturas, substituindo a polarização entre ipseidade e uma mera unidade corpórea pela idéia de uma gradação expressiva. Por conseguinte, a expressão substancial se torna o solo

¹⁰⁸ Trata-se do princípio da identidade dos indiscerníveis.

comum a partir do qual variados níveis de capacidade perceptiva determinarão as distinções entre os seres, permitindo assegurar a especificidade da existência humana sem romper com a idéia de uma univocidade ontológica do real:

Na percepção natural e na sensação basta que o que é divisível, material e se encontra disperso em vários seres se expresse ou represente em um só ser indivisível, ou na substância dotada de uma verdadeira unidade. Não se pode duvidar da possibilidade da representação de várias coisas em uma só, porque nossa alma nos proporciona um exemplo disso. Mas esta representação vai acompanhada de consciência na alma racional, e então se lhe chama pensamento (p.136).

A citação acima antecipa sem muitos detalhes os traços gerais da nova distinção entre os seres de acordo com o grau de clareza e destaque das suas respectivas percepções. Isenta de qualquer vinculação direta à consciência, a chamada percepção natural diz respeito à potencialidade presente em toda substância para expressar o universo através da relação mais direta com seu próprio corpo. Neste sentido as percepções constituem representações da realidade composta na unidade e simplicidade da substância. E uma vez que cada substância expressa a seu modo todo o universo, a infinita variedade das percepções e sua constante profusão se manifestam de forma totalmente indistinta estabelecendo o padrão sensível das entidades vivas mais elementares, tais como os vegetais, seres microscópicos, etc. Já a referida sensação animal surge em função da maior complexidade de alguns corpos, quando algumas percepções assumem um caráter mais destacado em relação ao estado confuso das demais. A ipseidade ou consciência perceptiva, por fim, se refere ao estado máximo de destaque das percepções, que permite à alma racional abstraí-las de seu fluxo e tomá-las separadamente constituindo uma memória e uma identidade. Este padrão vertical de distinção entre os seres se encontra apenas esboçado neste trecho das *Correspondências* e será explorado a fundo somente na *Monadologia* e sobretudo nos *Princípios da natureza e da graça*. Ainda assim, um aspecto em particular será desde já enfatizado por Leibniz em oposição aos sectários de Descartes. Trata-se da oportunidade de sustentar definitivamente a alma dos irracionais, rompendo com a associação indevida das espécies animais a simples corpos destituídos de qualquer princípio individual. Nas palavras do autor:

Creio que em tudo isso um cartesiano compartilhará minha opinião, exceto que suponho que há ao nosso redor outras almas além da nossa, às quais atribuo uma expressão ou percepção inferior ao pensamento, ao passo que os cartesianos recusam a sensação aos animais e não admitem forma substancial fora do homem (p.138).

A afirmação da coexistência de outras almas para além dos espíritos deixa de ser problemática à medida em que as percepções se convertem num princípio de singularidade válido para toda e qualquer substância. Se no esquema teórico da substância individual era precisamente a seqüência temporal constituída por cada predicado atualizado de uma substância (a noção completa) o que permitia considerá-la como um ser absolutamente único, tais predicados foram concebidos a partir dos eventos propriamente humanos, onde os pensamentos e percepções conscientes permaneciam em evidência. Mas o que escapa a esta compreensão, bem como à filosofia cartesiana, são as inúmeras sensações e percepções das quais não nos apercebemos separadamente, e que, permanecendo como um horizonte indistinto (mas no entanto sempre presente) constituem o solo a partir do qual toda idéia, pensamento ou sensação mais destacada pode aparecer. Ora, este solo comum já é, por si só, um traço característico da verdadeira unidade e se manifesta no domínio elementar da força viva disseminada por toda a criação. Assim, como cada substância expressa a seu modo o universo inteiro, inúmeros graus perceptivos inferiores ao pensamento merecem igual validade enquanto determinantes de sua substancialidade, de modo a incluir a totalidade dos seres vivos como almas. A determinação da singularidade destas substâncias seguirá a mesma regra geral relativa à série de seus predicados antes fixada pela noção completa. A grande diferença, entretanto, consiste no fato de que não será necessário recorrer à infável idéia de um conceito completo somente presente na mente de Deus. Diversamente, a série das percepções de cada substância pertence ao seu próprio modo de ser e está diretamente relacionada ao âmbito vital; amoldada à sua realidade corpórea pela tese da concomitância. Referindo-se às idéias de Leibniz nos anos 90, quando da publicação do *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, Rutherford esclarece os termos desta transição:

Todos os caracteres essenciais da substância permanecem no lugar. O que emerge, entretanto, é a admissão explícita de que se a natureza da substância em geral é ser uma enteléquia ou princípio de ação, então o mais apropriado instrumento para representar a natureza individual de uma substância não é uma noção completa, mas antes a lei das séries de suas operações (1995, p.128).

Oito anos antes da escrita *Sistema novo*, podemos reconhecer neste último trecho das *Correspondências com Arnauld* os primeiros passos do referido processo de superação do filosofema substância individual/noção completa. Ao retomar a questão acerca da

concordância entre as expressões do corpo e da alma Leibniz faz uma breve referência à idéia de completude. Todavia, embora o autor recorra novamente ao princípio fundamental da substância individual, neste ponto a rápida referência à noção completa aparece sem nenhuma conexão com a potência reflexiva dos espíritos.¹⁰⁹ Ao contrário, ela remete ao caráter abrangente que sustentará um primeiro esboço da idéia de lei das séries. Como parte da disputada questão da ligação entre um ferimento no corpo e a dor sentida pela alma, Leibniz lança mão de um esquema no qual “*os estados da alma são natural e essencialmente expressões dos estados correspondentes do mundo, e, em particular, dos corpos que, neste momento são seus*” (2004, p.139). Mas se a alma expressa o mundo primeiramente através de seu corpo, isto ela o faz a partir de si mesma e não de uma influência física ou ideal. Em outras palavras, cada estado presente tem origem em um estado precedente da própria substância, cuja origem primeira remonta à própria criação divina e à regulação inicial das expressões de todas as criaturas. Deste modo, a ligação entre corpo e alma é a correspondência biunívoca entre duas séries; uma referente ao corpo (agregado) e outra à alma (verdadeira substância).

A julgar pela função instrumental deste esboço da lei das séries, num primeiro momento nada parece distingui-la do mecanismo da noção completa utilizado anteriormente no *Discurso de metafísica*. A mesma regra causal orienta os eventos, que se desdobram como conseqüências de seu estado precedente; o caráter único de cada série é o que perfaz a singularidade de cada substância; nela todas as outras substâncias permanecem expressas direta ou indiretamente. Contudo, as séries doravante enfatizadas por Leibniz se referem à seqüência das insondáveis percepções naturais, as quais se dirigem a um estado bruto do ser oriundo de sua natureza expressiva, ao passo que a seqüência integrante de uma noção completa foi tomada como a série de predicados de uma substância individual, estes entendidos como percepções conscientes, atos de vontade, pensamentos ou idéias. Em um e outro caso são os predicados contingentes os responsáveis por determinar *esta* substância, mas a abrangência da idéia de contingência será indefinidamente amplificada pela percepção natural. Não se trata, pois, somente de eventos históricos, pensamentos ou percepções relacionados ao plano da humanidade, senão que o cenário a partir do qual a individualidade

¹⁰⁹ “Pela noção da substância ou do ser completo em geral, que mostra que seu estado presente é sempre uma conseqüência natural de seu estado precedente, se segue que a natureza de cada substância singular e, por conseguinte, de toda alma consiste em expressar o universo, e que foi criada desde o princípio de tal forma que em virtude das próprias leis de sua natureza tem que concordar com o que ocorre com os corpos e, particularmente, com o que se passa no seu.” (LEIBNIZ, 2004, p. 138)

se dá será radicalmente estendido ao domínio da vida,¹¹⁰ independentemente de uma estado de consciência capaz de apreendê-lo. Esta flagrante dissociação entre individualidade e a personalidade própria dos espíritos ou, mais além, entre substancialidade e ipseidade, aparece com mais destaque na última reflexão leibniziana acerca do tema das formas substanciais, como se pretende apontar a seguir, à guisa de um desfecho para a presente investigação.

Ao voltar-se novamente para as formas substanciais reestruturando sua argumentação contra as últimas objeções de Arnauld, Leibniz assume uma posição mais definida quanto à conciliação da individualidade das almas dos irracionais e a pluralidade de sua constituição corpórea.¹¹¹ Uma vez que um animal deve ser considerado como um ser complexo composto de uma alma e um corpo organizado, é necessário distinguir em meio à agregação corpórea (que é igualmente composta de formas substanciais) a presença de uma alma singular. O esboço da idéia de mônada dominante será apresentado de maneira explícita:

Supondo que há uma alma ou entelêquia nos animais e outras substâncias corpóreas, é necessário raciocinar sobre este ponto como raciocinamos em relação ao homem, o qual é um ser dotado de uma verdadeira unidade que sua alma lhe dá, ainda que a massa de seu corpo esteja dividida em órgãos, vasos, humores, espíritos, e que as partes estejam cheias, sem dúvida, de uma infinidade de outras substâncias corpóreas dotadas de suas próprias enteléquias (p.148).

Pela assunção da percepção natural enquanto fundamento básico da expressividade substancial e pelo conseqüente esboço de um novo padrão de distinção entre os seres, a presente elaboração do esquema da mônada dominante será viabilizada como um operador teórico universal de individuação das substâncias. Assim como o espírito ou alma racional atesta a individualidade de um ser humano sem permitir que ele se confunda às inúmeras substâncias que integram a sua constituição corpórea, da mesma forma, em cada entidade viva é possível encontrar uma alma singular associada a um corpo orgânico ou agregado, ainda que esta composição não se mostre nitidamente através de uma personalidade bem definida. Neste sentido, o grau de destaque das percepções em cada substância permitirá a Leibniz tanto postular diferentes espécies de substâncias dentro do mesmo estatuto ontológico (enteléquias, almas e espíritos) como demarcar a individualidade de um ser complexo através do

¹¹⁰ Pela elaboração da idéia dos corpos como agregados de verdadeiras substâncias, Leibniz recusa a afirmação de Arnauld segundo a qual os corpos animados seriam somente uma pequena parte da totalidade da criação. Aparece então o termo entelêquia associado à substância: “*E sendo a matéria infinitamente divisível, não se pode assinalar nela nenhuma parte, por menor que seja, que não contenha corpos animados, ou, pelo menos, dotados de uma entelêquia primitiva, ou (se me permite o uso tão geral do nome de vida) de um princípio vital, quer dizer, de substâncias corpóreas das quais se pode dizer em geral que são vivas.*” (LEIBNIZ, 2004, p.145)

¹¹¹ Trata-se das questões levantadas acima, na primeira parte deste texto (8.3, p.108).

predomínio de uma forma substancial sobre as demais. Dito de outro modo, embora o solo comum das percepções garanta a singularidade de cada verdadeira substância pela idéia de lei das séries, é a idéia de uma gradação expressiva a responsável por demarcar um novo princípio de individualidade válido para as substâncias em geral. A forma substancial que pode ser identificada como a alma de um animal, embora qualitativamente similar às demais formas que compõem seu próprio corpo, goza de uma maior capacidade expressiva e de um certo recorte das percepções mais marcantes, sobressaindo-se assim como um ser individual.

Mas se a clareza das percepções é o que torna possível atestar a individuação de uma forma substancial em relação às demais formas que entram em sua constituição corpórea, não seria este o mesmo modelo de distinção anteriormente utilizado na perspectiva individual para definir o caráter peculiar dos espíritos em relação às demais substâncias? É possível reconhecer a individualidade de um espírito a partir da vigência de um *eu* e simultaneamente postular uma individualidade para as almas dos irracionais? Estritamente sob o ponto de vista da tese leibniziana da expressão, tal questão que outrora se apresentava como um problema pela ausência de uma referência individual distinta da ipseidade agora será solucionada pelo reconhecimento da percepção como um fundamento mais originário e de validade universal, capaz de conferir individualidade às substâncias em seus variados níveis de potencialidade expressiva. Leibniz aborda diretamente este tema ao responder à objeção de Arnauld segundo a qual as formas substanciais, para serem consideradas substâncias metafísicas, deveriam ser capazes de pensar:

Assegurar que toda substância que não é divisível ([o] que quer dizer, em minha opinião, toda substância em geral) é um espírito e deve pensar me parece incomparavelmente mais ousado e mais destituído de fundamento que a conservação das formas. Só conhecemos cinco sentidos e certo número de metais, deve se concluir disso que não há outros no mundo? É muito mais provável que a natureza, que ama a variedade, haja produzido outras formas do que as que pensam. (...) Como não temos a idéia distinta do pensamento e não podemos demonstrar que a noção de uma substância indivisível é a mesma coisa que a de uma substância que pensa, carecemos de razão para assegurá-lo (p.149).

Arnauld compreendera a incapacidade de atribuir o pensamento aos animais e demais criaturas como uma flagrante evidência de que tais substâncias não poderiam ser concebidas como entidades metafísicas, mas tão somente como substâncias corpóreas fundamentadas nos princípios materiais da extensão. Leibniz, por outro lado, vai raciocinar diversamente acerca deste fato. Dado que é imprescindível que haja substâncias indivisíveis como o próprio

fundamento da realidade sensível, de modo que toda a natureza esteja plena de vida e todos os seres vivos atestem a presença de uma alma, mas se, entretanto, o pensamento não pode ser atribuído a outras substâncias além dos espíritos, a ipseidade ou potencialidade reflexiva própria dos seres humanos não pode ser tomada como um elemento essencial à determinação do conceito de substância. Mais do que isso, também a individualidade das demais formas substanciais não pode ser avaliada unicamente em termos da experiência de um *eu* sendo rejeitadas por seu caráter não racional. A opinião comum segundo a qual os animais experimentam sensações deve ser levada em conta, afirma o autor (LEIBNIZ, 2004, p.149), bem como a validade das percepções em geral, a despeito de seu estado originalmente confuso ou dos diferentes estados de destaque que caracterizam a sensação animal ou ainda o conhecimento intelectual dos espíritos. Trata-se da conclusão da dissociação entre substancialidade e ipseidade que demarca a instauração da perspectiva monádica na teoria leibniziana da substância:

Parece-me que se pode conceber que os fenômenos divisíveis ou de vários seres podem ser expressos ou representados em um só ser indivisível, e isto basta para conceber uma percepção sem que seja necessário atribuir pensamento ou reflexão a esta representação (p.150).

A introdução de um novo parâmetro de individualidade capaz de contemplar os animais e demais seres vivos repousa no reconhecimento das percepções como um fundamento ontológico alheio à idéia de transparência à consciência. Dada a natureza expressiva da substância, a percepção se mostra como um impulso primitivo associado ao próprio princípio vital, situado num plano incalculavelmente mais originário que as sensações das quais tomamos consciência, para não falar de concepção de idéias ou noções. Nesta direção, a própria série perceptiva atribuída a uma criatura, independente do grau de destaque destas percepções, denota o seu caráter singular entre as demais. E a sua compreensão enquanto indivíduo deixa de estar condicionada à posse de predicados específicos ligados à potencialidade reflexiva para referir-se tão somente a uma posição de predomínio expressivo em meio à agregação corpórea. Ainda que a marcante presença de um *eu* permaneça nos espíritos como a evidência de uma existência individual, isto não exclui a validade dos níveis perceptivos mais modestos, uma vez que até mesmo o pensamento não se encontra em permanente estado de distinção podendo ser envolto por percepções confusas. Neste ponto a introdução da perspectiva monádica rompe definitivamente com a idéia cartesiana da

subjetividade pensante enquanto ícone da realidade metafísica. De modo muito mais simples e indeterminavelmente amplo, a substância indivisível está intimamente relacionada ao plano da vida, estendendo-se gradativamente da mais ínfima realidade atômica ao próprio contexto humano, caracterizado então pela complexidade da realidade contingente e pela potência reflexiva.

Por certo que o crescente predomínio do monádico não excluirá a presença da perspectiva individual na teoria leibniziana da substância. Se a consideração das verdadeiras substâncias remete a um domínio ontológico elementar alheio à nossa realidade perceptiva, faz-se necessária uma perspectiva da teoria da substância que possa aplicar-se à realidade propriamente humana avançando da metafísica natural intrínseca a todos os seres para o campo específico do pensamento e da religião, entendido como o domínio da espiritualidade. De qualquer modo, a partir deste ponto das *Correspondências* a característica essencial sustentada até então pela perspectiva individual, isto é, a vinculação da individualidade e da própria substancialidade à ipseidade ou potencialidade reflexiva exclusiva dos espíritos, foi superada pelo reconhecimento do domínio das verdadeiras substâncias e pela validade das percepções como um efetivo determinante substancial. Deixando para outro momento uma reflexão mais profunda sobre a co-pertinência entre o individual e o monádico, apenas aponto em que sentido esta perspectiva individual ainda permanecerá como uma influência ao desenvolvimento final das idéias de Leibniz.

Em relação à dificuldade de individuação das almas dos irracionais suscitada pelo esquema da permanência das formas substanciais na natureza, Leibniz reconhece que as próprias substâncias devem ser algo essencialmente distinto da espécie corpórea com a qual se designa um animal, tal qual o exemplo bíblico do cordeiro levantado recorrentemente por Arnauld: “*Se o animal feito pela contração do corpo do cordeiro que Abraão imolou no lugar de Isaac deve ser chamado um cordeiro, é uma questão de nome, mais ou menos como seria a questão se uma borboleta pode ser chamada um bicho-da-seda*” (LEIBNIZ, 2004, p.154). Assim, consideradas as inúmeras transformações naturais a que se submetem os corpos das formas substanciais desde a criação, sua verdadeira identidade não pode se encontrar condicionada a um corpo específico, senão que deve permanecer situada apenas no âmbito metafísico: “*É suficiente que as substâncias brutas sigam sendo simplesmente o mesmo indivíduo em rigoroso sentido metafísico, embora estejam sujeitas a todas as transformações imagináveis, posto que não têm consciência ou reflexão*” (LEIBNIZ, 2004, p.154). Entretanto,

no caso dos espíritos o dogma religioso fornece um modelo alternativo de individuação no qual inclusive o próprio corpo será ressurreto para vida eterna em comunhão com Deus, à semelhança do Cristo. Neste sentido, a individualidade peculiar dos espíritos é constituída pela composição de alma e corpo atestando a vigência de uma personalidade, de modo que a totalidade das substâncias será novamente separada em espirituais (seres humanos), as quais “*Deus rege segundo leis diferentes daquelas com que governa o resto das substâncias*” (LEIBNIZ, 2004, p.154), ao passo que as demais substâncias que podem ser chamadas de materiais, na medida em que seriam comandadas pelo criador somente a partir das “*leis materiais da força e da comunicação do movimento*” (LEIBNIZ, 2004, p.154). Tal bipartição substancial, ainda que formalmente similar àquela apresentada no *Discurso de metafísica*, agora fundamenta-se tão somente na questão religiosa, uma vez a perspectiva monádica fornece subsídios para que se conceba uma generalidade ontológica aplicável a todas as criaturas enquanto verdadeiras substâncias. Ora, saber se esta opção de Leibniz permanece coerente com sua teoria da substância e de que modo ela será empregada em suas obras finais é tarefa para estudos posteriores.

CONCLUSÃO

Sob o título *O individual e suas fissuras* a presente dissertação procurou enfocar as origens da transição que caracteriza a etapa final da filosofia de G. W. Leibniz, isto é, a passagem do campo teórico regido pelo conceito de substância individual à perspectiva monádica ou domínio das substâncias simples. Sem adentrar ao célebre sistema das mônadas consolidado pelos escritos leibnizianos de 1714 a investigação concentrou-se no *Discurso de metafísica* e nas subseqüentes *Correspondências com Arnauld*, onde vinte e oito anos antes a teoria leibniziana da substância se encontra em obra, num momento de intensa auto-reflexão e posicionamento crítico frente ao cenário filosófico do final do séc. XVII. Muito além de uma mera transformação terminológica, a passagem do individual ao monádico representa a aquisição de um novo ponto de vista para avaliar o conceito de substância e sua relação com o universo; a oportunidade de dar um passo “a dentro” na determinação ontológica do real reconhecendo na própria vida¹¹² um fundamento comum ao que há. Semelhante realização, entretanto, deve confrontar-se com a nascente filosofia moderna e seu modo característico de apreender o homem, a natureza, o corpo e a alma, bem como as questões teológicas envolvendo liberdade e determinação na obra divina. Frente a tais obstáculos Leibniz avança por meio de uma rigorosa reflexão metafísica e recorrentes elaborações doutrinárias, as quais procurei aqui analisar. Trata-se agora de remontar brevemente os passos deste estudo fazendo em seguida algumas considerações finais à guisa de conclusão.

O primeiro capítulo apresentou a filosofia de Leibniz a partir do *Discurso de metafísica* com ênfase particular no conceito de substância, mais especificamente na elaboração da doutrina da substância individual. Na aurora da modernidade a noção clássica da substância enquanto essência particular de cada coisa foi ofuscada por uma configuração mais genérica estabelecida sob a distinção *res cogitans/res extensa* a partir da filosofia de Descartes e seus seguidores. Precisamente as questões ontológicas e teológicas levantadas por este modelo constituem o contexto frente ao qual aparece a teoria leibniziana da substância. Sobrepondo-se às definições cartesiana e spinozista da substância enquanto “existência independente”, o conceito adquire em Leibniz uma nova dimensão a partir da retomada de alguns pressupostos aristotélicos assimilados num sentido distinto de sua recepção anterior

¹¹² No sentido biológico do termo.

pela filosofia escolástica. Particularmente três destes princípios merecem destaque: 1- A idéia da substância como sujeito último orienta a fundamentação lógica do conceito a partir das reflexões sobre a relação proposicional e as condições de verdade da predicação. 2- O princípio da autonomia substancial funda a dinâmica e será incorporado à própria física preparando o debate sobre a natureza das substâncias corpóreas e a retomada das formas substanciais. 3- E a idéia de permanência através da mudança aponta para a noção de identidade ressaltando o caráter individual como um requisito necessário para a determinação da substância. Reunindo tais princípios e assimilando-os de modo *sui generis* o *Discurso de metafísica* traz uma inovadora concepção do conceito de substância a partir de sua ligação com o plano das verdades contingentes. Trata-se da determinação da substância individual por sua noção completa.

Ao ressaltar o caráter preponderante da substância como sujeito nas relações proposicionais Leibniz percebe que a sua existência autônoma pode ser salvaguardada pelo simples fato dela reter em si mesma seus atributos. Isto é, todo predicado somente encontra significação na vigência de um sujeito. Este, por sua vez, é justamente aquilo que já não se predica de outrem, senão que pode existir à parte de tudo mais. Uma substância, portanto, é o sujeito último nas predicções verdadeiras; um ser pleno de atributos cujo fundamento está assegurado pela própria relação lógica de continência dos predicados no sujeito (*in-esse*). Explorando a fundo esta relação o autor conclui que, tal como um conceito deve designar todas as propriedades de seu objeto, o conceito ou noção de uma substância deve conter absolutamente todos os seus predicados particulares determinando-a de forma plena. Assim, uma substância individual é precisamente aquela que possui uma noção completa capaz de abarcar todos os seus atributos, estes considerados como seus próprios eventos passados, presentes e futuros. Mas como “*toda predicação tem algum fundamento verdadeiro na natureza das coisas*” (LEIBNIZ, 1979, p.124), a definição de uma substância individual não pode restringir-se ao plano teórico, de modo que a sua noção completa deve transpor o domínio abstrato da estrutura proposicional para buscar a realidade que se estabelece como o horizonte de toda predicação verdadeira. As noções completas trazem então a relação proposicional para o domínio da efetividade e os atributos de uma substância individual se referem aos seus eventos particulares. Trata-se de um ente determinado cuja “essência” não se resume a uma estrutura lógica formal, senão que abrange a riqueza de seus estados factuais. Tomada enquanto sujeito último a substância aparece como um indivíduo cuja singularidade

se faz pelo absoluta totalidade de seus predicados; pelo seu caráter total.

Diversamente do gênero abstrato de uma definição geométrica, a determinação de um indivíduo envolve uma ligação com o plano da existência. O conceito completo de uma substância designa especificamente *este* indivíduo e ninguém mais, uma vez que os predicados que o integram constituem em sua maior parte ações ou eventos singulares devidamente situados num tempo e espaço determinados. Eis que o conceito de substância se estenderá a um nível de singularidade sem precedentes adentrando no universo das verdades contingentes: A substância individual é um ser concreto; um sujeito que contém virtualmente todos os seus predicados e cuja singularidade está encerrada justamente na unidade metafísica constituída pela totalidade dos atributos presentes em sua noção completa. Tal caráter múltiplo e fugaz da individualidade substancial remete à própria natureza do domínio das verdades de fato, as quais possuem, segundo Cardoso, “*uma pertinência própria [e] são totalmente indedutíveis das verdades necessárias*” (1992, p.42). Esta inteligibilidade peculiar das substâncias individuais atesta uma indissociável conexão com o próprio mundo e com as demais substâncias, cuja presença se manifesta não enquanto exterioridade, mas como conteúdo expressivo de sua própria noção. O indivíduo, portanto, é um ser completo e a completude, por sua vez, se mostra como um traço decisivo do conceito de substância individual. No *Discurso de metafísica* o filosofema substância individual/noção completa atuará sob diversos aspectos associando-se a outros princípios metafísicos da filosofia leibniziana, tais como a identidade dos indiscerníveis, expressão e harmonia.

Direcionado especificamente aos seres humanos o conceito de substância individual denota um ser complexo composto de corpo e alma. Com efeito, a individualidade das personagens históricas evocadas por Leibniz em seus exemplos depende tanto dos caracteres metafísicos próprios da alma como dos atributos relacionados a seus respectivos corpos¹¹³, estando implicitamente associada à idéia de uma personalidade, esta concebida enquanto atributo exclusivo dos espíritos. Contudo, a articulação lógica com a noção completa em nada se referiu à situação dos corpos físicos e sua substancialidade, de modo que o conceito de forma substancial será restaurado de seu uso escolástico para integrar definitivamente a teoria leibniziana da substância. Uma vez que, para Leibniz, somente as propriedades da matéria extensa não são capazes de constituir nenhuma substância, deve haver um fundamento metafísico para a própria física, este concebido como a força autônoma que nos corpos vivos

¹¹³ A fisionomia de Alexandre, por exemplo, também é um atributo presente em sua noção e responsável por demarcar sua individualidade.

atua como a origem do movimento. Sem invalidar o mecanicismo como método de explicação dos fenômenos naturais, a forma substancial desempenha o papel do princípio metafísico inerente aos corpos capaz de proporcionar-lhes a unidade e permanência que os permite caracterizá-los enquanto substâncias. Apresentada numa aparente consonância com a definição da substância individual por seu conceito completo, esta retomada das formas substanciais se aplicará não somente aos espíritos mas aos corpos *unum per se* como um todo. Semelhante generalidade sugere então os primeiros passos para a compreensão de um conceito mais amplo de substancialidade cujos indícios encontram-se dispersos ao longo do *Discurso*.

O segundo capítulo procurou mostrar como a natureza metafísica do indivíduo delineado pela teoria da noção completa se estabeleceu no domínio propriamente humano agregando implicitamente à configuração teórica do conceito de substância individual outro elemento, a saber, a ipseidade ou consciência de si. Os termos desta vinculação tácita entre substancialidade e a potencialidade reflexiva inerente aos espíritos ganham destaque sobre o pano de fundo do tema das distinções entre os seres, isto é, o modo e os critérios com os quais Leibniz compreende e separa ao longo de sua filosofia as criaturas em geral, tais como o homem e os animais. Embora a forma substancial tenha sido afirmada como um fundamento metafísico para os corpos *unum per se*, as chamadas almas dos irracionais não concorrem à determinação de substância individual, dada a ausência aparente da vigência de um *eu* ou de uma consciência reflexiva capaz de constituir uma personalidade. O *Discurso de metafísica* associa a idéia de indivíduo a uma personagem cujas ações e eventos estão presentes para si e devem ser tomados como seus atributos singulares em um contexto existencial determinado. Desta forma, o caráter reflexivo funda a individualidade e restringe a aplicação do conceito de substância individual aos seres em geral. Trata-se de uma bipartição substancial assumida por Leibniz ao considerar os espíritos e demais substâncias como naturezas metafísicas distintas a partir da individualidade delineada pela aplicação prática das noções completas.

Mais do que apenas um predomínio do conceito de substância individual sobre as teses do *Discurso*, o enlace da substancialidade à singularidade de um sujeito se estabeleceu como um aspecto fundamental da teoria leibniziana da substância. Entretanto, o contexto prático de aplicação das noções completas inclui aí a conversão implícita da singularidade do sujeito na individualidade reflexiva ou personalidade inerente aos espíritos. Tal significa, conforme já se afirmou, que o acesso filosófico ao real e seus elementos constituintes, bem como as teorias

que se propõe a explicar esta conjuntura, se dão a partir de uma referência teórica predominante, a saber, a concepção do ser humano enquanto ser completo e singular determinado pelo traço reflexivo de suas representações. Esta *perspectiva individual* é marcada então pela inclusão dos caracteres reflexivos na estrutura teórica do conceito de substância e exercerá flagrante influência nas demais elaborações metafísicas da filosofia leibniziana. Porém, a despeito do predomínio da perspectiva individual nas páginas do *Discurso* um elemento dissonante permanece esboçado na proposta de restauração das formas substanciais. Ao conceber um princípio metafísico capaz de conferir substancialidade aos corpos, cuja aplicação se condiciona à unidade dinâmica e independe da potencialidade reflexiva, Leibniz vislumbra um caminho diverso para pensar a substancialidade. A tensão que se estabelece entre a influência da perspectiva individual e a abertura de um novo campo de experimentação doutrinal a partir da generalidade ontológica sugerida pelas formas substanciais consiste nas referidas fissuras apontadas no capítulo a seguir.

O terceiro capítulo envereda pelas nuances do debate entre Leibniz e Antonie Arnauld em suas correspondências. Acompanhando a evolução da argumentação leibniziana carta após carta, os três últimos textos da dissertação buscaram focar precisamente as fissuras da perspectiva individual frente ao processo de lapidação do conceito de substância, bem como os termos de sua superação pela introdução do plano monádico. As perspicazes objeções do afamado teólogo à elaboração da substância individual e, em seguida, à restauração das formas substanciais impõem a Leibniz um extenso trabalho de revisão e esclarecimento dos pressupostos centrais de sua teoria da substância. Em meio a este esforço a referida tensão entre a especificidade das substâncias individuais e a generalidade sugerida pela restauração das formas substanciais e pelas reflexões sobre o estatuto substancial dos corpos ganha destaque. Aquilo que a primeira fase das *Correspondências* deixa entrever somente como uma sutil relativização da ipseidade face ao caráter mais universal da própria completude da substância, a etapa final assumirá como tema central, a saber, um novo modo de apreender a substancialidade a partir de um âmbito mais elementar que aquele anteriormente delineado pela potencialidade reflexiva dos espíritos.

Ao esmerar-se em aclarar a correlação lógica entre a substância individual e sua respectiva noção completa Leibniz ressalta o caráter peculiar da individualidade substancial a partir da realidade das verdades contingentes. Dado que um conceito abstrato fornece apenas propriedades genéricas e fundamentais à definição de algo, somente as verdades contingentes

são suficientes para preencher um conceito de modo a estabelecê-lo como completo e fornecer a definição real de um indivíduo. O domínio factual, entretanto, não encontra razão em si mesmo à maneira das verdades necessárias. Ao contrário, segundo Leibniz a razão suficiente de um fato ou evento relacionado a uma substância pressupõe toda a ordem do universo remetendo ao princípio da harmonia. Precisamente aí a aparente restrição das noções completas aos espíritos sustentada pelo *Discurso* começa a dar mostras das limitações da perspectiva individual. Com efeito, a generalidade das verdades contingentes não pode ser circunscrita à especificidade do contexto existencial humano, tal como infere o autor a partir do exemplo da esfera de Arquimedes, esboçado como uma tentativa de extensão do aspecto da completude a todos os elementos da criação.¹¹⁴ Neste ponto as tentativas de Arnauld em rejeitar a inclusão da contingência e fundamentar a individualidade das substâncias somente a partir da vigência de um *eu* trazem à tona a própria essência da perspectiva individual e a persistente influência do *cógito* cartesiano. Mas a argumentação leibniziana gradualmente se afasta deste contexto à medida que o pensamento será tomado como uma instância muito posterior à constituição originária do indivíduo a partir da totalidade de seus predicados. Eis que a relevância do elemento reflexivo como determinante da individualidade das substâncias será permutada pelo caráter mais fundamental da própria completude, que é a condição de possibilidade para a construção de uma noção de *eu* erigida a partir de uma impressão confusa da totalidade dos predicados presentes na noção completa.

Mais do que somente uma discordância quanto à fundação ontológica da física, a disputa sobre a retomada das formas substanciais assume nas *Correspondências* um papel decisivo quanto à própria configuração do conceito de substância. Reconhecido o caráter essencialmente fenomênico da matéria, a substancialidade atribuída ao corpo não deve estabelecer-se enquanto antípoda da noção metafísica de substância pensante. Esta rejeição da noção cartesiana de *res extensa* pela afirmação das formas substanciais estenderá ao domínio corpóreo os princípios anteriormente pensados a partir da elaboração do conceito de substância individual, tais como a expressão e a harmonia. Todavia, incluído o corpo na questão da substancialidade, a inadequação entre a amplitude ontológica sugerida pelas formas e a estreita associação dos caracteres substanciais aos espíritos torna-se mais acentuada. As dificuldades envolvendo as relações de singularização e distinção entre os espíritos e as almas dos irracionais; a introdução da questão da unidade substancial

¹¹⁴ Texto 6.1, p. 67.

desvinculada da noção de ipseidade; e a indefinição quanto a uma realidade ontológica dupla ou unificada constituem diferentes aspectos das fissuras da perspectiva individual.¹¹⁵ Dito de outro modo, a unidade e indivisibilidade introduzidas através da discussão sobre o tema da forma substancial vão gradualmente conduzindo Leibniz a um âmbito ontológico mais elementar que aquele vigente na elaboração da substância individual e da noção completa. Se ali o contexto humano permanecia como pano de fundo e a própria substancialidade foi compreendida em correlação com a ipseidade, agora é o domínio do vital que irá se apresentar como o solo mais originário da substancialidade e as percepções vão surgir como um elemento expressivo não vinculado à potencialidade reflexiva exclusiva dos espíritos.

Com a substancialidade metafísica estendida aos corpos através da forma substancial, a polêmica questão da conformação entre alma e corpo será transfigurada pela tese leibniziana da concomitância. Contrariamente à usual oposição entre extensão e pensamento, trata-se de reconhecer o caráter eminentemente metafísico das substâncias em geral, de modo que a flagrante cumplicidade entre as impressões da alma e as sensações do corpo será entendida como um caso particular das relações de expressividade inerente a todas as substâncias, ajustadas desde o início pela harmonia da criação divina. Mais longe ainda, o próprio corpo não será tomado como *uma* substância de ordem material, senão como um agregado de verdadeiras unidades metafísicas às quais deve seus respectivos traços de substancialidade manifestos pela força dinâmica e auto-suficiente característica do ímpeto vital que lhe é próprio.¹¹⁶ Neste contexto a unidade se estabelece como critério de substancialidade conferindo também às formas substanciais um novo núcleo de significação: não se trata de conceber o corpo como uma estrutura essencialmente material animada por uma alma ou forma substancial. Antes, as formas substanciais correspondem à própria vida que compõe e mantém a realidade corpórea. Assim, um corpo representa um microcosmo de verdadeiras substâncias e a substancialidade se expande indefinidamente por toda a natureza como a base metafísica da constituição de todos os seres, tendo a própria vitalidade como sua marca característica.

A partir desta nova configuração da substancialidade as bases estruturais da tese monadológica se encontram firmadas na carta endereçada a Arnauld em 30/04/1687. De fato, sem ainda mencionar o termo *mônada* Leibniz se empenha consideravelmente em fundamentar a idéia da substância como verdadeira unidade baseado no argumento de que não

¹¹⁵ Tais questões foram descritas em detalhe em 7.1, p. 82-85.

¹¹⁶ Trata-se da recém formada noção de substância corporal, cf. 8.1, p. 96.

pode haver substâncias onde não se possa encontrar, para além da divisibilidade infinita da matéria, uma unidade metafísica. Em outras palavras, se há agregados há verdadeiras substâncias. Este pressuposto relativiza a unidade aparente obtida pela mera união material das partes e introduz um nível de realidade última alheio aos moldes de nossa percepção sensorial. Mas como a realidade do composto está fundada sobre a unidade efetiva das substâncias que fundam sua composição, há espaço para o esboço de uma escala ontológica do real, conforme se afirmou anteriormente em 8.2:

As unidades de razão possuem uma instável unidade aparente conforme as variadas relações lógicas apreendidas pelo espírito humano. As coisas ou objetos inanimados exibem sua unidade fenomenal pelo caráter coeso de suas partes e abarcam algo de mais ou menos substancial conforme a especificidade de sua matéria prima, uma vez que toda a natureza é plena de vida e as verdadeiras substâncias encontram-se disseminadas por toda a parte.¹¹⁷ Os elementos naturais, a seu turno, abrigam miríades de seres microscópicos em plena atividade; minúsculas substâncias corporais cujas transformações permitem-nas “*reaparecer no teatro da vida*” (LEIBNIZ, 2004, p.123). Já os corpos vivos em geral podem ser tomados mais diretamente enquanto substâncias pela dinâmica e auto-suficiência interna de seu funcionamento, esta obtida à custa da plena regulação entre as inumeráveis substâncias que fundam sua composição. Quanto às espécies animais, tanto mais demarcada a sua substancialidade quanto melhor se possa reconhecer uma individualidade em suas ações. No homem, por fim, tal individualidade se converte propriamente em uma personalidade fundada sobre sua potência reflexivo-racional.¹¹⁸

Precisamente a idéia de gradação sugerida acima indica os passos da definitiva sobreposição do plano monádico à perspectiva individual, onde a anterior bipartição substancial representada pela distinção entre espíritos e demais substâncias tende a ceder espaço a uma unidade ontológica cuja variedade se estabelece verticalmente a partir da complexidade das relações expressivas de cada substância. Contudo, o final das *Correspondências* é marcado pelos esforços e dificuldades de adaptação da nova perspectiva ontológica (o domínio monádico) à teoria da substância concebida anteriormente a partir da elaboração do conceito de substância individual. Trata-se de romper com as parâmetros de identidade e individualidade assegurados unicamente pelo recurso aos caracteres humanos para reencontrá-los num âmbito mais fundamental aplicável a todas as entidades vivas. Neste ponto Leibniz se reporta ao dogma cristão para garantir a individualidade espiritual dos seres humanos (personalidade)¹¹⁹ mas se depara com o desafio de sustentar também uma

¹¹⁷ Uma questão relevante diz respeito a qual seria a reação de Leibniz frente aos elementos inorgânicos com os quais fabricamos hoje quase todas as nossas *coisas*.

¹¹⁸ Texto 8.2, p. 106.

¹¹⁹ Trata-se da adequação de sua teoria ao preceito bíblico segundo o qual Deus gera os espíritos separadamente

individualidade para os demais seres complexos, tais como os animais, bem como para as verdadeiras substâncias em geral. Ora, é a partir do aprofundamento da teoria da expressão que as percepções serão afirmadas como o traço fundamental das substâncias e associadas diretamente ao ímpeto vital, sem quaisquer condicionamentos à idéia de uma consciência reflexiva ou transparência. As percepções de cada substância se encadeiam numa série, a qual constitui o próprio fator de sua absoluta singularidade. Ao mesmo tempo, a sua gradação em variados níveis de clareza e distinção sugerem o esboço de um novo padrão de distinção entre os seres capaz de conciliar uma taxionomia à demanda de generalidade ontológica imposta pelo conceito de substância.

O novo modelo de distinção entre os seres demarcado pela correspondência de 9/10/1687 se refere à percepção natural, à sensação animal e à consciência reflexiva como diferentes patamares oriundos da mesma natureza expressiva intrínseca a todas as substâncias. O esboço da idéia de *lei das séries* virá substituir o recurso à noção completa remetendo a singularidade da substância a um estado bruto do ser demarcado pelo caráter confuso das percepções naturais e independente de predicados complexos tais como percepções conscientes, pensamentos, ou eventos históricos. Já a individualidade dos seres animais e demais substâncias será afirmada através do esboço do esquema da mônada dominante, onde Leibniz reconhece que em cada entidade viva uma alma singular de fato predomina ao caráter múltiplo da agregação de seu corpo. Sem equiparar as almas dos irracionais ao espírito humano em termos de capacidades cognitivas, o que possibilita esta resolução é precisamente a elaboração de diferentes graus de destaque das percepções em cada substância, segundo os quais uma alma ou forma substancial específica goza de maior capacidade expressiva e de um certo recorte das percepções mais marcantes, estendendo sua influência às demais formas agregadas que a cercam como sua constituição corpórea e sobressaindo-se assim como um ser individual.

Através de um desenvolvimento gradual motivado pela inicial proposta de extensão da substancialidade metafísica aos corpos (restauração das formas substanciais) e pelas conseqüentes limitações impostas pela perspectiva individual, o estabelecimento do âmbito monádico como um plano mais fundamental para a teoria leibniziana da substância se consolida em definitivo com o advento do novo parâmetro de individualidade aplicável aos seres em geral. As percepções correspondem ao impulso primitivo da natureza expressiva de

no momento de seu nascimento e os mantém intactos após a morte do corpo até o momento da ressurreição.

toda substância, situado num plano incalculavelmente mais originário que as representações conscientes tidas como a base do pensamento. Neste sentido, o passo decisivo delineado ao final das *Correspondências com Arnauld* se refere à explícita dissociação entre substancialidade e ipseidade, entre a idéia de indivíduo e a constituição de um *eu*, enfim, entre ser e pensar. Anterior ao estado de consciência de si que nos permite testemunhar a continuidade de nossas percepções através do tempo e vislumbrar em sua unidade a marca de uma configuração pessoal, a própria vida se encontra como condição primeira de toda e qualquer atividade; consciente ou não. De modo muito mais simples e indeterminavelmente amplo, o pulso vital se mostra como indício do constante e ininterrupto afluxo de percepções que caracteriza a natureza expressiva da substância, de modo que a noção de substância indivisível se encontra intimamente relacionada ao plano da vida, estendendo-se gradativamente da mais ínfima realidade atômica ao próprio contexto humano.

*

Retomados os passos da presente investigação, cujo objetivo foi o de delimitar e compreender a perspectiva ontológica que orienta a filosofia pré-monádica de G. W. Leibniz, bem como os termos de sua superação, resta indagar o que se pode concluir acerca do tema do *Individual e suas fissuras*. Em primeiro lugar, num sentido mais geral e introdutório, este estudo se afilia à atual tendência interpretativa de valorizar os diferentes estados de desenvolvimento da filosofia leibniziana como um elemento indispensável à sua plena compreensão. Sobretudo na direção apontada pelos trabalhos de Michel Fichant, onde “*Discurso e Monadologia oferecem, nas duas extremidades de sua trajetória, os termos de uma experiência decisiva*” (2001, p.12), a abordagem pormenorizada da elaboração do conceito de substância individual e do subsequente debate promovido pelas *Correspondências com Arnauld* pretendeu explicitar o conteúdo desta “*transformação irreduzível*” (FICHANT, 2001, p.13) ocorrida entre a substância individual e a mônada. Diversamente de uma simples reestruturação terminológica realizada a partir de qualquer espécie de transmutação do próprio conceito de substância individual, permaneceu em evidência uma transição da perspectiva individual ao âmbito monádico orientada pelo processo de reabilitação das formas substanciais. Em outras palavras, é a partir das reflexões

impostas pela tentativa de fundamentar um princípio metafísico para os corpos e, mais adiante, pela emergência da questão da unidade substancial que o pensamento de Leibniz se abre para uma configuração da substancialidade plenamente coerente com a universalidade dos princípios metafísicos desenvolvidos ao longo de sua carreira.¹²⁰

A chave de leitura aqui proposta pela consideração da perspectiva individual como um modo específico de apreensão do real direcionado pela correlação entre substancialidade e a constituição do indivíduo a partir de sua completude não pretende cindir a filosofia de Leibniz em tendências antagônicas. Por *superação* da perspectiva individual pela gradual introdução do âmbito monádico não se trata de aludir a domínios teóricos auto-excludentes, mas sim a realidades complementares no interior do pensamento do autor: o individual permanece mais próximo ao domínio propriamente humano; compreende a substância, a natureza e o universo a partir da realidade sensorial dos espíritos. O monádico, por sua vez (caracterizado aqui provisoriamente), é a perspectiva ontológica rigorosa imposta pela própria lógica interna do conceito de substância; a constituição do real em sua verdade última, cujo acesso somente pode se dar pela abstração filosófica e elevação às verdades necessárias. Ambos fornecem o mesmo objeto, a totalidade da criação, sob ângulos distintos ou luzes variadas.¹²¹ Ambos permanecem como componentes necessários da arquitetura leibniziana num constante jogo de interposição.¹²² Neste sentido, tanto o *Discurso de metafísica* exibe consideráveis “momentos monadológicos” como a *Monadologia* não se exime de sustentar uma individualidade para as substâncias. Todavia, o que esta dissertação pôde encontrar, talvez como a sua contribuição mais relevante, foi a presença de uma associação indevida no cerne da referida perspectiva individual, cujas etapas de retificação correspondem precisamente à abertura da teoria leibniziana ao plano monádico.

Se a elaboração do conceito de substância individual tornou-se notória por sua conexão com a tese das noções completas e pela inclusão das verdades contingentes no âmago da substancialidade, o segundo capítulo mostrou como, além dos aspectos ligados à completude, outro fator foi identificado como determinante substancial no *Discurso* e na primeira fase das Correspondências. Refiro-me à ligação entre substancialidade,

¹²⁰ Nas palavras de Fichant: “*A univocidade e a universalidade da substância serão reconquistadas não pela correção ou pela remodelagem dessa teoria [da substância individual], mas antes pelo aprofundamento das implicações da restauração da forma substancial*” (2001, p.25).

¹²¹ O contraste sugerido pelos raios infra-vermelho e ultravioleta sempre me pareceram uma ilustração pertinente. Ambos diferindo da visão “comum” associada à sensação humana proporcionam diferentes experiências da mesma realidade.

¹²² Uma relação de complementaridade que me parece encontrar flagrante analogia com a idéia da relação figura-fundo enfatizada pela fenomenologia de M. Merleau-Ponty.

individualidade e ipseidade a partir da qual uma substância é designada essencialmente como um indivíduo e um indivíduo, a seu turno, se caracteriza necessariamente pela retenção de uma consciência de si; pela vigência de um *eu*. Ora, as raízes desta associação remetem à vigorosa influência do *ego cogito* cartesiano na nascente filosofia moderna, mas também à questão religiosa da demanda por uma personalidade como base do vínculo espiritual do homem com Deus segundo os dogmas da fé cristã.

Quanto ao primeiro fator, a filosofia de Leibniz se afastará paulatinamente do remanescente traço de cartesianismo ao sustentar a naturalização da noção de substância e o reconhecimento das percepções como um fundamento ontológico independente da idéia de representação clara e distinta. Em poucas palavras, o caráter necessariamente metafísico das substâncias não se deduz do pensamento, mas antes da própria vida. A força pulsante nos corpos vivos e o admirável aspecto dinâmico de sua composição¹²³ não podem ser atribuídos à composição material, senão que constituem os caracteres fundamentais da unidade e indivisibilidade substancial. Eis que a idéia de organismo aponta para um nível mais fundamental da substancialidade e atesta a presença de um ser indivisível cujo caráter essencialmente expressivo se manifesta por meio de sucessivas e ininterruptas percepções. Resultado da multiplicidade do todo expressa reiteradamente sob a perspectiva singular de cada substância, a natureza originariamente confusa das percepções não desabilita o caráter ontológico das diferentes espécies de entidades vivas. Ao contrário, é somente a partir deste fundo indiviso gerado pela obscuridade e confusão da percepção sensível que quaisquer representações conscientes ou a elaboração de idéias claras e distintas podem tomar forma. Portanto, é neste sentido que após longa hesitação Leibniz vai se opor sem reservas aos cartesianos pela reivindicação de uma alma dos seres irracionais: se a mesma substancialidade e individualidade anteriormente assegurada aos espíritos pela vigência de um *eu* pôde ser conferida aos seres em geral pela sua própria dinâmica expressiva e pelos variados graus de distinção perceptiva, não é a ipseidade mas sim a própria percepção o aspecto determinante de uma substância, de modo que o pensamento não deve ser tomado como condição estrita de substancialidade, mas tão somente de humanidade. O fundo comum das percepções se estende às substâncias em geral e o estado confuso de seu fluxo contínuo é o solo a partir do qual a sensação animal e o pensamento racional tiram a sua possibilidade.

Quanto à questão religiosa envolvendo o aspecto espiritual da natureza humana, a

¹²³Onde cada parte é ainda um todo igualmente composto de partes animadas, e assim sucessivamente.

princípio a individualidade concedida a toda substância de acordo com o grau de distinção de seus estados perceptivos não oferece maiores problemas à ênfase de uma personalidade peculiar do homem em relação aos demais seres. Afinal, o caráter de constante clareza de suas percepções se mostra como a base da formação de uma consciência de si permitindo-o reconhecer-se enquanto indivíduo e, mais ainda, delineando uma personalidade constituída pelos sentimentos, memória, apercepção e pensamento racional. Sob este aspecto, a posição de Leibniz no *Discurso* segundo a qual, “a diferença entre as substâncias inteligentes e as que não o são é tão grande como a que há entre o espelho e aquele que vê” (1979, p.150) permanece válida quanto às possibilidades postas pela realidade expressiva dos espíritos em comparação aos estados perceptivos das espécies animais e demais seres vivos, sobretudo no que se refere ao pensamento racional. Contudo, ela destoa da generalidade ontológica proposta pela introdução da perspectiva monádica, uma vez que a capacidade intelectual que distingue o ser humano advém do mesmo plano indiviso das percepções inerente à natureza substancial como um todo. É neste ponto que o recurso leibniziano ao dogma cristão da criação separada dos espíritos articulado ao final das *Correspondências* me parece um tanto incoerente com a transição fundamental da teoria da substância presenciada até então, como tentarei apontar de forma resumida a seguir.

Retomando sob o aspecto ontológico o trajeto do pensamento leibniziano, o *Discurso de metafísica* termina por sustentar uma ambivalência substancial: todos os seres cujos corpos constituem um *unum per se* são substâncias, mas somente os espíritos podem ser tomados como indivíduos. A despeito da restauração das formas substanciais e de esporádicas referências a uma perspectiva ampla para o conceito de substância (próxima à futura concepção de mônada), Leibniz concebe duas naturezas de substâncias distintas, separadas pelo atributo da consciência de si ou ipseidade. Entretanto, na primeira fase das *Correspondência com Arnauld* a individualidade (pensada como completude) se mostra como a base da própria substancialidade. Em outras palavras, ser substância implica em constituir-se como um sujeito autônomo e completo; a substância é os seus predicados em sua totalidade. Se estabelece assim certo desacordo entre a generalidade demandada pelo conceito de substância e o traço específico dos predicados humanos postulados até então, cuja complexidade não é compatível com a natureza dos demais seres cujos corpos constituem um *unum per se*, isto é, os seres vivos em geral. Com o avanço da discussão Leibniz chega a vislumbrar a possibilidade de extensão da completude à todo e qualquer ser criado (exemplo

da esfera de Arquimedes), mas tal hipótese aparece como algo distante em sua inefável multiplicidade justamente pela estreita ligação entre os predicados integrantes das noções completas e a concepção de atributo humano baseado na consciência reflexiva.¹²⁴ Já na segunda fase das *Correspondências*, pelas reflexões sobre o corpo e a revisão do conceito de forma substancial, a ontologia será pensada em conexão com a vitalidade. Uma vez que a natureza corpórea aparece como um pequeno universo de inúmeros agregados de verdadeiras substâncias, a substancialidade se estende indefinidamente pela natureza em níveis distintos e também a individualidade se aplica a todos os seres na medida em que seus predicados se verificam como as simples percepções, sem quaisquer condicionamentos ao caráter reflexivo.

Dado o esboço de um novo padrão de distinção entre os seres no final das *Correspondências*, onde a substancialidade do homem, dos animais e demais entidades vivas se encontra estabelecida sobre a necessidade da existência de verdadeiras substâncias, o modelo fornecido pela idéia de uma gradação expressiva, por si só, permite salvaguardar a peculiaridade da existência humana e ao mesmo tempo situá-lo ontologicamente no plano das substâncias em geral, sem a exigência de uma natureza separada capaz de demarcar sua condição especial. Assim, segundo tal esquema a concepção de ser humano se alinharia com a amplitude condizente com o conceito de substância através da idéia de *grau monádico*, apenas delineada nas últimas cartas de Leibniz. Porém, a meu ver, ao afirmar os espíritos como seres à parte, os quais “*Deus rege segundo leis diferentes daquelas com que governa o resto das substâncias*” e que são as únicas substâncias propriamente espirituais, ao passo que “[sob este aspecto] *as substâncias brutas podem ser chamadas de materiais*” (LEIBNIZ, 2004, p.154), a ambivalência ontológica antes afastada pela dissociação entre pensamento e substancialidade retorna à cena pela via do argumento religioso. A imortalidade da alma exigida na moral e na religião se coloca para além da simples permanência das formas substanciais na natureza, apoiando-se na retenção de uma personalidade. Semelhante personalidade se encontra associada não somente ao caráter expressivo atribuído às substâncias em geral, senão que pressupõe a particularidade do contexto existencial humano enquanto construção histórica e social fundada sobre o aspecto racional. Eis, novamente, a influência da perspectiva individual em contraposição ao flagrante avanço da teoria leibniziana da substância na direção

¹²⁴ Aqui a influência da perspectiva individual se mostra com clareza: Ainda que mesmo um objeto possa ser pensado em termos de seus atributos individuais, uma vez que as verdades contingentes o conectam ao mundo, Leibniz não transcreve de suas anotações o exemplo da esfera de Arquimedes, preferindo restringir ao âmbito humano as reflexões sobre a completude. Em outras palavras, a individualidade está, de fato, sendo pensada em conexão com o caráter reflexivo dos espíritos.

do âmbito monádico, conforme se pretendeu apontar ao longo desta dissertação. Uma posição final quanto à relação que se estabelecerá entre o individual e o monádico, todavia, é um tema que deve permanecer em aberto neste momento.

Outra questão problemática a ser ressaltada quanto ao final das *Correspondências* se refere ao caráter eminentemente corporal atribuído às formas substanciais, ao passo que a mônada será recorrentemente destacada como inextensa. Ainda que concebidas como indivisíveis e verdadeiras unidades, as formas substanciais permanecem sempre relacionadas a um corpo orgânico, o qual sofre repetidas transformações, aumentos e diminuições impostos pela permanência na natureza. Ora, maiores detalhes acerca das unidades últimas desta cadeia de agregados corporais não são fornecidos pelas *Correspondências*, de modo que embora a tese monadológica esteja assentada, a própria elaboração da mônada carece ainda das reflexões levadas a cabo por Leibniz nos anos 90. Tais questões permanecem somente como uma orientação para futuras pesquisas, uma vez que demandam um estudo mais completo e aprofundado da perspectiva monádica, cujo conteúdo escapa ao objeto da presente dissertação e somente pôde aparecer como um contraponto à delimitação do individual e suas fissuras.

REFERÊNCIAS

- LEIBNIZ, G. W. 1979: *Discurso de metafísica*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo, Abril.
- . 2004: *Correspondencia con Arnauld*. Trad. Vicente P. Quintero. Buenos Aires, Losada.
- . 2009: *Correspondências com Arnauld*. Trad. Viviane de Castilho Moreira. [inédita]
- . 2004: *Discours de métaphysique, Monadologie*. [Paris], Gallimard.
- ARISTÓTELES. 2002: *Física*. Trad. Lucas Angioni. Campinas, IFCH/UNICAMP.
- . 1982: *Metafísica*. Trad. V. G. Yebra. Madrid, Gredos.
- BROWN, S. 1995: *The seventeenth-century intellectual background*. In: Jolley, N. *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge; New York, Cambridge University Press.
- BURTT, E. A. 1991: *As bases metafísicas da ciência moderna*. Brasília, UNB.
- CARDOSO, Adelino. 1992: *Leibniz segundo a expressão*. Lisboa, Colibri.
- CHAUÍ, M. 1979: *Os pensadores/Newton, Leibniz*. São Paulo, Abril.
- DESCARTES, R. 1999: *As paixões da alma*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo, Nova Cultural.
- ENCICLOPÉDIA BARSA. 1988: São Paulo, Melhoramentos.
- FICHANT, M. 2001: *Da substância individual à mônada*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, UFRJ.
- . 2004: *L'invention métaphysique*. In: Leibniz, G. W. *Discours de métaphysique, Monadologie*. [Paris], Gallimard.
- . 2005: *Leibniz e as máquinas da natureza*. In: *Dois pontos*. Curitiba; São Carlos, UFPR.
- HELENO, J. M. 2001: *Princípios da natureza e da graça- Monadologia*. Lisboa, Fim de século.

- JOLLEY, N. (org). 1995: *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge; New York, Cambridge University Press.
- MARTINS, L. (s.d.): *Monadologia*/ intr. Lisboa, Imprensa nacional.
- MEDEIROS, J. B. 2004: *Redação científica*. 6.ed. São Paulo, Atlas.
- MERCER, C. e SLEIGH JR, R.C. 1995: *Metaphysics: The early period to the Discourse on Metaphysics*. In: Jolley, N. The Cambridge Companion to Leibniz. Cambridge; New York, Cambridge University Press.
- MÜLLER-GRANZOTTO, M. 2001: *Merleau-Ponty acerca da expressão*. Porto Alegre, EDIPUCRS.
- NASON, JOHN W. 2001: *Leibniz's attack on the cartesian doctrine of extension*. In: Wilson, C. Leibniz. Burlington, Ashgate.
- OLIVA, C. G. 2005: *Fenômeno e corporalidade em Leibniz*. In: *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, UFPR.
- PRABHUPADA, B. S. 1986: *O Bhagavad-Gītā como ele é*. São Paulo, BBT.
- REALE, G. e ANTISERI, D. 2005: *História da filosofia*. São Paulo, Paulus.
- RUSSELL, B. 1968: *A filosofia de Leibniz*. São Paulo, Nacional.
- RUTHERFORD, D. 1995: *Metaphysics: The late period*. In: Jolley, N. The Cambridge Companion to Leibniz. Cambridge; New York, Cambridge University Press.
- e COVER, J. A. [org]. 2005: *Leibniz: Nature and freedom*. New York, Oxford University Press.