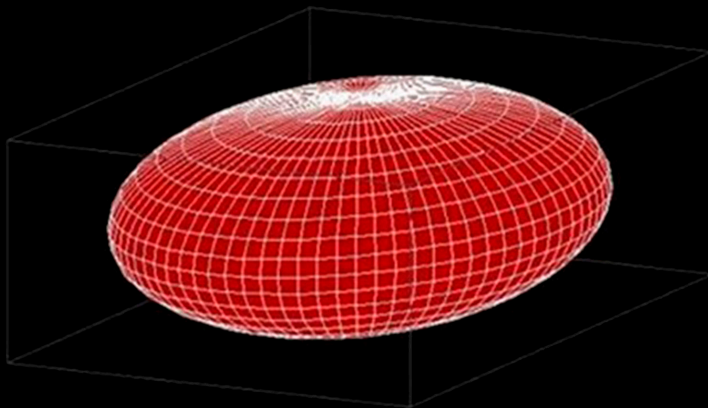


William de Siqueira Piauí  
Daniel Soares Silveira  
Lauro Iane de Moraes  
Rayane Ribeiro dos Santos  
Percy Daniel Arce Santos  
José Lino da Cruz Júnior  
Charles Guilherme Rodrigues  
(Orgs.)

# MÔNADA E AINDA UMA VEZ SUBSTÂNCIA INDIVIDUAL

INTRODUÇÕES À  
FILOSOFIA LEIBNIZIANA  
DA SUBSTÂNCIA,  
DA UNIDADE  
E DA MÔNADA

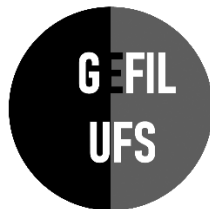




O presente livro oferece algumas introduções à problemática leibniziana da substância, da unidade e da mônada; trata-se de um conjunto de quatro traduções e onze artigos – com um vasto aparato de notas – que foram publicados individualmente de 2006 a 2021, escritos como sínteses a partir principalmente de palestras e de cursos oferecidos como parte de disciplinas preparados geralmente para os alunos da Universidade Federal de Sergipe. Nesse sentido foi principalmente para eles, parte dos quais agora integram o GEFILUFS e organizam a presente coletânea, que tais textos sempre estiveram dirigidos, ou seja, foi com o objetivo didático de tornar mais compreensíveis certas passagens dos difíceis textos do filósofo moderno e alemão Leibniz, inclusive muitas vezes as retraduzindo e anotando, que tais artigos e traduções foram feitas e, com poucas alterações especialmente no sentido de manter aquele didatismo e caráter introdutório, são apresentadas aqui pela primeira vez em uma certa visão de conjunto. Esperamos sinceramente que tal livro se torne mais um auxílio para a leitura de alguns textos desse filósofo moderno fundamental e que tratou filosoficamente de temas tão complexos que foi Leibniz.



**Mônada e ainda uma vez substância individual**





# **Mônada e ainda uma vez substância individual**

Introduções à filosofia leibniziana da substância,  
da unidade e da mônada

Organizadores

**William de Siqueira Piauí**  
**Lauro Iane de Moraes**  
**Charles Guilherme Rodrigues**  
**Rayane Ribeiro dos Santos**  
**Percy Daniel Arce Santos**  
**Daniel Soares Silveira**  
**José Lino da Cruz Júnior**



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

PIAUI, William de Siqueira et al (Orgs)

Mônada e ainda uma vez substância individual: introduções à filosofia leibniziana da substância, da unidade e da mônada [recurso eletrônico] / William de Siqueira Piauí et al (Orgs) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

387 p.

ISBN - 978-65-5917-284-9

DOI - 10.22350/9786559172849

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Gottfried Wilhelm Leibniz; 3. Mônada; 4. Substância; 5. Teologia, I. Título.

CDD: 100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# Sumário

---

## Prefácio 11

Edmilson Menezes

---

## Apresentação 12

Os organizadores

## A Artigos

---

### A-I 17

#### Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação

William de Siqueira Piauí

**Resumo:** O §9 do **Discurso de metafísica** de Leibniz oferece uma série de dificuldades para o leitor que não está acostumado a ver reunidos problemas que dizem respeito à Filosofia Moderna com questões ou princípios que dizem respeito à Filosofia Medieval, somado à dificuldade de entender o que significa dizer que os paradoxos ligados ao conceito de substância individual passam pela maneira geométrica de constituir as *diferenças específicas* está a de ter de buscar na filosofia de Tomás de Aquino o significado do termo *specie infima*, ligado diretamente ao restabelecimento do conceito de *formas substanciais* feito por Leibniz. É esse o objetivo de nosso trabalho, ou seja, tentar diminuir essa dupla dificuldade, esclarecendo o que Leibniz queria dizer com os conceitos de *noção completa* ou *noção de um indivíduo singular*.

**Palavras-chave:** Leibniz, Tomás de Aquino, indivíduo, espécie.

---

### A-II 40

#### Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes

William de Siqueira Piauí

**Resumo:** Parece-nos que não é sem justificativa que as várias citações que Baumgarten, considerado o pai da Estética, como hoje a conhecemos, faz de Leibniz em seus textos. Pretendemos esclarecer como a maneira leibniziana de estabelecer a *harmonia das representações com os objetos* se liga à questão da verdade estética: no nosso entender, a hipótese da harmonia pré-estabelecida fornece o princípio mais básico para a possibilidade de uma *ciência do modo do conhecimento sensível*, ou seja, da Estética ao modo como Baumgarten a entendia: isso quer dizer que o conhecimento confuso e obscuro ligado aos sentimentos pode ser tratado como fonte de verdade, o que contraria a visão cartesiana de que do confuso e obscuro não se pode ter ciência. Esse parece ser um primeiro passo para compreender que a recusa de Kant da metafísica leibniziana acabaria por atingir todo o projeto baumgarteniano de uma Estética como ciência.

**Palavras-chave:** Estética, conhecimento confuso, conhecimento obscuro, corpo-alma, harmonia preestabelecida.

---

### A-III 66

#### Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação

William de Siqueira Piauí

**Resumo:** Já faz algum tempo que os principais intérpretes concordam quanto ao importante papel que as questões de ordem teológica e cosmológica desempenham na filosofia newtoniana; então, talvez valesse a pena perguntar qual a relação que aquela filosofia pensava manter com nomes como o de Agostinho e, a partir dele, com Platão, Aristóteles, Boécio e Tomás de Aquino, quanto ao que eles pensavam sobre a metafísica ligada àquelas disciplinas. Pretendemos defender a opinião que Newton

desempenha um papel fundamental na reafirmação e reelaboração de uma determinada cosmologia que se desenvolvia já há algum tempo no solo inglês que determinaria o modo como eles pensavam os fundamentos de “sua teologia”, muito especialmente o modo como os conceitos de tempo, espaço e criação deveriam ser pensados. No nosso entender a recusa newtoniana da maneira como Agostinho pensava aqueles conceitos se tornará uma das questões principais que alimentará o embate entre Leibniz e Clarke, podendo ser compreendida também como a impossibilidade de aceitação por parte dos tomistas e escotistas daquela época (no que eles tinham de filiação a Agostinho) da filosofia newtoniana.

**Palavras-chave:** Agostinho, Newton, teologia, cosmologia, tempo, espaço e criação.

---

## A-IV

97

### Primeira crítica: a teologia desencontrada

William de Siqueira Piauí

**Resumo:** Pretendemos voltar a discutir a afirmação de que Kant, de algum modo, pode ter encontrado a Teologia quando da elaboração da **Crítica do Juízo** (ou da **Faculdade de Julgar**) e se há alguma verdade no fato que ela de alguma forma auxiliou a Teologia Cristã.

**Palavras-chave:** Agostinho, Boécio, Tomás, Leibniz e Kant.

---

## A-V

119

### Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz

William de Siqueira Piauí

**Resumo:** Pretendemos revisitar o tema “noção completa de um indivíduo singular” na filosofia leibniziana e o modo como ele se relaciona com o tema do infinito. Pretendemos corroborar a hipótese interpretativa segundo a qual o conceito leibniziano de Deus tem por consequência a elaboração de uma modalidade bastante específica de conhecimento prévio, porém total, da natureza dos agentes singulares e livres – independente de quão infinito ele seja ou de quão infinitas sejam as relações que ele envolve. Pretendemos, a partir daí, recusar a hipótese segundo a qual o desconhecimento do infinito por parte de Deus seria a fonte primeira da noção leibniziana de contingente futuro ou de liberdade.

**Palavras-chave:** Leibniz, noção completa, substância individual, infinito, contingência, liberdade.

---

## A-VI

151

### Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke

William de Siqueira Piauí

**Resumo:** pretendemos problematizar a crítica de Leibniz a Newton com respeito aos conceitos de espaço, lugar e movimento e chamar atenção para o que Leibniz tinha denominado de *affection individuelle*; para isso consideraremos a influência de sua doutrina da substância e da mônada sobre a argumentação que desenvolveu no §47 da última carta que endereçou a Samuel Clarke e de que modo ela recupera a crítica não só de Leibniz mas também de Newton ao famoso artigo 25 dos **Princípios da filosofia** de Descartes.

**Palavras-chave:** Leibniz, Newton, Descartes, espaço, relação, mônada.

---

## A-VII

185

### O Leibniz de Deleuze: uma introdução à *Lógica do sentido*

William de Siqueira Piauí

**Resumo:** O que pretendemos é reexaminar a apropriação dos conceitos leibnizianos na obra **Lógica do sentido** de Deleuze, especialmente em sua 16ª série, conceitos que serão utilizados para caracterizar os personagens de Carroll (Alice e Silvia e Bruno), tentaremos apontar alguns dos possíveis problemas da interpretação deleuzeana principalmente com relação ao texto “Remarques”, observações ou nota à carta de 13 de maio de 1686, contido na **Correspondência de Leibniz e de Arnauld** e os §§414-16 do **Ensaio de teodiceia**, especialmente daquilo que caracterizaria o



personagem Sextus. Esperamos, com isso, estabelecer certo programa de leitura e avançar as considerações básicas para um comentário crítico da interpretação deleuzeana.

**Palavras-chave:** Leibniz, Deleuze, Carroll, substância individual, mônada, acontecimento.

---

## A-VIII

231

### Leibniz e a Biologia: notas introdutórias

William de Siqueira Piauí  
Marcos Deyvinson Damacena

**Resumo:** Neste artigo, pretendemos retomar alguns pontos que já tratamos em um trabalho anterior que utilizava a história da filosofia e a história da ciência para discutir as ameaças que um determinado tipo de ensino religioso representava para a ciência. Além disso, iremos atentar e aprofundar, desta vez, a visão que Leibniz tinha acerca do que hoje chamamos de Biologia. Para Leibniz, como já mencionamos em artigo anterior, a biologia era identificada como um tipo específico de ciência histórica: a história natural. Mostraremos também como Leibniz não abandona suas teses metafísicas mesmo quando trata de história natural – que já denominamos em outros trabalhos de Teologia Natural. Dito isso, nosso trabalho assumirá a forma de notas introdutórias e estará dividido nos seguintes movimentos, *nota I, Fazendo o discurso sobre a vida se tornar mais racional*, *nota II, História natural e máquinas orgânicas* e, *nota III, Máquinas orgânicas com identidade moral*

**Palavras-chave:** Leibniz, Biologia, História natural, Teologia Natural, Máquinas orgânicas.

---

## A-IX

268

### Mônada e ainda uma vez substância individual: a horizontalidade de uma problemática

William de Siqueira Piauí  
Lauro lane Moraes

**Resumo:** De um ponto de vista mais horizontal, a partir da reconstrução de certas problemáticas e de certos acúmulos lexicais, trata-se de mostrar que o conceito de “mônada”, como um instrumento conceitual para a unificação da realidade, um instrumento que permite aperceber o que há de substancial no que percebemos, assume sim funções antes desempenhadas pelo de “substância individual” na filosofia de Leibniz; portanto, que a noção de “mônada” segue podendo ser aplicada a agentes individuais mesmo depois dos **Ensaio de teodiceia**, ao menos como a “Mônada de Sextus”: tudo é mônada ou conjunto de mônadas, inclusive Sextus.

**Palavras-chave:** Leibniz, substância individual, forma substancial, mônada.

---

## A-X

304

### Leibniz e o incomparável *Manual* de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes

William de Siqueira Piauí  
Juliana Cecci Silva

**Resumo:** O filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) menciona muitas vezes a filosofia estoica, especialmente a de Epicteto (55-135?) e mesmo a defendida no **Encheiridion**, ou **Manual**, e talvez o melhor exemplo da importância que tal obra assume para o alemão seja as muitas menções feitas nos **Ensaio de teodiceia**; entretanto, dentre muitas outras, existe uma carta endereçada ao teólogo luterano o abade Gerhard Wolter Molanus (1633-1722), carta que recebeu a datação de mais ou menos 1679, em que não só o “incomparável Manual de Epicteto” é mencionado como ficam estabelecidos os termos em que ele é preferível com relação àquilo que Leibniz chamou de a arte da paciência, supostamente defendida pelo filósofo francês René Descartes (1596-1650), arte duramente criticada pelo alemão em favor de um cristianismo platônico ou de uma moral verdadeiramente cristã. Dito assim, nosso objetivo é problematizar alguns dos motivos das muitas menções aos estoicos, daí a Epicteto, e especialmente ao seu **Manual**, e os termos em que se deu a crítica a Descartes por parte de Leibniz.

**Palavras-chave:** Leibniz. Epicteto. Molanus. Descartes. Enchiridion.

**Leibniz e duas vias do labirinto do contínuo: uma introdução**

William de Siqueira Piauí

**Resumo:** É fato bastante conhecido que os conceitos de tempo, espaço e matéria desempenham papel central na filosofia de Leibniz; a forte oposição que ela fez aos mesmos conceitos utilizados na filosofia newtoniana e cartesiana é prova disso. Nesse sentido, pretendemos oferecer uma série de considerações que partem desses conceitos em sua relação com outro conceito fundamental da filosofia leibniziana: o conceito de substância. A partir destas considerações acreditamos poder constituir parte importante, mesmo que a título de introdução, da saída do labirinto do contínuo.

**Palavras-chave:** Substância; Corpo; Matéria; Tempo; Espaço.

**T Traduções****T-I****347****Carta a Molanus sobre Moral, Deus e a Alma****T-II****360****Carta de Leibniz à Princesa Sofia****T-III****372****Carta de Leibniz a Des Bosses [Sobre as almas, as enteléquias, as mônadas, a massa e o espaço]****T-IV****381****Carta de Leibniz ao matemático Dancicourt: Sobre as mônadas e o cálculo infinitesimal**

## Prefácio

*Edmilson Menezes*<sup>1</sup>

Um dos aspectos que mais ressalta em Leibniz é o caráter plurifacetado de sua obra, traço que viabiliza, sem dúvidas, sua inexaurível reconstrução. Esse espectro amplo parece convergir e aprumar-se numa intenção sistemática. O seu pensamento abarca a Metafísica e a Matemática, sem deixar de enveredar por diversos outros aspectos que a História, a Moral, a Política e a Linguagem podem oferecer para a compreensão do desiderato visado por um ambicioso projeto filosófico, a saber, avaliar a unidade como alicerce da realidade. Neste sentido, o autor dos *Novos ensaios* é uma influência decisiva para a reflexão posterior. De Kant a Deleuze não houve uma só filosofia que não tivesse a obra de Leibniz, direta ou indiretamente, em seu horizonte. Quiçá nos seja permitido propor que uma grande parte dos filósofos dos séculos seguintes pensou a própria filosofia tentando provar que a mesma não equivale a uma teoria da unidade do real, seja porque a descreveram como uma pura forma de conhecimento, seja porque a conceberam como uma chave de transformação imanente do mundo. O fato é que Leibniz tornou-se incontornável.

A obra capitaneada pelo Prof. William Piauú, fornece ao leitor a oportunidade de ter acesso a um ponto nuclear da elaboração intelectual do filósofo de Hannover: o problema da unidade, desmembrado, por sua vez, nos problemas monadológico e substancial. Os textos aqui reunidos apresentam-se como manancial importante para pesquisadores da área e demais interessados na filosofia daquele que influenciou definitivamente a metafísica e a filosofia modernas.

---

<sup>1</sup> Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe

## **Apresentação**

*Os organizadores*

Prezadas leitoras e prezados leitores, como de costume, não faremos aqui uma apresentação que sintetize o conteúdo de cada um dos artigos e traduções que deram origem ao presente livro, nós do Grupo de Estudo de Filosofia da Linguagem da Universidade de Sergipe (GEFILUFS) sempre acreditamos que nada é melhor que a leitura dos mesmos, mesmo porque todos os textos estarão acompanhados de resumos e notas explicativas que os sintetizam. Nesta apresentação, gostaríamos apenas de reafirmar três dos motivos principais que nos levaram à presente coletânea de textos, todos eles já separadamente publicados em periódicos e, na maioria dos casos, também apresentados em eventos de filosofia.

Em primeiro lugar, dadas as muitas mudanças recentes que dizem respeito também à publicação de periódicos de filosofia, alguns dos textos aqui presentes haviam sido publicados no formato impresso já há muito tempo e começaram a não poderem ser encontrados pelos alunos a quem principalmente eles se dirigiam; por isso mesmo, nós, os organizadores da presente coletânea, tivemos de digitar novamente alguns deles e aproveitamos para fazer algumas pequenas alterações no sentido das informações onde foram primeiramente publicados e algumas outras no sentido da perspectiva de conjunto da presente coletânea. O primeiro motivo da publicação da presente coletânea, portanto, é manter acessíveis os textos que a compõem.

Em segundo lugar, a maior parte dos textos havia sido escrita já com o objetivo de oferecer material introdutório para adentrar nos textos

filosóficos mais conhecidos de Leibniz (1646-1716), traduções e artigos preparados em geral a partir de ou com o objetivo de vir a se tornar parte de aulas, dentre outras, como as das disciplinas História da Filosofia Moderna I, História da Filosofia da Ciência, Leitura e Composição de Textos etc., e as apresentados em eventos de filosofia; também nesse sentido, fizemos algumas pequenas alterações dos textos originais, ou seja, tentamos evidenciar ainda mais a vinculação deles com tais disciplinas de modo a se tornarem mais explicitamente material didático para alunos de graduação em filosofia que queiram adentrar na filosofia de Leibniz a partir das noções de substância, unidade e mônada e na prática de elaboração de texto a partir do gênero comentário ou tradução; eis o outro principal motivo do desejo de publicar os presentes textos.

Em terceiro lugar, o nosso Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF-UFS) acaba de completar dez anos e acreditamos que seria uma boa maneira de atestar o comprometimento do nosso grupo, o GEFILUFS, com o seu bom andamento levando a público parte do material que sempre foi elaborado a partir de leituras, comentários e traduções dos textos de Leibniz feitas a partir das reuniões do grupo e que se tornaram cada vez mais coletivas e mais institucionalizadas; pesquisas que tiveram início a cerca de quinze anos já e que ao menos desde 2012 acontecem no transcorrer de todo semestre no PPGF e DFL UFS, o que fica evidente a partir de alguns artigos e traduções aqui publicadas e do nosso próprio esforço coletivo enquanto organizadores da presente coletânea.

Quanto à forma que assumiu a coletânea, dois são os motivos principais que a organizam. Primeiro, o cronológico, ou seja, procuramos seguir a ordem temporal referente à própria publicação dos textos, o que fica evidente quanto aos onze artigos que foram publicados de 2006 até 2021, que permitem atestar certo desenvolvimento ou acúmulo da pesquisa; segundo, o caráter introdutório ou de projeto de dois daqueles artigos com

relação às quatro traduções publicadas entre 2012 e 2021; quando cruzados, esses dois motivos permitem explicar o porquê, apesar da ordem cronológica, fizemos preceder as quatro traduções de um artigo de 2017 e de um de 2006. Eis o que organiza a série de onze artigos e quatro traduções aqui presentes. Mantivemos também a independência original de cada artigo e tradução, isto é, cada parte da coletânea segue se bastando a si mesma, daí que seus resumos, considerações iniciais, notas e referências bibliográficas devam bastar para a compreensão do todo de cada parte.

Portanto, a presente coletânea pretende oferecer de modo bastante independente várias introduções à problemática leibniziana da substância, da unidade e da mônada; trata-se de um conjunto de quatro traduções e onze artigos – com um vasto aparato de notas – que foram publicados individualmente de 2006 a 2021, escritos como sínteses a partir principalmente de palestras e de cursos oferecidos como parte de disciplinas, preparados geralmente para os alunos da Universidade Federal de Sergipe. Nesse sentido, foi principalmente para eles, parte dos quais agora integram o GEFILUFS e organizam o presente livro, que tais textos sempre estiveram dirigidos, ou seja, foi com o objetivo didático de tornar mais compreensíveis certas passagens dos difíceis textos do filósofo moderno e alemão Leibniz, inclusive muitas vezes as retraduzindo e anotando, que tais artigos e traduções foram feitas e, com poucas alterações, especialmente nos sentidos mencionados acima, são apresentadas aqui pela primeira vez em uma certa visão de conjunto. Esperamos sinceramente que tal livro se torne mais um auxílio para a leitura de alguns textos básicos desse filósofo moderno fundamental e que tratou filosoficamente de temas tão complexos.

Boa leitura!

## **A Artigos**





## A-I

### Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação <sup>1</sup>

William de Siqueira Piauí <sup>2</sup>

#### Considerações iniciais

Para Leibniz (1646-1716), Descartes (1596-1650) não foi capaz de demonstrar sua hipótese da união entre corpo e alma; segundo sua opinião, a filosofia cartesiana teria mudado de direção, tendo se preocupado mais em deixar clara a distinção entre corpo e alma do que sua união. Em resposta à argumentação cartesiana, Leibniz apresentou uma impossibilidade física, ou seja, a de que é impossível que a alma altere a direção do movimento dos *espíritos animais*<sup>3</sup>. Para Leibniz, o problema da união entre corpo e alma teria de passar pela formulação da hipótese da *harmonia preestabelecida* e pela reabilitação do conceito escolástico medieval das *formas substanciais*. O que pretendemos neste artigo é mostrar o que Leibniz entende por *noção de um indivíduo singular* e o faremos tentando nos situar no espaço dos possíveis, dito de outra forma, nós o faremos tentando nos situar nas exigências referentes ao intelecto divino, no reino das possibilidades infinitas, de pleno acordo com o fato de que o conceito de Deus implica conhecimento infinito e independente do sensível; tal situação remonta ao conceito utilizado por Boécio (?470-525)

---

<sup>1</sup> O presente artigo foi publicado a primeira vez em *Ágora filosófica* (Unicap), ano 6, n. 1, p. 117-36, 2006. Um outro título que indicaria melhor o que pretendemos aqui seria “Lendo o §9 do *Discurso de metafísica*”.

<sup>2</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação (PPGF) e do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: [piaiusp@gmail.com.br](mailto:piaiusp@gmail.com.br)

<sup>3</sup> No capítulo “Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes” explicaremos no detalhe o que significa a presente expressão.

como parte da resposta medieval ao problema dos Futuros Contingentes<sup>4</sup>, ao conceito de *praenotio*, isto é, noção-prévia, (BOÉCIO, 1981, p. 300).

Vamos indicar com um pouco mais de precisão o que pretendemos fazer; para tanto, basta apresentar uma afirmação de Leibniz que trata do fundamento para a conformidade entre as ações da alma e as do corpo, a saber: “a comunicação das substâncias ou mônadas surge não por influxo mas por um acordo originado em uma pré-formação divina [...]. Também nisto consiste a união da alma e do corpo” (LEIBNIZ, 1982, p. 492 [tradução nossa]).

É nesse sentido que devemos entender a demonstração leibniziana da união entre corpo e alma, ou seja, trata-se de reformular os princípios capazes de indicar a conformidade entre as ações da alma e as ações do corpo, a partir de uma pré-formação divina. Então, o que pretendemos reconstituir são os fundamentos que permitiram a Leibniz: primeiro, formular sua hipótese da harmonia preestabelecida; segundo, reafirmar, a partir do princípio de individuação das inteligências separadas utilizado por Tomás de Aquino (?1225-1274), a importância do conceito de forma substancial. Em termos leibnizianos, o que pretendemos é indicar a *possibilidade real* desse conceito e dessa hipótese, isto é, trataremos da possibilidade real da pré-formação divina, da constituição leibniziana da *praenotio* individual.

### **Lendo o §9 do Discurso de metafísica**

Nossa argumentação terá início com a utilização de uma analogia que foi lembrada, muitas vezes e por diversos autores, na História da Filosofia, com a qual Tomás de Aquino teria tentado deixar claro como Deus pode

---

<sup>4</sup> Nesse sentido valeria a pena dar uma lida na nossa tradução e artigo sobre Boécio **Comentário de Boécio ao §9 do Da interpretação de Aristóteles** (In *Prometeus* (UFS), ano 8, n 17, p. 187-206, 2015) e “Boécio e o problema dos futuros contingentes: uma introdução”. (in *Revista Princípios* (UFRN), v 15, pp. 205-232, 2008).

ter conhecimento estando fora do tempo, o que é parte de sua solução ao problema dos Futuros Contingentes:

[...] sejam muitos homens que andam por algum caminho, qualquer um deles que se encontrar sob a ordem dos que passam tem conhecimento dos precedentes e subsequentes, ordem que diz respeito ao lugar (*ordinem loci*) em que estão colocados [...]. No entanto, se algum se encontrasse fora de toda a ordem dos que passam (*extra totum ordinem*), colocado em alguma alta torre (*excelsa turri*) onde, naturalmente, pudesse ver todo o caminho, veria certamente e simultaneamente todos os que se encontram no caminho, não só a razão precedente e subsequente [...] (AQUINO, 1955 [Livro I, Lectio XIV, q. 19], p. 73)<sup>5</sup>.

O texto acima tenta mostrar como um espectador, justamente aquele que se encontra na torre, pode ver de fora do caminho, ou seja, de que maneira ele vê, ou conhece, sem fazer parte dos que se encontram no caminho. Essa visão é de ordem diferente da visão dos indivíduos que se encontram no caminho, pois, enquanto esses só podem ver o anterior e o posterior, o espectador posto na torre os vê fora dessa ordem, ele os vê simultaneamente, ao mesmo tempo; é deste ao “mesmo tempo” que Tomás faz perceber aquela *extra ordinem temporis* exigida para a *vis cognitiva* divina. Trata-se de uma formulação que retoma a solução boeciana ao problema dos Futuros Contingentes na sua relação com a onisciência divina. Boécio afirmava que:

Deus mora no alto e de lá é o espectador presciente (*spectator desuper*) de todas as coisas a um só tempo, e a partir de uma eternidade sempre presente tal visão, de acordo com a qualidade de nossos atos futuros, une aos bons o prêmio e aos maus dispensa as súplicas<sup>6</sup> (BOÉCIO, 1981, p. 326-9 [tradução nossa]).

---

<sup>5</sup> Do nosso ponto de vista tal analogia se refere ao que faz a base daquele olho do entendimento mencionado no texto **Analysis situs**.

<sup>6</sup> Eis exatamente o problema retomado no capítulo XXVII do livro II dos **Novos ensaios**.

Em ambas, como vemos, está em jogo o fato de poder existir uma posição fora da ordem do tempo (*extra ordinem temporis*), em uma região mais elevada; contudo, trataremos primeiro da referência ao texto de Aristóteles (384-322 a.C.), quando Tomás pretende explicitar o que se entende por lugar e tempo: o tempo é dado pela relação do lugar com o movimento. Isso garante mais um expediente da analogia, ou seja, enquanto o espectador da torre está parado – correspondendo, é claro, à necessária imobilidade divina –, os que se encontram no caminho estão em movimento. Leibniz também utilizou a mesma relação de lugar e movimento em uma de suas primeiras formulações do princípio de individuação. Em um texto de 1673 ele escrevia:

[...] princípio de individuação, isto é, da discriminação das diferenças só pelo número [*solo-número*]. Sejam dois ovos tão semelhantes que nem sequer um anjo (na hipótese da semelhança suprema) pudesse observar a diferença. Todavia, quem negaria que diferem? Pelo menos no seguinte: que um é este (*hoc*), e outro este (*hoc*), ou seja, a *hecceidade* o porquê são um e outro, isto é, pelo número. Porém o que pretendemos quando enumeramos, isto é, quando dizemos este (pois numerar é repetir este), se não a determinação? **O que é senão a percepção do tempo e do lugar, ou seja, do movimento de uma coisa dada com respeito a nós, ou com respeito a uma coisa já determinada ou ainda nosso próprio movimento [...]**? Estes são, portanto, os princípios da individuação [...] (LEIBNIZ, 1982, p. 141, [tradução nossa])<sup>7</sup>.

O princípio de individuação devia ser compreendido, pois, a partir da percepção do tempo e do lugar. Além de sua relação com a noção aristotélica de tempo e movimento a fim de constituir a determinação das coisas, Leibniz faz menção ao modo como um outro autor medieval

---

<sup>7</sup> Aqui sim temos de mencionar certo corte epistemológico que deve ter ocorrido por volta de 1686, a partir de quando Leibniz já está se valendo de um outro princípio de individuação.

entendia a individuação; trata-se do conceito de *hecceidade* utilizado por Duns Scot (?1266-1308) que acreditava que os seres compostos de matéria e forma são individualizados graças à hecceidade; dito de outra forma, os seres são individualizados graças a uma entidade formal que determina a natureza específica de cada indivíduo. Seja como for, e apesar da referência a Duns Scot, a formulação elaborada por Leibniz está de acordo com a analogia elaborada por Tomás de Aquino quanto ao conhecimento dos indivíduos segundo o tempo e o movimento e com a de Aristóteles quanto ao conhecimento das *substâncias primeiras*. É essa a determinação extrínseca *solo-numero*.

Como já o dissemos, o texto de Leibniz data de 1673. Nascido em 1646, Leibniz começa a estudar as matemáticas de seu tempo por volta dos seus trinta anos, o que nos permite afirmar que, tendo elaborado o texto aos vinte e sete anos, não contava com os conhecimentos fornecidos por suas pesquisas naquela área suficientes para uma outra formulação de tal princípio (é nossa opinião, adquiridos principalmente por suas considerações sobre as diferenças e sobre as sucessões numéricas). Apenas, mais tarde, Leibniz percebeu que era necessário romper, ao menos em alguma medida, com a lógica e com a concepção aristotélica de determinação que impregnava os textos dos autores medievais; sem romper, contudo, com o conceito medieval das formas substanciais; era preciso, pois, reformar o conceito de forma substancial.

Recusar a lógica aristotélica e a ontologia ligada a ela não era novidade na época de Leibniz; para não falar de Bacon (1561-1626), Descartes já o tinha feito nas tão celebradas **Regras para a orientação do espírito** e no ainda mais **Discurso do método**. Sendo assim, a filosofia leibniziana, teve dois trabalhos: revalorizar a lógica aristotélica e responder a essa recusa. Esse duplo trabalho é apresentado nos **Novos ensaios sobre o entendimento humano** onde, dentre outras, é

reconhecida a ambiguidade do termo *espécie* – diretamente ligada ao problema do conhecimento dos indivíduos –, ambiguidade que tem uma história bastante longa, presente já nos textos de Platão (427-347 a.C.)<sup>8</sup>. Essa questão foi lembrada por Porfírio (233-310) em seu **Isagoge**, o que, de certa forma, ligou-a ao problema medieval dos Universais e, por consequência, à formulação adequada do princípio de individuação das substâncias, naquilo que se refere à concepção das *espécies especialíssimas* ou da *espécie ínfima*. Entretanto, apesar daquela ambiguidade, Leibniz reconhecia a utilidade da ideia de espécie, desde que, se assumisse um certo rigor geométrico, ou como ele mesmo afirmava:

Existe [de fato] uma certa ambiguidade no termo espécie ou ser espécie diferente, que gera todas essas confusões. Se conseguirmos eliminar tal ambiguidade, não haverá nenhuma outra contestação a não ser talvez quanto ao termo. Pode-se considerar a espécie sob o ponto de vista matemático e sob o ponto de vista físico. A rigor matemático, a menor diferença que faz com que duas coisas não sejam semelhantes em tudo faz com que se diferenciem em espécie (LEIBNIZ, 1984, p. 242)<sup>9</sup>.

Como vemos, e contra Locke, há uma revalorização da noção de espécie; também fica claro que o modelo lógico-aristotélico não pode mais atender às necessidades que Leibniz tem em vista, ou seja, as diferenças devem ser pensadas seguindo um outro modelo, o modelo matemático. Em termos geométricos, por exemplo, cada figura minimamente diferente de outra deve ser considerada como uma espécie em si mesma. Ora, a necessidade de criar uma nova maneira de considerar as espécies também

---

<sup>8</sup> Tema que exploraremos um pouco mais no artigo “Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz”, que consta na presente coletânea.

<sup>9</sup> Podemos acrescentar que, dado um espaço físico, o espaço material atual, todo diferenciado, a menor diferença de situação ou mudança, deve se tornar uma diferença qualitativa ou de relação. Eis novamente parte do que fazia a base das considerações do **Analysis situs**.

havia sido sentida por Tomás de Aquino ao tratar das inteligências separadas. É justamente a essas duas maneiras de considerar a espécie que Leibniz faz menção no parágrafo 9 de seu **Discurso de metafísica**, a saber:

Seguem-se daqui vários paradoxos consideráveis, entre outros, por exemplo, não ser verdade duas substâncias assemelharem-se completamente e diferirem apenas *solo-número*<sup>10</sup>; e o que Tomás afirma neste ponto dos anjos ou inteligências separadas (*quod ibi omne individuum sit specie infima*) é verdade de todas as substâncias, desde que se tome a diferença específica como o tomam os geômetras relativamente às suas figuras [...]. (LEIBNIZ, 1984, p. 125).

Os vários paradoxos aos quais Leibniz se refere bem como aquela ambiguidade remontam às obras de Platão, para quem o conceito de espécie especialíssima, que não pode ser conhecida, pois se refere a indivíduos que em muitos casos são infinitos, está no extremo oposto ao gênero, tendo como intermediária a diferença específica, uma espécie intermediária. A espécie especialíssima passará a fazer parte da lógica aristotélica e assumirá a posição da substância primeira, que se refere a indivíduos singulares e, dada a sua relação com os acidentes, também não pode ser conhecida. Porfírio lembrará essa caracterização, sua famosa árvore tem em sua base a espécie especialíssima, apresentando como exemplo dela o homem individual, e em seu topo o *gênero generalíssimo* (BOÉCIO, 1981, p. 41-2). O termo *specie specialissima* parece ter sido cunhado por Boécio em seu comentário ao **Isagoge** de Porfírio e é assim que ele passará a fazer parte do vocabulário escolástico medieval, contudo, Tomás de Aquino apresenta ainda uma outra variação desse conceito, a *specie infima*, certamente levando em conta a posição que os indivíduos singulares assumiam na árvore, isto é, a mais baixa: a ínfima. Portanto, é

---

<sup>10</sup> Contra o que ele mesmo havia dito no texto sobre o princípio de individuação de 1673.

a esse conceito que Leibniz faz referência em seu texto, a espécie mais baixa, a espécie ínfima que quer dizer o mesmo que a espécie especialíssima, referente, como o dissemos, aos indivíduos. Por isso, assume pleno sentido falarmos em *espécies individuais* quando nos movemos na filosofia leibniziana<sup>11</sup>. Um outro dado importante se refere ao fato de a busca da espécie intermediária ser parte constituinte da dialética platônica e, por isso, ser porta de entrada para o universo das ideias. Acreditamos que é por esse motivo que o termo espécie se manteve mesmo quando se referia a indivíduos, quer dizer, ele poderia funcionar de uma maneira muito semelhante ao conceito de forma, uma unidade de uma certa multiplicidade; correspondendo talvez a algo que fizesse pensar, no caso da espécie especialíssima, em uma forma individual. Mas, essa é uma questão que não podemos responder no momento.

Assim, faz-se necessário voltar ao problema da individuação e tentar compreender os motivos que levaram Leibniz a dar tanta importância ao princípio de individuação das inteligências separadas formulado por Tomás de Aquino. Acreditamos que **O ente e a essência** é a obra de Tomás que apresenta, de forma exemplar, o princípio de individuação das inteligências separadas. A obra começa apresentando o princípio de individuação das substâncias compostas, o que é importante compreender a fim de que não restem dúvidas quanto ao significado do mesmo princípio em relação às inteligências separadas. De forma resumida, podemos dizer que os capítulos II e III tratam das substâncias compostas, o capítulo IV trata das inteligências separadas e o capítulo V trata do ser mais nobre, do que é propriamente ser, isto é, de Deus; que, falando em termos da árvore de Porfírio, passa a assumir a posição do gênero generalíssimo. Quanto ao princípio de individuação das substâncias compostas, ele é dado pela

---

<sup>11</sup> Eis, pois, o motivo do título de nossa dissertação de mestrado.



matéria e sobre ela cabem alguns esclarecimentos, ou como afirma o próprio Tomás:

Mas, como o princípio de individuação é a matéria, disto talvez parecesse decorrer que a essência, que abarca em si simultaneamente a matéria e a forma, seja apenas particular e não universal. Do que decorre que os universais não teriam definição, se a essência é aquilo que é significado pela definição (*si essentia est id quod per definitionem significatur*). Por isso cumpre saber que a matéria é princípio de individuação, não tomada de qualquer maneira, mas apenas a matéria assinalada. Denomino matéria assinalada a que é considerada sob dimensões determinadas. Essa matéria, no entanto, não é posta na definição de homem na medida em que é homem, mas seria posta na definição de Sócrates se Sócrates tivesse definição (AQUINO, 1995, p. 19).

Certamente é este o ponto central do que Tomás entende por substância composta individual, além disso, o texto indica quais elucidacões devem ser feitas para que a essência não seja particular. O que está salvaguardado na filosofia tomista é o fato de que dos universais devemos poder constituir as definições, ou seja, um universal como ‘humanidade’ tem de poder ser definido, o que ocorre graças às diferentes acepções de matéria. Primeiro, a matéria assinalada tomada segundo dimensões determinadas, isto é, ‘este’ corpo, ‘este’ braço, ‘este’ osso, que, se Sócrates – uma espécie especialíssima – pudesse ser definido, constituiriam parte de sua definição; segundo, a matéria tomada num sentido genérico, ou seja, corpo, braço, osso necessários à definição de homem, pois não há homens sem a matéria tomada nesse sentido. Este texto está de acordo com outros que Tomás escreve algum tempo depois, vejamos, por exemplo, o que ele afirma no seu **Compêndio de teologia**:

É impossível atribuir a mais de um aquilo que individualiza a essência comum. Por conseguinte, embora possa haver muitos homens, é impossível que deste homem concreto possa existir mais de um (AQUINO, 1979, p. 78).

Como vimos, o princípio que está por trás da impossibilidade de existir mais de um exemplar de um homem concreto é a matéria assinalada e é ela que faz a diferenciação ou individuação da essência comum nos homens concretos. Para que se torne ainda mais claro, Tomás afirma na mesma obra que, com efeito, a alma intelectual, por sua própria natureza, está destinada a unir-se como forma a algum corpo. Em razão disso, na definição da alma entra o corpo<sup>12</sup> e, por consequência, conforme a relação com os diversos corpos, as almas se diversificam numericamente, o que não ocorre no caso das substâncias separadas (AQUINO, 1979, p. 91).

Esta é a formulação completa do princípio tomista de individuação das substâncias compostas, a matéria assinalada faz com que a alma associada a cada corpo como forma se diversifique numericamente. Somado a isso, esses textos já dão indicações suficientes quanto ao que não pode ser o critério de diferenciação das substâncias separadas, ou seja, se o que individua as substâncias compostas é a matéria assinalada, pois é ela que faz com que as almas se diversifiquem numericamente, e as substâncias separadas não possuem matéria (corpo), para elas o princípio de individuação tem de ser outro. Também fica claro que, de fato, Tomás de Aquino, principalmente no que diz respeito às substâncias compostas, está comprometido com a diferenciação *solo- número*, pois, sendo a matéria o que individua, a diferenciação é estabelecida graças ao tempo e lugar em que os indivíduos se encontram. Trata-se novamente da partícula '*hoc*' (isto) aplicada a uma matéria determinada, esta ou aquela matéria,

---

<sup>12</sup> No caso de Leibniz quem cumpre esse papel de completar a definição das almas individuais é a noção de expressão daquilo que se passa no corpo.

uma matéria assinalada. Para determinar o princípio de individuação das inteligências separadas, voltemos mais uma vez à obra **O ente e a essência**, agora no capítulo IV, onde Tomás afirma:

E uma vez que potência e ato são postos nas inteligências, não será difícil encontrar uma multidão de inteligências: o que seria impossível se não houvesse nenhuma potência nelas [...]. Há, portanto, distinção delas entre si de acordo com o grau de potência e ato; de tal modo que uma inteligência superior, que está mais próxima do primeiro, tem mais ato e menos potência e assim em relação às demais. E isto se encerra na alma humana que ocupa o último grau nas substâncias intelectuais (AQUINO, 1995, p. 42).

Portanto, a distinção das inteligências separadas é dada pela relação potência e ato contida nelas; mais ato, mais próxima do ato puro, mais potência, mais próxima da potencia pura. Entretanto, o texto que apresentamos não é capaz de nos fornecer as mediações necessárias para nos dirigirmos ao §9 do **Discurso de metafísica** de Leibniz, para isso temos de tentar compreender como as inteligências separadas se relacionam com a espécie e a diferença, sendo assim, temos de nos remeter novamente ao **Compêndio de teologia**; vejamos como Tomás explicita esta relação:

Assim como essas substâncias dotadas de inteligência superam em grau, da mesma forma é necessário que haja hierarquia de grau entre elas mesmas. Não podendo diferenciar-se umas das outras em virtude da matéria, que não possuem, e sendo que existe pluralidade entre elas, necessariamente a diferença que as distingue provém da distinção formal, que constitui a diversidade de espécie. Ora, quaisquer coisas em que reina diferença específica, cumpre considerar nelas algum grau e ordem. A razão disso está em que, assim como nos números, a adição ou subtração das unidades varia a

espécie, da mesma forma é pela adição ou subtração das diferenças que as coisas da natureza se diferenciam especificamente<sup>13</sup>. (AQUINO, 1979, p. 86).

Este texto já é capaz de nos fornecer as mediações necessárias para compreender o que levou Leibniz a retomá-lo no §9 do **Discurso de metafísica**. Tomás de Aquino não abandona as **Categorias** de Aristóteles, pensa que a única maneira de indicar a distinção entre as inteligências separadas seja, assim como das várias espécies contidas em um gênero, por meio da diferença específica (da maneira que o entendia Aristóteles), ou seja, por meio da distinção formal. É fácil elucidar o que ele entende por adição e subtração de diferenças quanto a coisas da natureza; podemos enumerar três definições distintas: Homem é animal bípede, Peixe é animal aquático, Pássaro é animal voador. Três diferenças que encontramos na natureza e que dizem respeito ao gênero animal. Mas essa diferenciação deve ser considerada de segunda ordem, pois como afirma Tomás:

De fato, também nas coisas sensíveis, as próprias diferenças essenciais nos são desconhecidas; donde serem significadas por diferenças accidentais que se originam das essenciais, assim como a causa é significada pelo seu efeito, como bípede é posto como diferença do homem. (AQUINO, 1995, p. 47).

Assim, para deixar claro o que Tomás de fato queria dizer precisamos apresentar um outro exemplo, a saber: ‘se Sócrates é Homem, é Animal Racional’. O primeiro termo diz respeito ao primeiro dos predicamentos, à substância primeira – espécie especialíssima ou ínfima –, e, como vimos, não pode ser definido, só pode ser dito como um ‘isto’; o segundo termo, Homem, é a espécie intermediária e diz respeito à essência de Sócrates, devendo ser expresso pela definição e comportando duas partes: Animal,

---

<sup>13</sup> Eis o ponto de vista da **Analysis situs**.

que é o gênero, e Racional, que é a diferença específica; portanto, a “racionalidade” funcionaria como distinção formal. Então, pode-se alterar aquela ordem e enunciar: Animal é um gênero em que se encontra a espécie Homem que tem por diferença específica Racional. Seguem-se, aqui, as indicações feitas por Aristóteles em sua **Categorias**, ou seja, a de que se deve caminhar da essência mais próxima para a mais distante, a saber: primeiro Sócrates, informado por meio dos sentidos, segundo a espécie Homem e terceiro o gênero Animal.

É também com esse modelo lógico que Tomás está comprometido e em algum sentido também Leibniz, ao afirmar que as diferenças específicas, termo aristotélico, devem constituir espécies individuais; dito de outra maneira, que toda distinção é formal. Voltando às inteligências separadas, se elas não podem ser diferenciadas pela matéria, resta serem diferenciadas pela espécie, ou seja, existem diversas espécies de anjos ou inteligências separadas, e essa diferenciação e diversidade, como já mostramos, se dá pelo grau de potência e ato encontrado em cada uma delas; o que Tomás confirma com as seguintes palavras:

E, deste modo, é preciso que não se encontrem nestas substâncias vários indivíduos da mesma espécie, mas, tantas são as espécies quanto forem os indivíduos (*sed quot sunt ibi individua tot sunt ibi specie*) (AQUINO, 1995, p. 39).

Como vemos, nos anjos, inteligências separadas que não são Deus, a adição ou subtração de diferenças constitui indivíduos distintos; é como se tivéssemos o anjo a, o anjo b e o anjo c, diferenciados um do outro em espécie. Nesse caso, a diferença específica coincide com a individuante. O que permite afirmar que cada um é uma espécie especialíssima. E por que não uma espécie individual? Em termos leibnizianos, uma *specie infima*. A afirmação acima já faz lembrar quase que completamente a enunciada

por Leibniz em seu parágrafo 9, do **Discurso de metafísica**: lá a expressão era: *quod ibi omne individuum sit specie infima – que nesse caso todo individuo é uma espécie ínfima*. O significado é praticamente o mesmo, exceto pela utilização da palavra *ínfima*, da qual já tratamos suficientemente.

Todavia, por que Tomás de Aquino se prende a esse expediente? Por que não diz logo que se trata de distintos indivíduos? Acreditamos que novamente se trata da história do conceito de espécie, Tomás está preso às afirmações feitas por Platão, por exemplo, no diálogo **Filebo**, onde a infinidade dos indivíduos impedia o seu conhecimento; lá a solução para tal situação era a busca das espécies. Parece ser este o pano de fundo da seguinte afirmação de Tomás:

A multiplicação numérica, podendo estender-se ao infinito, não é visada pelo agente; mas só a específica, como antes já se disse. Por onde, a perfeição da natureza Angélica exige a multiplicação das espécies e não a dos indivíduos em uma mesma espécie (*Unde perfectio naturae angelicae requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie*). (AQUINO, 1995 [**Suma teológica**] I, q. 50, art. 4, resposta à quarta objeção], p. 482).

Essa era uma observação cuja fonte os medievais conheciam já há muito tempo; ela era apresentada por Porfírio, em seu **Isagoge**, da seguinte maneira:

Por isso Platão recomendava, ao descer desde os [gêneros] generalíssimos deter-se nas [espécies] especialíssimas, descer por meio dos [termos] intermediários e dividir por meio das diferenças específicas. Dizia que deixássemos de lado os indivíduos infinitos, porque deles não pode haver ciência (PORFÍRIO, 1999, p. 40).

A obra de Porfírio era um manual introdutório a todo aquele que queria compreender melhor a lógica e, de certa forma, a metafísica aristotélica; foi grande, direta ou indiretamente, o número de comentários ao **Isagoge** feitos durante toda a Idade Média; sendo assim, não é estranho ver Tomás de Aquino preso ao estabelecido naquela obra, mesmo Leibniz procura manter-se dentro daquele registro. Contudo, a infinidade de indivíduos passa a não ser um problema para Leibniz, nesse sentido, suas pesquisas na área das matemáticas, especialmente no que elas tinham a ver com o infinito, devem ter sido determinantes. Podemos passar agora a um outro momento de nossa argumentação, pretendemos compreender como Leibniz se apropria dessa lógica e a utiliza na solução de parte do problema dos Futuros Contingentes.

Leibniz afirma que do homem temos, ao mesmo tempo, uma definição real e nominal, ou seja, que é possível ter uma *definição completa* do homem. Mas, para a constituição de um modelo capaz de fazer compreender o sentido dessa afirmação, vejamos o que ele diz nos **Novos ensaios**:

Entretanto, já respondi que todo o sentimento é a percepção de uma verdade, que o sentimento natural é a percepção de uma verdade inata (ainda que muitas vezes confusa, como o são as experiências dos sentidos externos; assim podemos distinguir as verdades inatas da luz natural, que não contém nada que não seja distintamente reconhecível), como o gênero deve ser distinguido da sua espécie, visto que as verdades inatas compreendem tanto os instintos como a luz natural (LEIBNIZ, 1984, p. 47).

Assim, como exigia a afirmação de que do homem temos uma definição completa, podemos afirmar que o *medium* da definição é o conjunto das verdades inatas, verdades nascidas conosco; é importante notar que ao instinto é conferida a categoria de conhecimento verdadeiro

(uma novidade em relação à opinião de Descartes e que será o fundamento da Estética de Baumgarten, por exemplo) e mais do que isso, ele está unido à luz natural por intermédio das verdades inatas. Com esse expediente, torna-se claro que as verdades inatas envolvem a multiplicidade representada pelo instinto e pela luz natural. Como a matéria – para Leibniz – é divisível ao infinito e se encontra atualmente dividida e combinada de modos distintos ao infinito<sup>14</sup>, a união entre a luz natural (Razão) e o instinto (Corpo) insere – constituindo um ponto de vista único de um universo determinado – dentro das verdades inatas o infinito; dito de outra forma, as verdades do instinto representam ou expressam a diversidade, o infinito material, o universo. Como explica o próprio Leibniz:

Poder-se-ia dizer que a própria alma é seu objeto imediato interno; mas o é, enquanto contém ideias, ou aquilo que corresponde às coisas. Pois a alma é um pequeno mundo, no qual as ideias distintas constituem uma representação de Deus e onde as ideias confusas são uma representação do universo [...] (LEIBNIZ, 1984, p. 61).

Eis o verdadeiro significado do médium da definição do homem, isto é, as verdades inatas são como o gênero que têm por *propriedades recíprocas* (LEIBNIZ, 1962, p. 231) duas espécies, o instinto e a luz natural. E a *possibilidade* que assegura que esta definição não é apenas nominal está garantida graças ao fato de não ser contraditório ao mesmo sujeito, expresso pela definição, a posse de tais qualidades individuantes. Então, pode-se constituir a definição completa *a priori*; a saber: *O homem possui verdades inatas; as verdades inatas – no homem – são o instinto e a luz natural, logo, o homem possui instinto e luz natural.*

---

<sup>14</sup> Cf. o §8 da “Carta de Leibniz à princesa Sofia” que consta na presente coletânea.



Graças a isso, fica provada a possibilidade da harmonia preestabelecida, pois as verdades que dizem respeito às mudanças que ocorrerão nos corpos também são inatas, elas fazem parte de nossa natureza, de nossa essência individual ou noção completa. Então, para que as mudanças sejam harmônicas, basta que Deus as considere, tais verdades, antes da criação efetiva de um indivíduo possível; dito de outra forma, basta que Deus escolha por um corpo, que receberá um indivíduo possível totalmente determinado, atendendo às verdades que correspondem a um homem determinado – verdades de razão e de instinto ou contingentes ou de fato –; é o que Leibniz afirma, por exemplo, no seguinte texto: “E visto que os corpos não escolhem (foi Deus quem escolheu em lugar deles) [...]” (LEIBNIZ, 1984, p. 129).

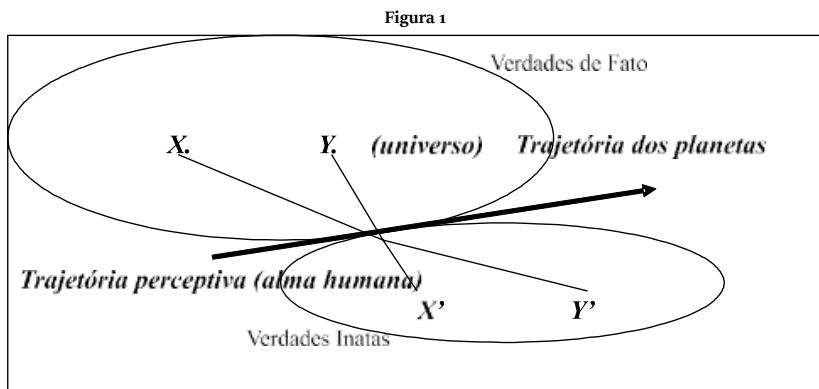
Falta apenas explicitarmos, a fim de terminar a interpretação do parágrafo 9 do **Discurso de metafísica**, quais os expedientes geométricos poderiam estar envolvidos na caracterização de uma tal espécie ínfima. Como vimos, a luz natural representa, de alguma forma, Deus, que também se encontra no plano do infinito, os instintos se encontram no mesmo plano já que são a representação de um universo, da matéria atualmente dividida e diferenciada ao infinito. Para compreendermos geometricamente o que isso pode significar, devemos seguir o seguinte texto:

A rigor matemático, a menor diferença que faz com que duas coisas não sejam semelhantes (*semblables*)<sup>15</sup> em tudo faz com que se diferenciem em espécie. Assim é que, na geometria, todos os círculos são de uma mesma espécie, pois são todos perfeitamente semelhantes [...]; todavia o mesmo não ocorre com as elipses e as hipérboles, pois existe ali uma infinidade de espécies, embora haja também uma infinidade de cada uma delas (LEIBNIZ, 1984, p. 242).

---

<sup>15</sup> Sobre o problema da similitude cf. p. 71 do nosso livro **Leibniz e a linguagem (I): línguas naturais, etimologias e história** (São Paulo: Kotter, 2019).

Seguindo a definição que demos, pensada a partir da definição das inteligências separadas de Tomás, e constituindo um modelo geométrico, uma figura geométrica, teríamos algo como:



De forma bastante resumida e para mantermos os pontos essenciais da analogia, devemos supor que  $x$  é um eixo, que representa a luz natural, e  $y$  um outro eixo, que representa o instinto; seguindo o texto, uma determinada elipse de dois focos pertence a um único gênero, ao gênero das elipses inumeráveis, diríamos que é semelhante (na sua relação como os focos) ao gênero das verdades inatas (na sua relação com a luz natural e o instinto), que também compreende indivíduos racionais inumeráveis, uma solução para o problema de Platão quanto à impossibilidade de se conhecer absolutamente os indivíduos infinitos. Cada vez que a relação entre os focos se altera (mantendo-se dentro de uma mesma razão) tem-se uma nova elipse, mesmo que essas diferenças sejam infinitesimais, o que seria exigido pelo cálculo para assumirmos os aspectos dinâmicos dessa analogia<sup>16</sup>. Para nos mantermos de acordo com a analogia, devemos

<sup>16</sup> Vide nosso artigo "Matemática e metafísica em Leibniz: o cálculo diferencial e integral e o processo psico-metafísico da percepção"; in *Theoria - revista eletrônica de filosofia*, v. 2, n. 5, p. 1-16, 2010.

supor que, alterada a relação entre a luz natural e o instinto, temos um novo indivíduo, um novo ponto de vista (de uma mesma cidade ou de uma cidade distinta pensadas como possíveis). Podemos dizer, além disso, que o foco *x* diz respeito às ideias claras e distintas (a representação de Deus) e que o foco *y* diz respeito às ideias confusas (representação das coisas, do universo), isso garante que a cada instante as mudanças de nossas percepções resultem em parte da curva de nosso ser total, nossa substância individual. Nesse sentido, entretanto, o indivíduo, ou uma elipse determinada, deve ser entendido não mais como parte de uma espécie, mas como uma *espécie ínfima* para a qual as mudanças constituem novas espécies; isto é, cada vez que o indivíduo tem uma nova percepção, ele se transforma ao incluir por envolvimento a nova percepção ou ao atualizar o que pertence a ele virtualmente, de acordo com a seguinte afirmação de Leibniz: “dois indivíduos físicos jamais serão perfeitamente semelhantes, e, o que é mais, o mesmo indivíduo passará de uma espécie à outra, pois jamais será em tudo semelhante a si mesmo depois de um instante” (LEIBNIZ, 1984, p. 243).

Em suma, o termo médio – as verdades inatas –, parte fundamental da demonstração da possibilidade da harmonia preestabelecida, é estabelecido de forma *a priori* como exigem as definições e as ideias na filosofia leibniziana. O termo médio não é construído a partir de um mundo determinado que viria a diferenciar aqueles indivíduos que com ele serão efetivados (criados), a partir de um determinado lugar e tempo dos existentes, da determinação *solo-numero*<sup>17</sup>; mas, ao contrário, de acordo com a exigência que as ideias devem ser pensadas não partindo do lugar e tempo em que existimos. O termo médio mostra que a determinação diz respeito ao tempo e espaço dos possíveis, daí também

---

<sup>17</sup> Eis começando a se configurar o problema das *afecciones locorum*.

porque eles tenham de ser relacionais; os indivíduos possíveis são diferenciados conforme as verdades que lhes correspondem. De pleno acordo com a seguinte afirmação de Leibniz:

[...] creio mais exato e seguro dizer, segundo nossos princípios e como já notei, ser forçoso haver entre os entes possíveis a pessoa de Pedro ou João, [...] e que entre uma infinidade de outras pessoas igualmente possíveis, agradou a Deus escolhê-la para existir atualmente (LEIBNIZ, 1983, p. 146-7).

Eis a *praenotio* leibniziana, a *noção completa*, a *noção de um indivíduo singular*, estabelecida de forma *a priori*. Resolve-se assim a disputa de Tomás e de Duns Scot e se constitui a *possibilidade* real da *praenotio* boeciana, ou seja, no intelecto divino se encontram os possíveis indivíduos já individuados, já como espécies ínfimas. O que resolve parte do problema dos Futuros Contingentes na sua formulação medieval. Desde aqui também está dado o que fará a base da ficção ou historieta que finalizará os **Ensaio de teodiceia**, nesse sentido também o que faz a base da resposta a Lorenzo Valla.

Antes de terminarmos, é preciso dizer que a partir da afirmação de Leibniz de que devemos seguir a caracterização tomista das inteligências separadas, a figura do círculo passa a não ser um bom exemplo para caracterizar as substâncias individuais, a maneira que o círculo varia em espécie não recupera bem o que havia pensado Tomás; resta, então, de acordo com o próprio Leibniz, a analogia com as hipérboles ou as elipses; nesse caso, é preciso levar em conta o fato de que as mônadas não têm janelas (**Monadologia**, §7) e, como as substâncias individuais, devem ser compreendidas da mesma maneira que elas, a analogia das hipérboles deve ser abandonada. Então, acreditamos que Michel Serres, em seu **Lê système de Leibniz** e com ele Deluze, em seu **A dobra**, concluíram cedo demais quanto ao uso das hipérboles, ou mesmo das parábolas, como

analogias adequadas. De fato, na época de Leibniz, e para ele mesmo é claro, o estudo das hipérbolas se tornou uma exigência, os avanços na ciência da natureza e na matemática o exigiam; contudo, isso não significava que as elipses não tenham despertado o mesmo interesse, e talvez até mais; afinal de contas, que analogia está mais de acordo com a afirmação de que cada substância expressa o universo todo à sua maneira? Pensando dinamicamente, a elipse corresponde não só às exigências lógicas da filosofia leibniziana, mas ao próprio movimento dos planetas em torno do sol, o movimento no universo. Ou seja, a analogia da elipse não só permite entender por que Leibniz se vale da maneira tomista de caracterizar a relação entre a espécie e a diferença, como permite relacionar as substâncias individuais com a maneira geométrica de diferenciar as figuras e, acima de tudo, também permite lançar luz sobre a relação do conceito de substância com a sua dinâmica; mostrando que, de fato, não há porque diferenciar a dinâmica das mudanças intra-substâncias e extra-substâncias, ou melhor, da substância e do universo; o que permitiria relacionar, ainda uma vez, os conceitos de substância individual e de mônada. Mas, como teríamos de tratar da dinâmica de Leibniz, essa é uma prova que deixaremos para uma outra ocasião.

## Referências

AQUINO, Santo Tomás de. **Compêndio de teologia, Questões discutidas sobre a verdade**. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **O ente e a essência**. Trad. de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Suma teológica**. Trad. de Alexandre Correia. São Paulo: Ed. Fac. de Filosofia Sedes Sapientiae, 1995.

\_\_\_\_\_. **Aristotelis libros Peri Hermeneias et posteriorum.** Cura et estúdio P. Fr. Raymond M. Spiazzi. Copyright Marietti Editori Ltd, Printed in Italy, 1955.

BOÉCIO, Anicius Manlius T. S. **Consolation de la philosophie.** Trad. de Louis Judicis de Mirandol (Bilingüe). França: Éditions de La Mais- nie, 1981.

\_\_\_\_\_. **Opera omnia.** Patrologia de J. P. Migne. Paris: J.-P. Migne 1981, tomo LXIV.

\_\_\_\_\_. **Comentário de Boécio ao §9 do Da interpretação de Aristóteles.** Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. In Prometeus (UFS), ano 8, n 17, p. 187, 2015.

LEIBNIZ, G. W. **Discurso de metafísica.** Trad. de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Escritos filosóficos.** Edit. por Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982.

\_\_\_\_\_. **Novos ensaios sobre o entendimento humano.** Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Mathematische schriften.** Ed. C. J. Gehardt, Berlim, 1875- 1890. Reedição Georg Olms, Hildeshein, 1962.

PIAUI, W. Siqueira. “Leibniz e Descartes: labirintos e análise”. **Cadernos Espinosanos** - FFLCH-USP. São Paulo, n. IX, p. 123, 2002.

\_\_\_\_\_. **Espécies individuais e princípio de inividuação.** São Paulo: USP, 2002. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. “Boécio e o problema dos futuros contingentes: uma introdução”; in **Revista Princípios** (UFRN), v 15, pp. 205-232, 2008.

\_\_\_\_\_. “Matemática e metafísica em Leibniz: o cálculo diferencial e integral e o processo psíquico-metafísico da percepção”; in **Theoria - revista eletrônica de filosofia**, v. 2, n. 5, p. 1-16, 2010.

PORFÍRIO. *Isagoge. Categorias, De Interpretatione e Isagoge*. Trad. de Alfonso Garcia Suárez *et al.* Madrid: Editorial Tecnos, 1999.

## A-II

### Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes <sup>1</sup>

*William de Siqueira Piauí*<sup>2</sup>

#### Considerações iniciais

*A ciência do modo do conhecimento e da exposição sensível é a estética (lógica da faculdade do conhecimento inferior, filosofia das Graças e das Musas, gnosilogia inferior, arte da beleza do pensar, arte do análogo da razão).*

*A Estética (como teoria das artes liberais, como gnosilogia inferior, como arte de pensar de modo belo, como arte do análogo da razão) é a ciência do conhecimento sensitivo.*

Baumgarten, **A estética**

Para Alexander Gottlieb Baumgarten (1714 – 1762), não sem razão considerado o pai da Estética como a conhecemos hoje, uma das questões de considerável importância para tratar, de forma adequada, da postulação de uma *ciência do modo do conhecimento sensível* – no sentido de ciência do sensitivo –, tida por ele como sinônimo de Estética, é o caráter confuso e obscuro dos conhecimentos que partem do sensível; essa é certamente uma das várias objeções feitas à possibilidade real de estabelecimento *das regras do pensar de modo belo*; quanto a essa objeção ele enunciava:

Responder o quê? se não percebem que é possível estabelecer uma arte não só dedicada ao caráter geral do belo talento, mas também revestida com o manto da ciência? É a regra dessa ciência, não a de Lesbos, que nos permitirá tanto

---

<sup>1</sup> O presente texto foi publicado a primeira vez em *Ágora filosófica*, ano 6, n. 2, 2006, p. 171.

<sup>2</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação (PPGF) e do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: [piauiusp@gmail.com](mailto:piauiusp@gmail.com).



executar, quanto julgar mais acertada e seguramente as obras que postulam a beleza do pensamento. (BAUMGARTEN, 1993 [§ 70], p. 119).

Segundo Baumgarten, o método mais adequado a ser utilizado para a realização da Estética como ciência deve seguir o que Leibniz (1646 – 1716), em um texto publicado nas **Acta eruditorum**, sugere para solucionar o *horror* que muitos sentem em relação às metafísicas, ou seja, deve-se procurar seguir parte do método da matemática, deve-se proceder por meio de definições buscando escapar das que sejam apenas nominais. De fato, essa é uma afirmação que aparece em muitos textos de Leibniz, em **A reforma da filosofia primeira e a noção de substância**, por exemplo, também é enunciada a mesma opinião, a saber:

Vejo que a maior parte dos que se comprazem no estudo da matemática sentem aversão pelo da metafísica já que naquela encontram luz e nessa, sombras. [...] para estabelecer as proposições metafísicas é necessário certo método particular, qual fio de Ariadne, com a ajuda e com não menor certeza que com o método de Euclides se resolvem os problemas como se resolvem os de cálculo [...]. (LEIBNIZ, 1982, p. 455 [tradução nossa]).

A menos que não admitíssemos que **Os elementos** de Euclides diziam respeito a uma ciência, comumente chamada de Geometria, o paralelo feito por Baumgarten, via Leibniz, nos seria incompreensível. A Estética, como ciência rigorosa do sensível, parece comportar, ao menos no que diz respeito à forma que devem assumir seus enunciados, tanto rigor quanto a geometria euclidiana; é esse o problema que o texto baumgarteniano, intitulado **A estética** tenta enfrentar; ou seja, busca resolver a seguinte questão: Como pode um conhecimento que está na zona intermediária, uma zona confusa e obscura, chamar para si o rigor e a legitimidade de uma ciência como a geometria de Euclides? É esse o pano de fundo da questão da *verdade estética*. Se a Estética é apresentada como

uma ciência que, de alguma forma, deve se assemelhar à matemática, como ela, que parte de um conhecimento tido como confuso e obscuro, se relaciona com a verdade? É esse o aspecto lembrado por Baumgarten ao enunciar o terceiro cuidado a ser tomado quando se trata da Estética, a saber:

O terceiro cuidado a ser considerado em relação aos assuntos que devem ser pensados de modo belo (§ 115, § 117) é a verdade, mas a VERDADE ESTÉTICA (§22), isto é, a verdade enquanto aquela que é conhecida sensitivamente. Conhecemos a verdade metafísica dos objetos como sendo a harmonia dos mesmos com os princípios universais (M., § 92) e, a partir disto, entendemos Leibniz, que em sua **Teodicéia** afirma: “de certa maneira, pode-se dizer que o princípio da contradição e da razão suficiente está incluso na definição do verdadeiro e do falso”<sup>3</sup>. **Com efeito, a representação da verdade metafísica em algum objeto – a medida que ela se realiza na alma de determinado sujeito – é esta harmonia das representações com os objetos, a qual muitos denominam verdade lógica: outros a intitulam de espiritual, que é a verdade da afetibilidade, da correspondência e da conformidade,** enquanto denominam a verdade metafísica de verdade material. (BAUMGARTEN, 1993, p. 120, grifo nosso).

A partir dessa afirmação, podemos esclarecer o que pretendemos neste artigo. Não trataremos do problema da universalidade dos enunciados da Estética elaborados por Baumgarten, ou do problema de até que ponto suas definições poderiam ser não nominais, ou seja, até que ponto as definições que utiliza seriam *definições reais*; não trataremos também da relação entre os enunciados da Estética e os princípios extraídos dos **Ensaio de teodicéia** de Leibniz, o de contradição e o de razão suficiente; o que pretendemos fazer é indicar, de forma suficiente,

---

<sup>3</sup> Sobre o princípio de razão suficiente (*raison suffisante*) e sua relação com o de contradição, veja-se **Monadologia** §§ 31 a 39.

como surge a necessidade de Baumgarten ter de tratar da questão da *verdade estética*, dito de outra forma, como surge essa necessidade e como se torna possível falar de uma *ciência do sensível* a partir da filosofia de Leibniz. Com isso, poderemos deixar claro por que o problema da *harmonia das representações com os objetos* figura entre as questões ligadas à verdade estética e como a filosofia leibniziana, de fato, forneceu o princípio mais básico para a possibilidade de uma ciência do sensível contra a visão cartesiana de que do confuso e obscuro não se pode ter ciência.

### **Parte I – Conhecimento confuso e obscuro**

Para compreendermos como a filosofia leibniziana forneceu o princípio mais básico para a possibilidade de uma ciência do modo do conhecimento sensível contra a visão cartesiana de que do confuso e obscuro não se pode ter ciência, precisamos restabelecer a crítica que ela fez à filosofia cartesiana no que diz respeito ao problema da união entre corpo e alma, tentando responder se há algum fundamento na opinião de Leibniz e como sua crítica possibilita atribuir verdade às questões ligadas à Estética.

A fim de tratarmos da problematização feita por Descartes (1596 – 1650) quanto à união entre o corpo e a alma, precisamos apresentar o plano geral de parte de sua obra que teria deixado de ser levada a público devido à condenação, em 1633, de Galileu (1564 – 1642); e é no **Discurso do método** que é apresentado o plano geral dessa obra, a saber:

[...] me limitei a expor amplamente o que pensava com respeito à luz [por isso **Tratado da luz**], aludindo algo sobre o sol e as estrelas fixas, porque quase toda a luz procede delas, sobre os céus, porque a transmitem; sobre os planetas, os cometas e a terra, porque a fazem refletir, sobre os corpos que existem na terra, porque são coloridos, transparentes ou luminosos;

finalmente sobre o homem [por isso **Tratado do homem**], porque é o espectador que contempla a luz. (DESCARTES, 1987, p. 52).

Trata-se de apresentar parte do **Tratado do mundo**, a obra mais abrangente de Descartes. Como vemos acima, o caminho seguido pela filosofia cartesiana tem muito a ver com a Física. E ele continua:

Da descrição dos corpos inanimados e das plantas passei à dos animais, e particularmente à dos homens. [...] Tinha descrito depois disso a **alma racional**, mostrando que não pode de maneira alguma ter sido tirada da matéria como as de que havia falado, senão criada expressamente, e também que não bastava que estivesse alojada no **corpo humano** como um piloto em seu navio, somente para mover seus membros; senão que é necessário que esteja **junta e unida** com ele o mais estritamente, para ter, além disso, sentimentos e apetites semelhantes aos nossos, e constituir assim um verdadeiro homem. (DESCARTES, 1987, p. 54 e 61, grifo nosso).

Esse é o resumo de grande parte do plano geral desenvolvido no **Tratado do mundo** de Descartes, onde se afirma explicitamente que o problema da união entre corpo e alma foi considerada, isto é, onde se tentou compreender de que forma se constitui o *verdadeiro homem*. Para Leibniz, esse projeto não teria sido realizado plenamente, pois o problema da união entre corpo e alma não teria sido resolvido a partir de uma hipótese adequada, não teria sido demonstrada adequadamente.

Dito isso, se seguirmos a descrição do plano enciclopédico do **Tratado do mundo** feita no **Discurso do método**, para compreendermos a problemática da união entre corpo e alma, temos de nos remeter ao texto no qual Descartes trata do Homem, ao **Tratado do homem**, portanto; é nele que veremos desenvolvida a parte daquele plano enciclopédico que dá conta da união. Vejamos como Descartes a descreve:

Estes homens estarão compostos por uma alma e um corpo. É necessário que, em primeiro lugar, descreva seu corpo à parte e, em segundo lugar, sua alma também à parte; finalmente devo mostrar como estas duas naturezas devem estar ajustadas e unidas para formar homens semelhantes a nós. (DESCARTES, 1990, p. 21 [tradução nossa])<sup>4</sup>.

Sua obra teria então três partes mais fundamentais. Para entendermos o que Descartes pretende com seu tratado, temos, primeiramente, de considerar a seguinte afirmação:

[...] desejo, digo, que sejam consideradas todas essas funções [do corpo humano] somente como consequência natural da disposição dos órgãos nesta máquina; sucede o mesmo, nem mais nem menos, que como os movimentos de um relógio de parede ou outro autômato, pois, tudo acontece em virtude da disposição de seus contrapesos e de suas rodas. Por isso, não devemos conceber nesta máquina alma vegetativa ou sensitiva alguma, nem outro princípio de movimento e de vida. Tudo pode ser explicado em virtude do sangue e dos espíritos animais da mesma, agitados pelo calor do fogo que arde continuamente em seu coração e cuja natureza não difere da de outros que se registram nos inanimados. (DESCARTES, 1990, p. 109).

Passaremos a reconstituir, em termos cartesianos, é claro, o funcionamento desta máquina tomando como regra as observações feitas acima, ou seja, tomaremos as funções do corpo humano como consequência natural da disposição dos seus órgãos, indicando como tudo pode ser explicado em virtude do movimento do sangue e dos *espíritos animais*.

---

<sup>4</sup> Como facilmente se vê, podemos entender o problema da união com a tentativa de estabelecer um *medium* entre duas naturezas, duas substâncias; a da alma e a do corpo; o problema de estabelecimento de uma intermediação poderia ser resolvido com expedientes extraídos da lógica aristotélica; contudo Descartes não formula em termos lógicos o problema da união, muito mais, como veremos, são as suas pesquisas sobre a anatomia do corpo humano que guiam suas considerações.

Na primeira parte do **Tratado do homem**, são apresentados o processo de criação do sangue e a produção de seu movimento. Descartes começa sua descrição com a seguinte afirmação:

Em primeiro lugar, os alimentos se digerem no estômago desta máquina pela ação de certos líquidos que, deslizando-se entre partes que integram os alimentos, as separam, agitam e aquecem [...]. Considere-se, além disso, que estes líquidos, sendo transportados muito rapidamente desde o coração através das artérias, [...] conservam uma alta temperatura, e também que os alimentos são de uma natureza tal que de ordinário poderiam se corromper e se reaquecer sozinhos, tal como acontece com o feno no celeiro quando é prensado antes de secar. [...] as partes mais sutis e mais agitadas encontram aqui e ali uma infinidade de pequenos orifícios através dos quais alcançam as ramificações de uma grande veia que as transporta até o fígado sendo o reduzido tamanho destes orifícios o que produz sua separação das partes mais grossas. [...] Da mesma forma se há de notar que os poros do fígado estão dispostos de maneira tal que quando este líquido entra, ali se utiliza, se transforma, toma cor e adquire forma de sangue [...]. (DESCARTES, 1990, p. 24-25)<sup>5</sup>.

Eis parte do processo de criação do sangue. Depois que o sangue é formado no fígado, é mandado para o coração e sobe, por causa de uma espécie de calefação (que dilata o coração), até o cérebro. Dito de outra forma, o sangue formado no fígado se dirige ao coração, onde é aquecido por calefação e as partes mais sutis desse sangue (que darão origem aos espíritos animais) são mandadas com *grande força* para a região onde fica localizada a glândula pineal, que, por esse motivo, fica suspensa e em movimento. As partes mais sutis que chegam ao cérebro produzem um vento muito sutil chamado, agora sim, *espíritos animais*: são eles que

---

<sup>5</sup> Descartes segue esta ordem porque acredita que seu discurso não resultaria claro se começasse pela descrição do cérebro seguindo o curso dos espíritos animais (Cf. DESCARTES, 1990, p. 37). Quanto às duras críticas à filosofia cartesiana, valeria a pena dar uma lida na “Carta a Molanus sobre a Moral, Deus e a Alma” de Leibniz que integra a presente coletânea.

alimentam sua substância (a do cérebro). Esse caminho é descrito da seguinte maneira:

[...] quando as partes mais grossas de sangue sobem em linha reta até a superfície exterior do cérebro onde servem de alimento para a sua substância, provocam o desvio tanto das partículas mais pequenas quanto das mais agitadas, penetrando todas na glândula que deve ser imaginada como uma fonte muito abundante de onde fluem estas partes por todos os poros, e [...] sem mais preparação nem modificação, com exceção de que tais partes foram separadas das mais grossas e que conservam ainda a extrema velocidade conferida pelo calor do coração, deixam de ter a forma de sangue, isto é o que conhecemos como **espíritos animais** (DESCARTES, 1990, p. 35, grifo nosso).

Por motivo da calefação do sangue no coração, os espíritos animais conservam grande velocidade e força, força que será redirecionada pela glândula pineal, permitindo o movimento dos membros do corpo humano, o que Descartes descreve com as seguintes palavras:

À medida que estes espíritos [animais] penetram nas concavidades do cérebro, vão progressivamente se introduzindo nos poros de sua substância e dos nervos; estes espíritos, à medida que penetram ou tendem a ele em maior ou menor quantidade, segundo o caso, tem força para variar (*force de changer*) a forma dos músculos onde se encontram estes nervos; deste modo dão lugar ao movimento (*faire mouvir*) de todos os membros (DESCARTES, 1990, p. 35).

Essa força é obtida, portanto, graças ao processo de calefação do sangue no coração, capaz de conferir grande calor e velocidade ao sangue, que sobe ao cérebro e se transforma nos espíritos animais, responsáveis pelo movimento dos membros<sup>6</sup>. A glândula pineal tem de ser entendida como uma fonte muito abundante por onde passam os espíritos animais;

---

<sup>6</sup> “[...] tais partes [...] conservam ainda a extrema velocidade (*l’extreme vitesse*) conferida pelo calor do coração [...]” (DESCARTES, 1990, p. 35).

este será o gancho para que Descartes constitua a analogia do encanador; graças a ela a função da alma racional pode ser comparada à de um encanador que controla uma fonte, a fonte dos espíritos animais.

Com esses expedientes, de ordem fisiológico-mecânica como vemos, Descartes vai mostrando como se dá o movimento dos membros do corpo humano; a sua visão mecanicista faz com que o corpo humano independa quase que totalmente da alma racional<sup>7</sup>. Não fosse pela analogia do encanador, que confere um lugar de operação para a alma racional, que, como veremos, se repetirá nas **Paixões da alma**, todo o tratado de Descartes poderia ser considerado como a descrição de um autômato que pode se movimentar graças às transformações dos alimentos em sangue, do sangue nos espíritos animais e do encaminhar desses espíritos aos músculos. Contudo, como era de se esperar, a descrição cartesiana deixa aberta a possibilidade de a glândula pineal direcionar os espíritos animais, ou seja, de os movimentos do corpo humano serem dirigidos ou comandados pela alma. É essa possibilidade que garante a seguinte afirmação:

Finalmente, quando esta máquina possuir uma alma racional (*âme raisonnable*), haverá de estar localizada no cérebro e sua função será comparável à de um encanador (*le fontenier*), que deve permanecer diante dos registros onde se reúnem todos os tubos desta máquina, se deseja provocar, impedir ou modificar de certo modo seus movimentos. (DESCARTES, 1990, p. 36).

Portanto, a alma racional poderia, por meio da glândula pineal, fazer acontecer de um determinado modo, isto é, provocar, impedir ou modificar os movimentos da fonte. Trata-se, como já o dissemos, de

---

<sup>7</sup> Na filosofia cartesiana o corpo é mecânico o que permite Merleau-Ponty afirmar que trata-se de uma mecânica sem interior. (Cf. MERLEAU-PONTY, 1999, p. 140).



direcionar os movimentos da glândula pineal, o que significa interferir no movimento do corpo, redirecionando a força dos espíritos animais; e o que tem tudo a ver, como veremos, com a possibilidade de uma *ciência do modo do conhecimento sensível*, significa também interferir na criação das imagens formadas no cérebro, no processo de memorização e na produção dos sentimentos, pois os movimentos e a constituição dos espíritos animais interferem em todos esses processos. Tanto é assim que, no decorrer da obra, graças à dinâmica dos espíritos animais responsáveis pela formação de certas figuras na glândula pineal, Descartes acredita poder explicar também:

[...] como se formam as ideias (*idées*) dos objetos no lugar destinado à imaginação (*l'imagination*) e sentido comum (*sens commun*); como se conservam na memória (*memoire*) e como causam o movimento (*mouvement*) de todos os membros. (DESCARTES, 1990, p. 84).

E ele acredita ter explicado tudo isso, pois logo em seguida afirmava:

[...] essas figuras [...] podem dar ocasião para a alma sentir o movimento, o tamanho, a distância, as cores, os sons, os odores e outras qualidades; inclusive existem algumas que poderiam provocar sensação de cócegas, dor, fome, sede, alegria, tristeza e outras paixões (DESCARTES, 1990, p. 85)<sup>8</sup>.

Antes de apresentarmos a crítica de Leibniz, tendo em vista o problema da união entre corpo e alma estar ligada diretamente com uma possível ciência do sensível, pois é nela que vemos problematizadas as questões ligadas às sensações e aos sentimentos humanos, passaremos a considerar parte da obra **Paixões da alma**, último tratado que Descartes

---

<sup>8</sup> “[...] ces figures (ideias dos objetos), [...] pourront donner occasion à l’ame de sentir le mouuement, la grandeur, la distance, les couleurs, les sons, les odeurs, & autres telles qualitez; & mesmes celles que luy pourront faire sentir le chatouïllemet, la doulour, la faim, la soif, la joye, la tristesse, & autres telles passions”.

escreveu. Como é característico de Descartes, também quanto às paixões da alma, deve-se recusar a tradição e começar tudo de novo; ou como ele mesmo afirma:

Nada há em que melhor apareça quão defeituosas são as ciências que recebemos dos antigos do que naquilo que escreveram sobre as paixões [...]. Eis porque serei obrigado a escrever aqui do mesmo modo como se tratasse de uma matéria que ninguém antes de mim houvesse tocado [...]. (DESCARTES, 1987, p. 77).

Na primeira parte (artigos 1 a 50), depois do artigo 1, onde se faz uma breve apresentação da obra, temos a primeira subdivisão do texto. Ela tem início no artigo 2 e vai até o 16 onde Descartes trata das funções que relacionam corpo e alma; o que corresponderia a um resumo do **Tratado do homem**. Parte do objetivo dessa obra é apresentada da seguinte maneira:

[...] devemos pensar que aquilo que nela (na alma) é uma paixão é geralmente nele (no corpo) uma ação; de modo que não existe melhor caminho para chegar ao conhecimento de nossas paixões do que examinar a diferença que há entre a alma e o corpo, a fim de saber a qual dos dois se deve atribuir cada uma das funções existentes em nós. [...] E nisso não se encontrará grande dificuldade, se levarmos em conta que tudo o que sentimos existir em nós, e que vemos existir também nos corpos inteiramente inanimados, só deve ser atribuído ao nosso corpo; e, ao contrário, que tudo o que existe em nós, e que não concebemos de modo algum como passível de pertencer a um corpo, deve ser atribuído à nossa alma. (DESCARTES, 1987, p. 77).

Em suma, o que se examinará na primeira parte dessa obra é a diferença que há entre o corpo e a alma; tomando a diferença entre eles: a natureza do corpo que é a extensão (por isso corpos inanimados, mecânicos, *res extensa*) e a natureza da alma, que é o pensamento (*res*

*cogitans*). É porque a natureza do corpo é a extensão que Descartes se permitiu tratar do corpo humano como um autômato, como um relógio; também é por isso que valem, para tratar do corpo humano, o conceito de força e as leis da inércia e conservação da mesma quantidade de movimento. É justamente isso que Leibniz indica como impossibilidade da hipótese cartesiana; a saber:

[Descartes acreditou] na possibilidade de a alma mudar a direção dos corpos. A razão disso foi desconhecer-se no seu tempo a lei da natureza que garante também a conservação da mesma direção total na matéria. Se a conhecesse, cairia no meu sistema da Harmonia pré-estabelecida. (LEIBNIZ, 1983 [§80, **Monadologia**], p. 113)<sup>9</sup>.

A recusa de Leibniz se dá, como não poderia ser diferente, a partir do universo da Física, ou seja, da impossibilidade de ação imediata da alma, reino das causas finais, sobre os corpos, reino das causas eficientes, e vice-versa.

Assim, o objetivo da primeira parte das **Paixões da alma** coincide com o que foi apresentado no **Tratado do homem**, ou seja, tratar do homem como se fosse um autômato, mantendo a hipótese de que a glândula pineal, influenciada imediatamente pela alma, pode mudar a direção dos espíritos animais. Do artigo 17 em diante, começa o que mais nos interessa na obra, ou seja, começam as considerações a respeito do que pertence exclusivamente à alma, das diferenças entre as paixões da alma e os outros pensamentos; segundo Descartes:

Depois de ter considerado todas as funções que pertencem somente ao corpo, é fácil reconhecer que nada resta em nós que devemos atribuir à nossa alma,

---

<sup>9</sup> Sobre a reformulação do conceito de força, que permite a lei de conservação da mesma direção total na matéria, veja-se **Discurso de metafísica**, §§ 17,18 (1983, p. 132-5).

exceto nossos pensamentos, que são principalmente de dois gêneros, a saber: uns são as ações da alma, outros as suas paixões (DESCARTES, 1987, p. 84).

Com o que fica dito, está claro que essa obra trata do que há de passivo nos nossos pensamentos, por isso *paixões da alma*, diferenciando o que está em nosso poder do que não está. Essa segunda subdivisão parte, como já o dissemos, do artigo 17 e vai até o momento em que Descartes passa a constituir as definições das paixões da alma, a saber:

[...] parece-me que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos [animais]. (DESCARTES, 1987, p. 87).

Mais uma vez nos encontramos com o que foi afirmado no **Tratado do homem**, ou seja, novamente os espíritos animais são apresentados como causadores do que ocorre na alma. Nesse sentido, eles têm de ser tomados como responsáveis pelo que há de passivo na alma. Segundo Descartes, não podemos exigir, entretanto, ao tratar das paixões da alma, um conhecimento do mesmo tipo dos que foram desenvolvidos na Geometria ou na Física, pois, como esse conhecimento faz parte de uma zona intermediária, entre a alma e o corpo, ele não é passível de clareza e distinção, isto é, não é passível de verdade; ou como ele mesmo afirmava:

[...] as paixões pertencem ao rol das percepções que a estreita união entre o corpo e a alma torna confusas e obscuras. Podemos chamá-las sentimentos [...]; mas podemos chamá-las melhor ainda emoções da alma [...]. (DESCARTES, 1987, p. 87)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> É por esse motivo que o conhecimento do “não sei o quê”, que se refere a uma expressão utilizada na VI na meditação, é tratado no §24 do **Discurso de metafísica** onde é afirmado que esse conhecimento também é passível, para Leibniz, contra Descartes, de clareza, de verdade.

Essa afirmação quer dizer que, dada a ligação entre corpo e alma e a posição intermediária das paixões, não é possível adquirir conhecimento verdadeiro do que se liga às paixões, os conhecimentos de tal região não são passíveis de clareza e distinção, trata-se de uma região de conhecimento obscuro e confuso; o que podemos ter dela é um conhecimento que se aproxime o máximo do melhor e não o verdadeiro. Apesar de a estreita união entre corpo e alma tornar confuso e obscuro o conhecimento das paixões da alma, isso não impediu Descartes, como havia feito no **Tratado do homem**, de voltar a afirmar, retomando o ponto de partida da crítica leibniziana, que a glândula pineal pode guiar o caminho dos espíritos animais até os membros do corpo humano, bem como constituir figuras responsáveis pelas percepções, a saber:

Concedamos, pois, que a alma tem a sede principal na pequena glândula que existe no meio do cérebro [...] juntemos aqui que a pequena glândula, que é a principal sede da alma, está de tal forma suspensa entre as cavidades que contêm esses espíritos que pode ser movida por eles de tantos modos diversos quantas diversidades sensíveis nos objetos; mas que pode também ser diversamente movida pela alma, a qual é de tal natureza que recebe em si tantas impressões diversas, isto é, que ela tem tantas percepções diversas quantos diferentes movimentos sobrevêm nessa [...]. (DESCARTES, 1987, p. 90).

Como vemos, aquela hipótese apresentada no **Tratado do homem** não sofreu mudanças tão grandes a ponto de não reconhecermos de onde Leibniz tirou sua opinião. É a hipótese de que a glândula pineal, comandada pela alma, pode alterar o movimento do corpo que Leibniz recusa com a seguinte afirmação:

Quanto ao poder de produzir o movimento pelo pensamento, não acredito que tenhamos alguma ideia sobre isso, como não possuímos qualquer experiência.

[...] Quanto a mim, mantenho que as almas não mudam nada na força nem na direção dos corpos; mantenho, outrossim, que uma coisa seria tão inconcebível quanto a outra, e que é necessário recorrer à harmonia pré-estabelecida para explicar a união da alma e do corpo (LEIBNIZ, 1984 [II, XXIII], p. 166).

Por isso, a recusa de Leibniz da hipótese cartesiana tem de passar pela constituição de uma nova hipótese chamada de *harmonia pré-estabelecida* e também pela revalorização e reforma do conceito de *forma substancial*, que, seguindo o que temos dito até aqui, devem ser entendidas como a radicalização da tese cartesiana de que a alma é distinta do corpo, isto é, o pensamento é distinto da extensão (a *res cogitans* é diferente da *res extensa*)<sup>11</sup>.

## Parte II – Harmonia das representações com os objetos

Antes de concluirmos, mostrando como podemos deixar claro por que o problema da harmonia das representações com os objetos figura entre as questões ligadas à verdade estética e como a filosofia leibniziana, a partir da hipótese da *harmonia pré-estabelecida* de fato, forneceu o princípio mais básico para a possibilidade de uma ciência do modo do conhecimento sensível contra a visão cartesiana de que do confuso e obscuro não se pode ter ciência, temos de indicar porque Leibniz afirma que Descartes teria abandonado a partida, ou seja, temos de indicar em que medida ele teria deixado de constituir parte do projeto apresentado no **Tratado do homem**<sup>12</sup>. Seguindo o plano exposto nesse tratado, Descartes

---

<sup>11</sup> De acordo com a seguinte afirmação de Descartes: “concluo retamente que minha essência consiste em que eu sou somente coisa pensante (*recte concludo mean essentiam hoc uno consistere, quod sim res cogitans*). [...] pensante inextensa e, de outra parte, tenho a ideia distinta do corpo, como coisa apenas extensa não pensante (*res cogitans, non extensa, & ex alia parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantum re extensa, non cogitans*) [...]” (DESCARTES, 1987, p. 121).

<sup>12</sup> O qual, vale a pena lembrar, é apresentado com as seguintes palavras: “É necessário que em primeiro lugar, descreva seu corpo à parte, e em segundo lugar, sua alma também à parte; finalmente devo mostrar como estas duas naturezas devem estar unidas para formar homens semelhantes a nós”. (DESCARTES, 1990, p. 21).

deveria ter escrito duas outras obras: uma que tratasse da alma à parte e outra que tratasse da união entre corpo e alma. No entanto, quando verificamos os títulos, e mesmo alguns subtítulos das obras escritas depois daquele tratado, não encontramos uma obra dedicada ao problema da união entre corpo e alma; encontramos, ao contrário, alguns títulos e subtítulos que indicam uma certa mudança de direção; é o caso, por exemplo, do artigo 8 dos **Princípios da filosofia**, a saber: *Que se conhece também, em seguida, a distinção que existe entre a alma e o corpo*. Da mesma forma, o título da VI meditação, a saber: *Da existência das coisas materiais e da distinção real entre a alma e o corpo do homem*.

Como vemos, ao invés de demonstrar a união entre o corpo e a alma, Descartes, conforme o que indicam os títulos de suas obras, passa a buscar demonstrar sua distinção. Ao que parece, a filosofia cartesiana tentava responder ao fortalecimento da tese materialista, contra a **Sagrada escritura** de que a alma morria com o corpo; tese que deve ter assumido grande importância naquela época, já que Leibniz também a lembra no prefácio de seus **Novos ensaios**. Nesse sentido, na introdução de suas **Meditações metafísicas**, Descartes parece indicar um dos prováveis motivos da mudança de direção, a saber:

No que respeita à alma, ainda que muitos tenham acreditado que não é fácil conhecer sua natureza e alguns tenham até ousado dizer que a razão humana prova que morre com o corpo e que unicamente a fé nos ensina o contrário; entretanto, como o Concílio de Latrão, firmado no tempo de Leão X, na seção 8, os condena e ordena expressamente aos filósofos cristãos que respondam a seus argumentos e empreguem todas as forças de seu espírito para que a verdade seja conhecida, me atrevi a empreender esta empresa. (DESCARTES, 1945, p. 72).

O primeiro título das **Meditações** estava mais de acordo com essa empresa, a saber: **Meditações metafísicas nas quais a existência de Deus e a imortalidade da alma são demonstradas**. Ou seja, afirmava que seria demonstrada a imortalidade da alma, uma das características mais distintivas em relação à deterioração ou morte dos corpos.

Até que ponto a resposta ao chamado do Concílio de Latrão se constituiu como o verdadeiro motivo da mudança de direção ocorrida na filosofia cartesiana, não podemos sabê-lo, mesmo porque poderíamos supor que Descartes menciona seu acordo com a tese do concílio muito mais para se proteger por motivo da condenação de Galileu, fato que ele menciona no **Discurso do método** e que parece ter sido responsável pela não publicação do **Tratado do mundo**. Mas seja qual for o motivo, é certo que, nessas obras, Descartes também acreditava ter demonstrado a união entre corpo e alma, ele o diz explicitamente mais de uma vez e esperamos ter fornecido as ideias básicas para uma possível compreensão do que isso pode querer dizer.

Para concluir esta parte, podemos verificar a falta de qualquer menção por parte de Descartes a um método que pudesse lembrar a tradição, dito de outra forma, desde o início o problema da união entre o corpo e a alma se apresentou como uma tentativa de unir duas naturezas distintas; tradicionalmente, esse problema poderia ser resolvido por meio da dialética, tentando-se constituir um discurso contínuo, uma definição que unisse essas duas naturezas; também poderia ser resolvido pela constituição de uma definição que partisse da subalternação de alguma espécie em relação a um gênero como se fazia seguindo-se a lógica aristotélica. Descartes recusou veementemente esses métodos em favor de um certo experimentalismo, fato que auxiliou bastante o fortalecimento da confiança nas pesquisas que os anatomistas realizavam, bem a gosto das propostas dos filósofos modernos e que influenciaram definitivamente



a maneira de estabelecer uma possível **Fenomenologia da percepção**, que se liga diretamente a parte dos modos como hoje tratamos das questões que dizem respeito à Estética. Descartes se voltou para as pesquisas do corpo humano onde pensou poder encontrar um lugar privilegiado, espécie de sede da alma, e ao encontrar a glândula pineal, acreditou que, por meio dela, poderia unir à natureza do corpo a natureza da alma. Leibniz, como vimos, partindo de considerações ligadas às leis da física, criticou duramente essa tese e, quanto à ligação da filosofia cartesiana com as pesquisas na medicina, ele afirmou:

Na verdade, [Descartes] seguiu, pela via das ideias, uma direção verdadeira e correta [...] porém, como seus esforços estiveram precedidos por um afã de notoriedade, cortou, ao que parece, o fio de sua investigação e, satisfeito, ofereceu suas meditações metafísicas e seus exemplos geométricos para atrair para a sua pessoa a atenção de todos. No mais, decidiu, por causa da medicina, estudar com cuidado e natureza dos corpos, decisão por certo razoável caso tivesse concluído sua tarefa de ordenar as ideias do espírito, pois daí teria brotado para seus próprios experimentos mais luz do que se pensa (LEIBNIZ, 1982, p. 456).

Mais uma vez Leibniz faz referência a uma mudança de direção na filosofia cartesiana e, desta vez, ele provavelmente está se referindo ao projeto que teve início com as **Regras para a orientação do espírito** e que também se constituiu no principal objetivo do **Discurso do método**. Quanto à crítica que Leibniz fez à demonstração cartesiana da união entre corpo e alma, é preciso reafirmar a importância que o conceito de substância assumirá na filosofia leibniziana, o que podemos fazer apresentando a seguinte afirmação de Leibniz:

Não se pode negar que Descartes obteve alguns resultados notáveis e que acima de tudo renovou com acerto a preocupação de Platão de apartar o

espírito dos sentidos, [...] porém [...], falhou em seu objetivo e não distinguiu o certo do incerto. Por isso fez consistir equivocadamente a natureza da substância corpórea com a extensão e não compreendeu bem a união da alma e do corpo, e tudo por não ter entendido em geral **a natureza da substância**. (LEIBNIZ, 1982, p. 456, grifo nosso)<sup>13</sup>.

Seguindo o que temos dito até esse momento, acreditamos que o conceito de substância ligado diretamente ao de *noção perfeita* ou *noção prévia individual* é um verdadeiro indicador da possibilidade real da hipótese da harmonia preestabelecida; entretanto, não trataremos diretamente do conceito de substância, passaremos a tratar mais diretamente da hipótese da harmonia preestabelecida e de que maneira ela tornaria possível a introdução da verdade nas questões ligadas à Estética.

Voltando ao que dizíamos, a resposta leibniziana à formulação cartesiana é dada em termos de hipótese da harmonia preestabelecida, a saber:

Estes princípios permitiram-me explicar naturalmente a união, ou melhor, a conformidade da alma e do corpo orgânico. A alma segue suas próprias leis, e o corpo também as suas<sup>14</sup>, e ambos se ajustam devido à harmonia preestabelecida entre todas as substâncias, pois todas elas são representações de um só universo. (LEIBNIZ, 1983 [§78, **Monadologia**], p. 113).

Para compreendermos o significado e as implicações dessa afirmação, temos de considerar a seguinte ideia. Leibniz afirma nos **Novos ensaios** que do Homem temos, ao mesmo tempo, uma definição real e

---

<sup>13</sup> Novamente, valeria a pena dar uma lida na “Carta a Molanus sobre a Moral, Deus e a Alma” de Leibniz que integra a presente coletânea, veja-se também: **Novos ensaios**, Livro II, cap. XIII.

<sup>14</sup> Eis o motivo da menção aos dois relógios funcionando em acordo feita no prefácio dos **Novos ensaios**.

nominal, ou seja, que é possível ter uma *definição completa*<sup>15</sup> do Homem, a saber:

Acredito que no caso do homem possuímos uma definição que é ao mesmo tempo real e nominal, com efeito nada pode ser mais interno ao homem que a razão, e esta em geral se reconhece com facilidade (LEIBNIZ, 1984, p. 246).

Mas para a constituição de um modelo adequado capaz de fazer compreender o sentido em que essa afirmação deve ser tomada, é necessário voltar ao livro I da mesma obra onde é feita a seguinte afirmação:

Entretanto, já respondi que **todo sentimento é a percepção de uma verdade**, que **o sentimento natural é a percepção de uma verdade inata** (ainda que muitas vezes confusa, como o são as experiências dos sentidos externos; assim podemos distinguir as verdades inatas da luz natural, que não contém nada que não seja distintamente reconhecível), como o gênero deve ser distinguido da sua espécie, visto que as verdades inatas compreendem tanto os instintos como a luz natural (LEIBNIZ, 1984, p. 47, grifo nosso).

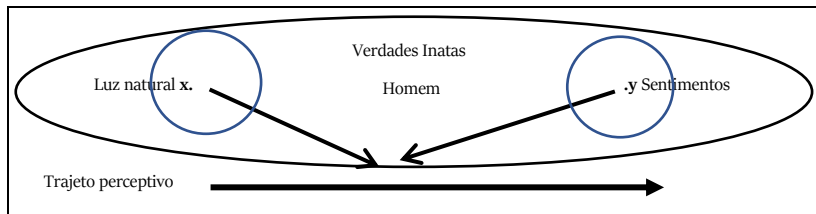
Como *medium* da definição, pode ser dito o seguinte: o homem possui verdades inatas. As verdades inatas – no homem – são os sentimentos e a luz natural, logo, o homem possui sentimentos que são percepções de verdades e luz natural. O que pode ser explicitado pelo seguinte modelo<sup>16</sup>:

---

<sup>15</sup> Este deve ser o caminho para que uma ideia possa ser determinada completamente, isto é, via definição completa; é esse o caminho para a confirmação de um conhecimento intuitivo eis o que Baumgarten compreendeu, muito bem; quanto à relação entre os vários graus de conhecimento e os variados tipos de definição, veja-se o **Discurso de metafísica**, §§ 24, 25 e 26.

<sup>16</sup> Modelo lógico, que se preocupa em deixar mais claro o fato de que as Verdades Inatas envolvem, como médium (desempenhando assim o papel de termo médio), a Luz natural e o Instinto. Sobre esse momento de nossa argumentação veja-se: “Leibniz e Tomás de Aquino; o princípio de individuação”, “Leibniz e Descartes: Labirintos e Análise” e “Espécies individuais e princípio de Individuação na filosofia de Leibniz” (2002b e 2006, p. 158 a 214).

Figura 2



Com esse expediente, torna-se claro que as verdades inatas envolvem a multiplicidade representada pelos sentimentos e pela luz natural. Assim, como exigia a afirmação de que do Homem temos uma definição completa, podemos afirmar que o *medium* da definição é o conjunto das verdades inatas, verdades nascidas conosco. Tratar os sentimentos como fonte de conhecimento verdadeiro é, com certeza, especialmente em relação à filosofia cartesiana, uma das mudanças mais consideráveis, e acreditamos que é graças a ela que Baumgarten viu, na filosofia leibniziana, uma lógica capaz de fundamentar a Estética, uma *lógica do sensível*; acreditamos que é a partir daí que surge o *analogon* da razão; ou seja, parece que as verdades ligadas aos sentimentos podem ser consideradas análogas às ligadas à razão.

Voltando ao texto, como, para Leibniz, a matéria está atualmente dividida ao infinito, a união entre a luz natural (Razão) e o sentimento natural (Corpo) insere, e por envolvimento, dentro das verdades inatas o infinito; dito de outra forma, as verdades do sentimento representam a diversidade, o infinito material, o universo<sup>17</sup>, é esse um dos sentidos da harmonia preestabelecida. Acreditamos que essa afirmação é pedra de toque para compreender um texto de juventude de Leibniz no qual o conceito de harmonia aparece caracterizado da seguinte forma:

<sup>17</sup> De acordo com a seguinte afirmação de Leibniz: “[...] não podemos distinguir claramente tudo que o que entra nas nossas percepções confusas, que têm algo do infinito, e que constituem expressão do detalhe do que acontece no corpo”. (LEIBNIZ, 1984, p. 306).

O conhecimento é o juízo verdadeiro [...] O deleite ou prazer é a percepção da harmonia. Agradável é o objeto do prazer. Alegria é o prazer que é percebido pela mente. [...] As delícias da comida são um movimento harmônico que não é entendido em nossa mente por nós de forma clara e distinta, senão exclusivamente percebido com a língua. Nós não chamamos belo ao doce, ainda que o seja; contudo, chamamos belo a Deus, ao pensamento ou um discurso. Vulgarmente é belo o que é agradável ver. A harmonia é a diversidade compensada com a unidade<sup>18</sup>. Isto é, harmônico é o uniformemente dessemelhante. A variedade agrada, porém, reduzida à unidade, proporcionada e bem disposta (LEIBNIZ, 1991, p. 122).

Eis o que tratar da união corpo e alma nos dá ocasião, as verdades ligadas ao sentimento natural representam a diversidade transformada em unidade ligada ao infinito material, o que a própria língua dá conta de configurar como prazeroso ou não, é como se sentíssemos a partir de uma ideia que parte da diversidade infinita – como o é um alimento, uma música ou um discurso – um prazer que é dado a partir de uma ideia que corresponde às coisas, como o explicita o próprio Leibniz:

Poder-se-ia dizer que a própria alma é seu objeto imediato interno; mas o é, enquanto contém ideias, ou aquilo que corresponde às coisas. Pois a alma é um pequeno mundo, no qual as ideias distintas constituem uma representação de Deus e onde as ideias confusas são uma representação do universo [...]. (LEIBNIZ, 1984, pag. 61)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Gostaríamos de manifestar justamente aqui o nosso acordo com o que afirma Vivianne de Castilho quanto à noção de verdade de fato ou contingente, as que envolveriam análise infinita, que devem estar associadas à noção de limite que podemos ligar à de unidade, o que permite compreender o que Leibniz pode estar querendo dizer com percepção de uma verdade “confusa, como o são as experiências dos sentidos externos”, fundamental não só para dinâmica, mas também para a estética.

<sup>19</sup> O que só é possível porque somos um composto, um agregado de mônadas, que também está em acordo com nossas transformações.

Ou seja, a língua faria uma espécie de filtragem ou configuração, conferiria unidade as percepções pouco notadas e que tendem ao infinito, pois dizem respeito à divisibilidade infinita da matéria; ela, como os outros órgãos do nosso aparelho sensorio, faz a configuração do agradável, confere unidade, ela nos permitiria assim perceber as delícias da comida, que tem em si uma diversidade harmônica; da mesma maneira podemos entender a visão para a pintura e a audição para a música, ou seja, o ouvido e os olhos fariam essa filtragem ou configuração.

Vale observar que esse é um ponto em que Leibniz novamente discordava de Descartes. Em seu **Tratado do homem**, a partir da dinâmica do corpo era defendida a opinião que o mais agradável para nós é o simples, e Descartes enumerava alguns acordes e a cor verde como exemplos do simples, ao que Leibniz respondia ser falso, pois, tanto em um caso como em outro não há simplicidade, sendo os acordes uma combinação de notas, e o verde, a mistura do azul e do amarelo; diversidades compensadas pela unidade; para ele, a beleza, o que nos agrada, está ligada ao fato de haver uma unidade harmônica na multiplicidade.

Eis o verdadeiro significado do *medium* da definição de Homem, isto é, as verdades inatas são como o gênero que tem por *propriedades recíprocas*<sup>20</sup> duas espécies, o sentimento natural e a luz natural. E a *possibilidade* que assegura que essa definição não é apenas nominal, está garantida graças ao fato de não ser contraditório ao mesmo sujeito, expresso pela definição, a posse de tais qualidades. Com isso, está provada a possibilidade da harmonia preestabelecida e a harmonia das representações com os objetos, pois as “verdades” que dizem respeito às

---

<sup>20</sup> *Propriété réciproque*; ou como nos textos de matemática: elas sunt reciprocae. É a reciprocidade que garante a eficácia do *medium*, veja-se **Discurso de metafísica** (§24) e **De geometria recôndita** (In: **Mathematische Schriften**, 1962, vol. V, p. 231).

mudanças que ocorrerão nos corpos também são inatas, elas fazem parte da nossa natureza, de nossa essência, nossa noção completa ou forma substancial. Como vimos, a luz natural representa, de alguma forma, Deus, que se encontra no plano do infinito<sup>21</sup>, e os sentimentos encontram-se no mesmo plano já que são a representação do universo, da matéria atualmente dividida ao infinito.

### **Considerações finais**

O termo médio, parte fundamental da demonstração da possibilidade da harmonia preestabelecida e da harmonia das representações com os objetos, é estabelecido de forma *a priori* como exigem as definições e, por consequência, as ideias, o que Baumgarten compreendeu muito bem. Toda vez que se alteram as relações entre essas verdades, tem-se uma totalidade diferente, uma série diferente e contínua de ideias, o que faz variar por envolvimento a espécie individual, de pleno acordo com a diferenciação matemática das espécies. Essa é a maneira de transformar os infinitos, contidos nas ideias que a alma tem de Deus e do universo, em unidades tornando verdadeiro o conhecimento confuso e obscuro que os envolve. Se prestarmos um pouco de atenção, também é esse o caso da descrição que Leibniz faz da dinâmica das percepções, a saber: “O estado passageiro, envolvendo e representando a multiplicidade na unidade ou na substância simples, é precisamente o que se chama percepção”. (LEIBNIZ, 1983, p. 206).

Assim, da mesma forma que as elipses inumeráveis devem diferenciar-se matematicamente e sem referência à sua figura, isto é, pela relação interna dada pelos focos (intrínseca), as *mônadas humanas* devem diferenciar-se umas das outras pela relação interna de suas “verdades” e

---

<sup>21</sup> Seguindo o **Discurso de metafísica**, § 1, para se compreender o conceito de Deus devemos levar ao infinito as nossas ideias de perfeição: Bondade, Poder e Conhecimento.

se assemelharem por conta de terem percepções que partem de um mesmo universo.

Com isso, acreditamos ter deixado clara a maneira leibniziana de estabelecer a *harmonia das representações com os objetos* e como essa questão se liga à da verdade estética; de fato, a hipótese da harmonia preestabelecida fornece o princípio básico para a possibilidade de uma *ciência do modo do conhecimento sensível*; o conhecimento confuso e obscuro ligado aos sentimentos pode ser tratado como fonte de verdade, o que contraria a visão cartesiana de que do confuso e obscuro não se pode ter ciência. Não é sem justificativa, portanto, as várias citações que Baumgarten faz de Leibniz em seus textos; também não é difícil compreender que a recusa de Kant (1724 – 1804) da metafísica leibniziana acabaria por atingir todo o projeto baumgarteniano de uma Estética como ciência; mas essa já é uma outra questão.

## Referências

BAUMGARTEN, Alexander G. **Estética: a lógica da arte e do poema**. Trad. De Miriam Sutter Medeiros. Petrópolis: Vozes. 1993.

DESCARTES, René. **El tratado del hombre**. Trad. De Guillermo Quintas, Madri: Alianza Editorial, 1990.

\_\_\_\_\_. **Discurso do método e Paixões da alma**. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1987. (Coleção Os pensadores)

\_\_\_\_\_. **Meditações sobre filosofia primeira**. Trad. de Fausto Castilho. São Paulo: Ed. Cemodecon - IFCH - UNICAMP, 1999.

\_\_\_\_\_. **Obras filosóficas**. Introd. de Etienne Gilson. Trad. de Mauel de La Revilla. Buenos Aires: Libreria El Ateneo, 1945.



LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Los elementos del Derecho Natural**. Estudio preliminar. Trad. e notas de Tomás Guillén Vera. Madrid: Editorial Tecnos, 1991.

\_\_\_\_\_. **Mathematische Schriften**. Hildesheim: Ed. Gerhardt - Georg Olms, 1962.

\_\_\_\_\_. **Escritos filosóficos**. Ed. de Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editora Charcas, 1982.

\_\_\_\_\_. **Os princípios da filosofia ditos a monadologia, Discurso de metafísica etc.** Trad. de Marilena de Souza Chauí et al.. São Paulo: Abril Cultural, 1993b (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Coleção Os pensadores).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. de Carlos A.R. de Moura. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.

PIAÚÍ, William de Siqueira. Leibniz e Descartes: labirintos e análise. **Cadernos Espinosanos** - FFLCH-USP. São Paulo, n. IX, p. 123, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Espécies individuais e princípio de individuação**. São Paulo: USP, 2002b. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, 2002b.

\_\_\_\_\_. Leibniz e Tomás de Aquino: **O princípio de individuação**. *Ágora Filosófica UNICAP*. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches - FASA, v. I, n. I, p. 123, 2006. (Que consta na presente coletânea)

## A-III

### **Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação <sup>1</sup>**

*William de Siqueira Piauí<sup>2</sup>*

#### **Considerações iniciais**

O objetivo de nossa exposição também pode ser enunciado de uma outra maneira, a saber, pretendemos ler parte das obras de alguns autores que enunciaremos no decorrer de nossa exposição reexaminando a tese defendida por Richard S. Westfall em *Newton e o cristianismo*, para quem a filosofia natural newtoniana não teria sido influenciada por sua teologia; tentaremos mostrar que essa tese só se confirma se Newton não estivesse ou não se sentisse inserido nos debates que o influenciavam diretamente, como é o caso do que travou, mesmo que indiretamente, com Leibniz e que o teriam levado a se opor, dentre muitos outros, a autores como santo Agostinho quanto à exegese do texto do **Gênesis**, o que pode ser um dos motivos que impedia a aceitação dos fundamentos de sua Filosofia Natural por parte dos tomistas e escotistas de sua época. Vale lembrar que estes autores, ou seja, Agostinho, Tomás e Escotus, certamente estão entre os que mais influenciaram os filósofos adeptos da fé cristã e que o livro do **Gênesis** continha a cosmologia que mais teria influenciado as ciências naturais da época de Newton e Leibniz.

Para o que nos interessa, é bom começar perguntando qual o significado da palavra *Escólio* para Newton, isso pode nos ajudar a

---

<sup>1</sup> Com algumas poucas alterações o presente artigo foi publicado em **Theoria - revista eletrônica de Filosofia**, v. 1, n. 02, 2009, p. 26-47.

<sup>2</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação (PPGF) e do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: [piauiusp@gmail.com.br](mailto:piauiusp@gmail.com.br)

entender melhor qual o alcance de seu conteúdo e a sua grande importância para nossa argumentação; nas palavras do livro III dos **Princípios matemáticos da filosofia natural**, Newton afirmava que:

Nos livros precedentes [, ou seja, nos livros I e II dos *Principia*,] tratei dos princípios da filosofia, mas não dos filosóficos, e sim apenas dos matemáticos, isto é, daqueles sobre os quais se pode discutir nos assuntos filosóficos. Tais são as leis e condições dos movimentos e das forças, coisas que dizem bem respeito à filosofia. Entretanto, para que não parecessem áridas, ilustrei-as com alguns escólios filosóficos (*philosophical scholium*), e versei sobre generalidades, em que parece fundar-se principalmente a filosofia... (NEWTON, 1983, p. 17).

Como o próprio texto diz, os escólios dos **Philosophiae naturalis principia mathematica**, ou simplesmente **Principia**, servem para diminuir a aridez da enunciação apenas dos princípios matemáticos da filosofia: as leis e condições do movimento e das forças, princípios de certa forma não tão filosóficos; seu papel, portanto, é o de apresentar generalidades em que a filosofia parece estar fundada. É exatamente esse o papel do seu primeiro escólio, ele surge depois de enunciadas oito definições<sup>3</sup> e passa a tratar da questão da quantidade do tempo, do espaço, do lugar e do movimento, o que é necessário porque, segundo Newton: “o leigo (*the common people* – ou como disse na segunda edição: *vulgus*) não concebe essas quantidades sob outras noções, exceto a partir das relações que elas guardam com os objetos perceptíveis (*sensible objects / ex relatione ad sensibilia*)”, o que é contrário ao procedimento mais adequado à filosofia, pois, para ele, nas investigações filosóficas “devemos abstrair

---

<sup>3</sup> Onde Newton trata da quantidade da matéria (I – *quantitas materiae*), da quantidade de movimento (II – *quantitas motus*), da força inata (III – *vis insita*), da força impressa (IV – *vis impressa*), da força centrípeta (V – *vis centripeta*), das quantidades absoluta (VI – *quantitas absoluta*), acelerativa (VII – *quantitas acceleratrix*) e motora (VIII – *quantitas motrix*).

de nossos sentidos e considerar as coisas em si mesmas, distintas daquilo que são tão somente suas medidas perceptíveis (*but in philosophical disquisitions, we ought to abstract from our senses, and considerer things themselves, distinct from what are only sensible measures of them / in philosophicis autem abstrahendum est sensibus*”); é com esse intuito, então, que ele passa a diferenciar o que o *vulgo* considera daquilo que o filósofo da natureza deveria considerar; ou seja, a fim de caracterizar suficientemente o que é o espaço, o tempo, o lugar e o movimento, Newton passa a conceituar o verdadeiro espaço e tempo: o espaço e tempo absolutos. Desde o início, como vemos, a motivação é filosófica: é preciso afastar a maneira aparente e vulgar (*apparens & vulgare*) de ver o espaço e tempo e passar a considerá-los em si mesmos e em sua natureza própria (*in se & natura sua sine relatione ad externum*) independentemente de nossos sentidos (*a sensibus nostris*), por isso essa consideração aparece como escólio e não como as definições feitas anteriormente. A caracterização que Newton oferece do tempo e espaço absolutos é a seguinte:

I O tempo absoluto (*tempus absolutum*), verdadeiro e matemático, por si mesmo e da sua própria natureza, sem relação com qualquer coisa externa (*in se & natura sua sine relatione ad externum*), flui uniformemente (*aequaliter fluit*) e é também chamado de duração (*duratio*); o tempo relativo, aparente e vulgar é alguma medida de duração perceptível e externa (*est sensibilis & externa*) (seja ela exata ou uniforme) que é obtida através do movimento e que é normalmente usada no lugar do tempo verdadeiro, tal como uma hora, um dia, um mês, um ano (*ut hora, dies, mensis, annus*). [...] II O espaço absoluto (*spatium absolutum*), em sua própria natureza, sem relação com qualquer coisa externa, permanece sempre similar e imóvel (*semper manet simile & immobile*). Espaço relativo é alguma dimensão ou medida móvel dos espaços absolutos, a qual nossos sentidos (*a sensibus nostris*) determinam por sua posição com relação aos corpos, e é comumente tomado por espaço imóvel;

assim é a dimensão de um espaço subterrâneo, aéreo ou celeste, determinado pela sua posição com relação à terra (*spatii subterranei, aërii vel coelestis defínita per situm suum ad terram*) (NEWTON, 1990, p. 7)<sup>4</sup>.

Parte do problema, como vemos, é que podemos não conhecer a partir do que percebemos<sup>5</sup>, ou seja, via sentidos esse espaço e tempo verdadeiros, o que vários críticos de Newton muito bem enfatizaram mesmo contra a experiência do balde; é esse mais um motivo para essa consideração aparecer em um escólio; em pleno acordo com a sua caracterização, pois tal consideração é de cunho propriamente filosófico, chegando mesmo a contrariar nossos sentidos: nossa opinião comum. Para os que encontravam dificuldade em compreender e ver em que consistia o tempo e espaço absolutos, Newton afirmava: “Uma vez que as partes do espaço [e do tempo] não podem ser vistas (*cannot be seen*) ou diferenciadas (*distinguished*) umas das outras pelos nossos sentidos (*by our senses*), em vez delas, usamos medidas perceptíveis delas. [...] Assim, em vez de lugares e movimentos absolutos, usamos lugares e movimentos relativos, e isto sem qualquer inconveniente em questões comuns (*common affairs*)” (NEWTON, 1990, p. 9). É preciso enfatizar esta última fala, parece não haver qualquer inconveniente em usar o espaço e tempo do vulgo em questões comuns, como o são boa parte das questões na prática da física. Qual, então, seria a necessidade de Newton ter afirmado

---

<sup>4</sup> Veja-se também: **O peso e equilíbrio dos fluidos** (NEWTON, 1983, pp. 70-75 e 81).

<sup>5</sup> A física de Newton depende do espaço e tempo absolutos, mas parece não conseguir evidenciá-los, exceto com o exemplo do balde ou dos globos; caso mais que refutado em nosso tempo (leia-se: Michel Ghins, **A inércia e o tempo-espaço absoluto: de Newton a Einstein**, 1991). Seja como for, contra qualquer realidade absoluta do tempo e espaço Einstein afirmou: “O movimento jamais é observável como ‘movimento em relação ao espaço’, ou, como já se expressou, como ‘movimento absoluto’. O ‘princípio da relatividade’, em seu sentido mais amplo, está contido na afirmação: a totalidade dos fenômenos físicos é de caráter tal que não fornece base para a introdução do conceito ‘movimento absoluto’; ou, de forma mais breve mas menos precisa: não há movimento absoluto”. (EINSTEIN, 1994, p. 43). Ou seja, dado o fato que o movimento absoluto se baseia nos conceitos de espaço e tempo absolutos, essa afirmação deixa claro que para Einstein “a totalidade dos fenômenos físicos não fornece base para a introdução” dos conceitos de espaço e tempo absolutos. Valeria a pena dar uma lida no nosso artigo “Leibniz e a metafísica da nova geometria: espaço como relação”; in **Cadernos UFS de Filosofia**, ano 7, Fasc. XIII, v. 9, jan/jun, p. 77-94, 2011.

sua realidade e caracterizado dessa forma o espaço e tempo absolutos? É aceito por praticamente todos os comentadores da obra newtoniana, especialmente por aqueles que se utilizam de sua física, que sua mecânica depende de um referencial absoluto, sendo que, depois do próprio Newton, o matemático e físico suíço Leonhard Euler o teria evidenciado suficientemente; ou seja, Euler teria deixado patente que as leis da física newtoniana dependem do espaço e tempo absolutos, muito especialmente a sua lei da atração à distância, sua lei da gravitação universal, que só seria conseqüente se tivesse como base um referencial absoluto: um tempo que flui uniformemente e um espaço todo similar e imóvel<sup>6</sup>. Mas não é exatamente essa a questão que nos interessa; é preciso lembrar também, o que os comentadores mais atuais de sua obra têm explicitado de variadas formas, que as concepções newtonianas de espaço, tempo e criação desempenham um papel fundamental na reafirmação e reelaboração de uma determinada cosmologia que se desenvolvia já a algum tempo no solo inglês e que determinaria o modo como os ingleses pensavam os fundamentos de “sua teologia natural”. A partir desse momento, então, vamos indicar alguns dos filósofos aos quais Newton talvez esteja se referindo e criticando com sua caracterização do tempo, do espaço e da criação, tentando intensificar a idéia de que os escólios são as partes mais filosóficas dos **Principia**.

### **Newton crítico de Agostinho**

Primeiro, passemos a tratar do tempo. Quando Newton faz sua caracterização do tempo absoluto, verdadeiro e matemático ele termina dizendo que a forma vulgar de compreender essas quantidades, a que parte de nossos sentidos, é a de considerá-las a partir das horas, dos dias,

---

<sup>6</sup> Cf. o artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o §47 da última carta a Clarke” que também integra a presente coletânea.

dos meses e dos anos; com essa fala ele certamente pretende atingir, primeiramente, uma das cosmologias que mais influenciou toda a literatura do Ocidente, onde era afirmado:

Quando o pai percebeu vivo e em movimento o mundo que ele havia gerado à semelhança dos deuses eternos, regozijou-se, e na sua alegria determinou deixá-lo ainda mais parecido com seu modelo. [...] Então, pensou em compor uma imagem móbil da eternidade, e, ao mesmo tempo em que organizou o céu, fez da eternidade que perdura na unidade essa imagem eterna (*aiónion eikóna*)<sup>7</sup> que se movimenta de acordo com o número e a que chamamos tempo. E como antes do nascimento do céu não havia nem dias nem noites nem meses nem anos, foi durante aquele trabalho que ele cuidou do seu aparecimento. Todos eles são partes do tempo, e o que foi ou será, simples espécies criadas pelo tempo, que indevidamente e por ignorância, transferimos para a essência eterna. [...] Seja como for, o tempo nasceu com o céu, para que, havendo sido criados concomitantemente, se dissolvessem juntos, caso venham algum dia a acabar; foi feito segundo o modelo da natureza eterna, para que se assemelhe o mais possível. [...] O nascimento do tempo decorre da sabedoria e desse plano da divindade, e para que o tempo nascesse, também nasceram [o sol,] a lua e os outros cinco astros denominados planetas (ou errantes), para definir e conservar os números do tempo. (PLATÃO, 2001[37 a], pp. 73-74).

Eis parte do **Timeu** de Platão, leitura obrigatória para todo aquele que pretendia falar de Filosofia Natural mesmo na época de Newton. Seguindo o que diz o personagem Timeu é com a criação do céu, pois, antes dele não havia nem dias, nem noites, nem meses e nem anos, que a divindade teria feito surgir o tempo; segundo a narrativa, eles são as partes do tempo; assim, é também para dar origem a ele que foram criados o Sol, a Lua e mais cinco planetas (ou errantes), o que parece ser suficiente para

---

<sup>7</sup> Do grego *aiónion*, a, on adjetivo que significa eterno e *eikón*, onon substantivo masculino que significa imagem, retrato (aqui em sua forma acusativa singular); ligado ao verbo *Eikó* que quer dizer ser semelhante, ter aspecto de.

definir e conservar seu aspecto quantitativo: os números do tempo. Desta forma, o tempo nasceu com o céu, que foi, é e será perpetuamente na duração do tempo, por isso deve ser considerado apenas como uma “imagem” (*eikóna*) o mais próximo possível da realidade eterna da divindade. É a essa maneira vulgar de considerar a quantidade do tempo, ligada à criação e movimento dos astros, é a ninguém mais que Platão, portanto, que Newton está dirigindo sua crítica; por isso, sua crítica também se dirige, em segundo lugar, a certas interpretações da outra cosmologia que mais influenciou o Ocidente; nos referimos ao texto do **Gênesis** (cap. 1, vers. 14-19) onde, na tradução de Agostinho, era afirmado:

Deus disse: “Façam-se luzeiros no firmamento do céu para iluminarem a terra e para separarem o dia e a noite: que eles sirvam **de sinais**, de tempos, e de dias e anos e brilhem no firmamento do céu para iluminarem a terra”, e assim se fez. Deus fez dois luzeiros, o maior e o menor, o luzeiro maior para o início do dia e o luzeiro menor para o início da noite, e as estrelas. Deus os pôs no firmamento do céu para iluminarem a terra, para prenderem o dia e a noite, para separarem o dia e a noite, e Deus viu que era bom. Fez-se uma tarde e uma manhã: quarto dia. (AGOSTINHO, 2005, [**Sobre o Gênesis contra os maniqueus**] p. 519, grifo nosso)<sup>8</sup>.

Seguindo essa narrativa, poderíamos pensar que a criação do tempo, em sua natureza mais própria, teria ocorrido depois da criação dos luzeiros do firmamento do céu, as estrelas, o Sol (o luzeiro maior) e a Lua (o luzeiro menor) que teriam sido criados com o objetivo de iluminar a Terra,

---

<sup>8</sup> Na versão de Agostinho temos: “*Et dixit Deus, Fiant sidera in firmamento coeli, sic ut luceant super terra, et dividant inter diem et noctem, et sint in signa, et in tempora, et in dies, et in annos*”. Por conta de utilizar a expressão *sinas* do texto de Agostinho; na tradução de Lutero (de 1545), que Leibniz certamente utilizava, se aproxima bastante do texto de Agostinho; na luterana temos: “*Und Gott sprach: Es werden Lichter an der Feste des Himmels, die da scheiden Tag und Nacht und **geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre** (E Deus disse: que haja Luzeiro no Firmamento dos Céus, para separar Dia e Noite e **produzam Sinais, do Tempo, Dias e Anos)**”. A leitura que Newton faz do **Gênesis**, que enfraquece a idéia que só a partir da criação dos astros é que existiria o sinal dos tempos, está mais próxima da tradução do Rei James I ou IV (de 1611), que utiliza a expressão *sinas para as estações (signs for seasons)*, ao invés de sinais dos tempos: “*And God said, Let there be lights in the firmament of the heaven to divide the day from the night; and let them **be for signs, and for seasons, and fo days, and years***”.*



separarem o dia e a noite e, o que mais nos interessa, para servirem de “sinal” (*signa*) tanto dos tempos, quanto dos dias e dos anos; se assumirmos o ponto de vista de Newton, é essa a outra maneira vulgar de considerar a quantidade do tempo presente em certas interpretações do **Gênesis**. Contudo, Santo Agostinho, antes de Newton e depois de Aristóteles, já havia chamado atenção para o fato que a natureza mais própria do tempo não deveria ser pensada exclusivamente a partir do movimento ou da criação dos astros, é nesse sentido que, talvez criticando Eratóstenes e Platão, ele afirmava em suas **Confissões**:

Ao ouvir dizer a um homem instruído que o tempo não é mais que o movimento do Sol, da Lua e dos astros. Não concordei. Por que não seria antes o movimento de todos os corpos? Se os astros parassem e continuasse a mover-se a roda do oleiro, deixaria de haver tempo para medirmos as suas voltas? Não poderíamos dizer que estas se realizam em movimentos iguais, ou, se a roda umas vezes se movesse mais devagar, outras depressa, não poderíamos afirmar que umas voltas demoravam mais, outras menos? (AGOSTINHO, 1987, p. 223).

Como o próprio texto afirma, o passar do tempo não tem de estar exclusivamente ligado ao movimento dos astros ou à criação deles, tanto é assim que o mesmo Agostinho, fazendo a interpretação do início do **Gênesis**, afirmava:

Poderiam perceber esta **demora** e **extensão** do tempo mesmo os homens que habitavam em cavernas, onde não podiam ver o Sol nascente e o poente. E se percebe (*possent sentire*) também que podia haver essa demora mesmo sem o Sol, antes da criação do Sol, e a própria demora do tempo computada em cada um daqueles três dias. (AGOSTINHO, 2005, p. 520, grifo nosso).

Assim, para falar da natureza mais própria do tempo, Agostinho lança mão das noções de demora (*moram*) e extensão (*longitudinem*), uma

maneira de falar do tempo que passa mesmo antes da criação do céu e dos astros ou sem a visão, ou melhor, sem o sentir (*sentire*) do movimento destes; na verdade Agostinho acreditava que o tempo surge simultaneamente com a criação de todo o resto, como veremos mais à frente. Com isso, ele conseguia resolver uma série de questões formuladas, dentre outros, pelos maniqueus<sup>9</sup>, ligadas à presença no **Gênesis** do termo *dia*, mesmo antes da criação dos luzeiros como sinais do tempo. Segundo Agostinho, para uma compreensão adequada da **Sagrada escritura**, era necessário pensar que o passar do tempo não precisa esperar o quarto dia da criação e não se associa somente ao movimento dos astros<sup>10</sup>.

Além de Newton saber que sua teoria tinha como conseqüência a flutuação das horas medidas por relógios colocados em pontos de latitude distinta, e que o ano astronômico sofria alterações, o que contribui também para a noção de tempo vulgar (por existirem vários tempos), o que ele discutia no primeiro escólio dos **Principia**; sua caracterização do tempo absoluto a partir da noção de duração (*duratio*) e fluir eterno resolve parte das questões enfrentadas por Agostinho estabelecendo que, ao menos contra Aristóteles<sup>11</sup>, a natureza mais própria do tempo não deve estar submetida ao movimento seja do que for, ou seja, quando for a criação dos astros.

Segundo, passemos a tratar do espaço. De forma similar, quando Newton faz sua caracterização do espaço absoluto, verdadeiro e

---

<sup>9</sup> Os maniqueus eram os indivíduos que seguiam as idéias do sacerdote Persa Mani, que viveu no séc. III d.C.; basicamente defendiam que existiam duas forças no universo uma boa outra má; Agostinho esteve filiado a essas idéias em parte de sua vida e as abandona quando aceita a religião católica.

<sup>10</sup> Apesar de Agostinho afirmar que o tempo, entendido como passado, presente e futuro, só “existe” de fato na alma (veja-se **Confissões**, livro XI, cap. 20 e 24), ele também defende que a criação do tempo que passa se deu simultaneamente à criação de todas as outras coisas.

<sup>11</sup> É claro que estamos nos referindo à opinião de Aristóteles que o tempo é a medida do movimento (**Física**, IV, cap. 11, 219a ss.); a maneira newtoniana de definir o tempo independe da existência ou movimento dos corpos; como Newton afirmava no texto **O peso e o equilíbrio dos fluidos** são os corpos e as inteligências que Deus vai criar a partir do nada, o que quer dizer a partir do tempo e espaço absolutos (NEWTON, 1983, p. 79).

matemático ele termina dizendo que a forma vulgar de compreender essas quantidades, a que parte de nossos sentidos, é a de considerá-las como a dimensão de um espaço subterrâneo, aéreo ou celeste, determinados por sua posição com relação à Terra; com essa fala ele pretende atingir, primeiramente, a noção aristotélica dos lugares naturais, o que Galileu já havia criticado duramente na segunda jornada de seu **Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano**. Em sua **Física**, Aristóteles afirmava:

O lugar, ao contrário, é imóvel [...] desde que como totalidade é imóvel. Por conseguinte, o lugar de uma coisa é o primeiro limite imóvel do que a contém. Esta é a razão por que o centro do Universo, e o limite extremo do movimento circular do céu com respeito a nós, sejam considerados como o *acima* e o *abaixo* em seu sentido mais estrito, já que o centro do Universo permanece sempre em repouso, enquanto que o limite extremo do movimento circular permanece sempre na mesma condição consigo mesmo. Assim, posto que por natureza o leve se desloca para cima e o pesado para baixo, o limite que contém uma coisa com respeito ao centro do Universo, e o centro mesmo, são o *abaixo*, o limite extremo, e o *acima*, a extremidade mesma. (ARISTÓTELES, 1995 [212a 15], p. 128).

Parte daqui a maneira aristotélica de explicar o movimento dos corpos: um corpo pesado como uma pedra quando lançado cai no chão, ou seja, busca o *abaixo*, pois busca seu lugar natural; um corpo leve como a fumaça que sai de uma fogueira sobe para o céu, ou seja, busca o *acima*, pois busca seu lugar natural; sendo o centro do universo o lugar dos pesados e a extremidade contrária ao centro o lugar dos leves; daí o geocentrismo de Aristóteles. Contudo, não é só a física aristotélica que está em jogo aqui, agora a crítica newtoniana atinge também certas interpretações da **Sagrada escritura** que se mantinham fiéis à noção aristotélica de lugar natural, como é o caso do texto **De genesi ad litteram**

**(Comentário literal ao Gênesis)** em que santo Agostinho, ao comentar o **Gênesis**, afirmava:

Com efeito, os elementos se diferenciam não somente pelos lugares, mas também pelas qualidades, de modo que às qualidades próprias correspondem lugares próprios, ou seja, a água está sobre a terra, e se está ou corre sob a terra, como acontece nas grutas e cavernas subterrâneas, ela é contida não pela parte que está em cima, mas por aquela que está embaixo. Pois, se algo de terra cai da parte superior, não permanece sobre a água, mas passando pela água, afunda e se dirige para terra. Aí chegando, descansa como que em seu lugar, de modo que a água fique em cima e a terra, embaixo. (AGOSTINHO, 2005, pp. 50-1).

Agostinho se vale aqui da diferença qualitativa dos elementos que procuram seus lugares naturais, ou seja, se vale de princípio semelhante ao contido na filosofia aristotélica<sup>12</sup>.

A caracterização newtoniana do espaço absoluto a partir das noções de similar (*similare*), imóvel (*immobile*) e infinito (*infinitus*), apesar de manter o que Aristóteles pensava quanto à totalidade e imobilidade do espaço, deixa claro que a natureza mais própria do espaço não deve estar associada a uma distinção qualitativa de lugar ou referente aos elementos que por sua natureza buscam esses lugares; não há, absolutamente falando, espaço subterrâneo, aéreo ou celeste, ou elementos que busquem esses lugares, o que não só recusa a tese de que os corpos buscam seu lugar natural como também recusa alguma possível divisão do universo em espaços moralmente distintos, por exemplo, espaços infernais e celestes

---

<sup>12</sup> O próprio Westfall nos revela que em sua primeira fase de estudos de teologia, após ter lido detidamente as Sagradas Escrituras, lembrando que esse estudo tinha sido feito a ponto de Locke ter afirmado nunca ter conhecido alguém com um conhecimento mais profundo da **Escritura sagrada**, Newton teria passado a estudar os padres da igreja, figuras como Orígenes, Atanásio, Gregório de Nazianzo, são Justino, e que havia estudado os textos de Agostinho (Cf. NEWTON, 2002, p. 398).

(bons e maus), o que invalida boa parte da literatura muitas vezes associada à interpretação de parte da **Sagrada escritura**<sup>13</sup>.

Por fim, tratemos da criação. A conseqüência não podia ser outra, enquanto a cosmologia agostiniana recusava a idéia grega de que os deuses não podem criar a partir do nada, ou seja, que *ex nihilo nihil*, afirmando o dogma judaico-cristão da criação *ex nihilo* em sentido pleno, ou como ele mesmo afirmava: “Pois o mundo foi feito por Deus e assim começaram os tempos juntamente com a criatura que Deus criou” (AGOSTINHO, 2005, p. 504). Newton defendia a opinião que a criação se dava sim *ex nihilo*, mas não no sentido que tempo e espaço absolutos não existissem desde sempre, sem os quais Deus teria de “existir” fora do tempo e do espaço verdadeiros; pois como ele afirmava: “Desde que toda partícula de espaço é *sempre*, e todo momento indivisível de duração *está em todos os lugares*, certamente o Criador e Senhor de todas as coisas não pode ser *nunca* e estar *em nenhum lugar*” (NEWTON, 1983, p. 20, grifo nosso)<sup>14</sup>.

Certamente Newton tinha consciência que sua caracterização do tempo e espaço absolutos atingia boa parte das interpretações da **Sagrada escritura** que, de alguma forma, se mantinham fiéis à noção platônica de que o tempo dependia da criação ou do movimento dos astros, bem como da aristotélica da existência de uma distinção qualitativa do espaço: a existência dos lugares naturais. A partir de agora, pretendemos enfatizar quais os termos mais importantes em que esse tempo absoluto e eterno, esse espaço absoluto e infinito, bem como essa noção de criação vão contra o que estabelecia parte importante dos filósofos que assumiram a fé cristã,

---

<sup>13</sup> Além disso, ao se valer da noção que o espaço é distinto do corpo que o ocupa, Newton também sabia que estava recusando explicitamente a identificação que fizera Descartes do espaço com a extensão, o que representa muito bem boa parte do embate que seu deus entre os filósofos ditos newtonianos e cartesianos; veja-se **Peso e equilíbrio dos fluidos** (NEWTON, 1983, p. 79).

<sup>14</sup> “*Cum unaquæque spatii particula sit semper, & unumquodque durationis indivisibile momentum ubique, certe rerum omnium fabricator ac dominus non erit numquam, nusquam*”. Veja-se também **Peso e equilíbrio dos fluidos** (NEWTON, 1983, pp. 74-75).

o que acreditamos ser o principal motivo de sua recusa por parte da filosofia leibniziana que, nesse sentido, pode ser considerada como uma reafirmação de parte daquela tradição.

Seguindo o que diz o próprio Richard Westfall: primeiro, os estudos mais sérios que Newton fez de teologia se deram quando ele se aproximava dos trinta anos, pouco antes do juramento que fez sobre sua fé na Igreja Anglicana no Trinity College, ou seja, por volta de 1670, os quais teriam sido interrompidos em torno de 1680 por conta da elaboração dos **Principia**<sup>15</sup>; segundo, nas duas décadas seguintes à elaboração dos **Principia**, ele teria deixado meio que de lado o estudo de questões teológicas, o que veio a retomar no início do século XVIII e, para o qual, ele passa a dedicar grande parte de seu tempo até o final de sua vida que se deu em 1727; ou seja, nessa segunda fase, Newton teria dedicado mais de vinte anos aos seus estudos de teologia é dessa época a elaboração do **Escólio Geral** que foi acrescentado aos **Principia** em sua segunda edição, publicada em 1713, onde se afirmava:

Ele [Deus] é eterno e infinito, onipotente e onisciente; isto é, sua duração se estende da eternidade à eternidade; sua presença do infinito ao infinito; ele governa todas as coisas e conhece todas as coisas que são ou podem ser feitas. [...] Ele dura para sempre, e está presente em todos os lugares; **e por existir sempre e em todos os lugares, ele constitui a duração e o espaço**. Desde que toda partícula de espaço é *sempre*, e todo momento indivisível de duração *está em todos os lugares*, certamente o Criador e Senhor de todas as coisas não pode ser *nunca* e estar *em nenhum lugar*. [...] Deus é o mesmo, sempre e em todos os lugares. Ele é onipresente **não somente virtualmente**, mas também substancialmente; pois a virtude [potência] não pode subsistir sem substância. (NEWTON, 1993, p. 20, grifo nosso)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Ficamos sem saber como encaixar o texto **De gravitatione et aequipondio fluidorum (Sobre o peso e equilíbrio dos fluidos)** nessa divisão, já que ele é de 1684.

<sup>16</sup> “*Æternus est & infinitus, omnipotens & omnisciens, id est, durat ab æterno in æternum, & adest ab infinito in infinitum: omnia regit; & omnia cognoscit, quæ fiunt aut fieri possunt. [...] Durat semper, & adest ubique, & existendo*

Como está dito no texto, Deus é onipresente substancialmente e não apenas virtualmente, isto é, ele é eterno quanto ao tempo absoluto e infinito quanto ao espaço absoluto. Mesmo que Newton insista que seu Deus não seja propriamente a alma do mundo, o que em 1600 havia levado Giordano Bruno à fogueira, o seu Deus tem desde sempre de existir em algum tempo e em algum espaço, no espaço e tempo absolutos pensados enquanto duração, tempo eterno, e enquanto extensão, espaço infinito; os quais Ele propriamente constitui e é constituído por eles. Esta caracterização está de pleno acordo com uma obra que Newton escreveu antes de sua segunda fase teológica; na questão 28 da *Ótica*, obra publicada em 1704, ele já afirmava:

E, essas coisas sendo tratadas com acerto, não se evidencia pelos fenômenos que existe um Ser incorpóreo, vivo, inteligente e onipresente, que, no espaço infinito (como se fosse em seu sensório), vê intimamente as coisas em si e as percebe com minúcia, e as compreende inteiramente pela presença imediata delas em si mesmo [...]? (NEWTON, 2002, p. 235)<sup>17</sup>.

Mais uma vez, vemos Newton afirmar que Deus é onipresente, querendo dizer que Ele, sem ser corpóreo, está presente no espaço absoluto infinito e que é a partir dessa presença, substancial e não virtual, como vimos anteriormente, que “como em seu sensório (*as it were in his*

---

*semper & ubique, durationem & spatium constituit. Cum unaqueque spatii particula sit semper, & unumquodque durationis indivisibile momentum ubique, certe rerum omnium fabricator ac dominus non erit numquam, nusquam. [...] Deus est unus & idem deus semper & ubique. Omnipræsens est non per virtutem solam, sed etiam per substantiam: nam virtus sine substantia subsistere non potest”.*

<sup>17</sup> “And these things being rightly dispatched, does it not appear from phenomena that there is Being incorporeal, living, intelligent, omnipresent, who in infinite space (as it were in his sensory) sees the things themselves intimately, and thoroughly perceives them, and comprehends them wholly by their immediate presence to himself?”. Leibniz critica especificamente a afirmação “como em seu sensório”, já na primeira resposta que envia a Clarke; cf. **Correspondência Leibniz Clarke**, primeira resposta de Leibniz, §3 (LEIBNIZ, 1983, p. 169).

*sensory*)” Ele compreende as coisas e as rege pela presença imediata delas Nele<sup>18</sup>.

As considerações feitas um pouco antes diziam respeito ao conteúdo mais filosófico dos **Principia** de Newton, como o vimos dizer ao caracterizar a função dos escólios; já na **Ótica** elas se justificam pela própria caracterização da tarefa da filosofia natural, a saber:

[...] a principal tarefa da filosofia natural é argumentar a partir de fenômenos, sem construir hipóteses, e de deduzir as causas a partir dos efeitos até chegarmos à **primeiríssima causa**, que decerto não é mecânica [...]. E, conquanto cada passo verdadeiro dado nesta filosofia não nos aproxime de imediato do conhecimento da Causa Primeira [, ou seja, de Deus], ainda assim aproxima-nos mais dela e, por essa razão, deve ser altamente valorizado<sup>19</sup>. (NEWTON, 2002, pp. 234-5, grifo nosso).

Na filosofia natural os passos verdadeiramente dados deveriam ao menos nos aproximar da causa primeira, ou seja, de Deus. E a mesma caracterização aparece também nos **Principia**, quando Newton afirma: “E dessa forma muito do que concerne a Deus, no que diz respeito ao discurso sobre ele a partir das aparências das coisas, certamente pertence à filosofia natural (*Et haec de deo, de quo utique ex phaenomenis disserere, ad philosophiam naturalem pertinet* – ou como disse na terceira edição: *And thus much concerning God; to discourse of whom from the appearances of things, does certainly belong to natural philosophy*)” (NEWTON, 1983, p.

---

<sup>18</sup> Eis o que Leibniz criticará duramente nos **Ensaio de teodicéia** e que está imediatamente relacionado com o que ele acreditava ser a verdadeira conceituação do tempo e do espaço, ou seja, o fato de que de alguma maneira Deus possa ser compreendido como alma do mundo, estar obrigado a existir no tempo e no espaço a partir de onde Ele saberia como as coisas seriam e faria as coisas serem como são; essa é a parte mais importante do que Leibniz escreve nas réplicas a Clarke e onde ele sempre faz remissão aos **Ensaio de teodicéia**.

<sup>19</sup> “[...] *the main business of natural philosophy to argue from phenomena without feigning hypotheses, and to deduce causes from effects, till we come to the very first cause, which certainly is not mechanical* [...]. *And thought every true step made in this philosophy brings us not immediately to the knowledge of the First Cause, yet it brings us nearer to it, and on that account is to be highly valued*”.



21). Do ponto de vista newtoniano, Deus poderia ser considerado como uma causa substancial e primeira, o que resolveria o problema de se a causa primeira está ou não substancialmente presente no mundo: ela está substancialmente no mundo e é assim que ela rege os fenômenos; de pleno acordo com parte da função da filosofia natural de buscar a causa primeira dos fenômenos<sup>20</sup>. Eis, pois, parte dos motivos da teologia natural. A partir dessas afirmações, não vemos como corroborar a tese de R. Westfall, para quem:

O levantamento das atividades de Newton na teologia levanta algumas questões impossíveis de evitar. [...] Que influência teve sua teologia em sua ciência? Para mim não está claro que possamos falar validamente de alguma influência. Refiro-me especificamente a sua teologia, não a sua religião. A influência de sua religião em sua ciência é universalmente reconhecida, e não questiono essa conclusão. Sua teologia, com o que me refiro explicitamente a seu arianismo e à interpretação associada das profecias, é outra história. Talvez possamos encontrar ecos do Deus ariano no Pantocrátor do Escólio Geral, mas isso ainda nos deixa num nível alto de generalidade, que pouquíssima coisa nos diz. Se quisermos descer aos detalhes da ciência newtoniana, tal como encontrada nos **Principia** e na **Ótica**, não consigo identificar nenhuma linha de influência que tenha substância. (NEWTON, 2002, p. 446)<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Isso resolvia o espinhoso problema enfrentado por Agostinho quanto ao verbo divino, ou seja, como um ente que está fora do tempo e espaço e *ex nihilo* diz “faça-se” e tudo se faz.

<sup>21</sup> É preciso lembrar que boa parte da argumentação que Leibniz elabora na *Teodicéia* está em franca oposição ao conceito newtoniano do Deus *Pantocrátor* (do grego *pantokrátor*) – ditador arbitrário do cosmo; dentre elas: “Os antigos erros daqueles que acusaram a divindade, ou daqueles que fizeram disso um mau princípio, foram renovados algumas vezes nos nossos dias: recorreu-se ao poder invencível de Deus quando se tratava, sobretudo, de fazer ver sua bondade suprema; e empregou-se um poder despótico quando devíamos conceber um poder regulado pela mais perfeita sabedoria”. (LEIBNIZ, 2013, [prefácio, § 6] p. 49). Assumir que Deus possui um poder despótico era uma noção bastante comum no solo inglês e que tinha como seu principal defensor Thomas Hobbes, duramente criticado nos **Ensaio de teodicéia**. O Deus Pantocrátor aparece no *Escólio Geral* que foi incorporado à segunda edição dos **Principia**, a qual é de 1713 (a primeira edição é do ano de 1687 e a terceira de 1726), sendo assim, ele se insere no período em que as questões teológicas constituem boa parte das ocupações intelectuais de Newton; diz respeito a sua segunda fase teológica, pouco tempo depois da publicação dos **Ensaio de teodicéia** e do período em que a Royal Society decide em seu favor quanto à invenção do cálculo diferencial e integral.

É claro que concordamos com o fato que na Idade Moderna o papel da Teologia estava começando a ser questionado na civilização européia; mas, tendo em vista o fato de Newton lançar mão de um conceito determinado de Deus, conceito que está em acordo com a maneira como ele entendia o tempo e o espaço absolutos sem os quais não poderia ter dado força à sua mecânica, pois trata-se de um Deus que constitui o espaço e tempo absolutos não esqueçamos<sup>22</sup>. Preferimos acreditar que a tese de R. Westfall se deu por não ter tentado relacionar o texto newtoniano com aqueles aos quais ele se opunha; de certa forma, portanto, por não reconhecer a importância de um gênero de discurso sobre Deus, que nunca foi novo na filosofia, que, sem dúvida, é o grande tema dos **Ensaio de teodicéia** de Leibniz, por exemplo, bem como de uma infinidade de obras citadas nela, dentre elas as de Agostinho. Um gênero de discurso que continuava a ser bastante difundido na civilização européia daquela época e que se costuma chamar de *Teologia Natural*. Como o próprio nome diz, trata-se ainda de Teologia e, é claro, de Metafísica<sup>23</sup>; de discurso que, dentre outras coisas, trata de Deus como causa natural ou racional e primeira; um discurso de certa forma subordinado às concepções que fundamentavam a *Filosofia Natural* newtoniana e leibniziana ao menos; que envolvia especialmente seus conceitos mais fundamentais, como os de tempo, espaço e criação. Seja como for, é sabido de todo historiador da relação entre Filosofia e Religião que, dentre os conceitos mais caros à Teologia, natural ou não, e mesmo à metafísica grega, estão os conceitos de espaço, tempo e criação. Tendo dito isso, podemos tratar de parte do que há de oposição à Teologia tradicional no texto newtoniano.

---

<sup>22</sup> O mesmo acontece no texto **De gravitatione et aequipondio fluidorum**, onde Newton constitui uma noção de corpo que está na dependência de um conceito bastante determinado de Deus (NEWTON, 1983, p. 79).

<sup>23</sup> Em seu texto **O peso e equilíbrio dos fluidos**, Newton afirma que uma das principais verdades da metafísica é a que Deus existe e criou do nada os corpos no espaço vazio (NEWTON, 1983, p. 79).

O conceito de Deus elaborado por Newton, a partir de sua caracterização do espaço e tempo absolutos, está em franca oposição com a interpretação que Agostinho oferece da ligação entre Deus, a criação, o espaço e o tempo; pois, como este último afirmava:

Ainda que acreditemos que Deus fez o céu e a terra no princípio do tempo, devemos, por outro lado, entender que antes do princípio do tempo não havia tempo. Por isso não podemos dizer que havia algum tempo, **quando Deus ainda não havia feito algo** (*quando Deus nondum aliquid fecerat*). [...] Com efeito, não podia transcorrer o tempo que Deus ainda não fizera, visto que não pode ser criador do tempo senão o que existe antes do tempo. [...] Pois o mundo foi feito por Deus e assim começaram os tempos juntamente com a criatura que Deus criou, e por isso se denominam tempos eternos. Contudo, os tempos não são eternos como Deus é eterno, porque Deus, que é criador dos tempos, existe antes dos tempos (*ante tempora*). (AGOSTINHO, 2005, pp. 503-4, grifo nosso).

É essa parte da resposta, talvez a mais importante, que Agostinho dá aos maniqueus que costumavam perguntar o que o Deus do **Gênesis** fazia antes da criação; segundo Agostinho, as palavras *antes* ou *depois* só têm sentido a partir do tempo ou da criação de algo e como estes surgem “simultaneamente” na criação, que no universo cristão deve ser verdadeiramente **ex nihilo**, trata-se de uma pergunta sem cabimento. A resposta agostiniana se vale de uma série de passagens da **Sagrada escritura**, dentre elas, a passagem da **Epístola a Tito** que, na versão de Agostinho, afirma: “Ao conhecimento da verdade segundo a piedade de Deus, na esperança da vida eterna prometida antes dos tempos eternos pelo Deus que não mente” (*Tt*, 1, 1-2)<sup>24</sup>; ou seja, a interpretação

---

<sup>24</sup> “*Agnitionem veritatis quae est secundum pietatem Dei in spem vitae aeternae, quam promisit non mendax Deus ante tempora aeterna*”. É certamente essa a passagem que fundamenta a idéia agostiniana, defendida na **Cidade de Deus**, de que findo o tempo, depois do julgamento final, os que forem escolhidos descansarão em um sábado eterno.

agostiniana é garantida graças ao fato de a **Sagrada escritura** se referir a uma promessa feita “antes dos tempos eternos (*ante tempora aeterna*)”; além dessa, também a fala de **Eclesiastes** que diz que Deus criou tudo simultaneamente, na versão de Agostinho: “o que vive eternamente criou todas as coisas ao mesmo tempo (*omnia simul*)” (*Ecl*, 18, 1)<sup>25</sup>, uma outra maneira de compreender o *ex nihilo*.

A compreensão da eternidade que se refere ao Deus cristão e a de uma criação que se faz por um ente que “existe” fora ou dentro do tempo e do espaço ofereceu uma série bastante grande de dificuldades aos filósofos que adotaram a fé cristã; parte dessas dificuldades está como que plasmada na seguinte fala de Agostinho: “É difícil explicar como se pôde dizer: Faça-se a luz, no tempo, por meio de uma criatura, que fez antes do tempo (*ante tempora*)” (AGOSTINHO, 2005, p. 27)<sup>26</sup>. Além disso, foi essa compreensão que determinou boa parte das soluções de um dos problemas mais importantes da filosofia cristã, o problema da relação entre o livre-arbítrio e a onisciência divina<sup>27</sup>; foi também com o objetivo de resolver esse problema que Boécio, na fala da deusa da Filosofia, teria dito:

Procuremos portanto ver o que é a eternidade (*aeternitas*), pois é ela que nos esclarece sobre a natureza divina bem como sobre sua sabedoria. Pois bem, a eternidade é a posse simultânea (*tota simul*) e perfeita de uma vida ilimitada, tal como podemos concebê-la conforme ao que é temporal (BOÉCIO, 1998, p. 150).

---

<sup>25</sup> Nos **Ensaio de teodicéia**, Leibniz se mantém fiel à mesma interpretação ao afirmar: primeiro, “o que não podia vir senão do autor das coisas, infinitamente poderoso e infinitamente sábio, o qual fazendo tudo no mesmo instante, inicialmente com ordem (*tout d’abord avec ordre*), tinha estabelecido aí toda ordem e todo artifício futuro”. (LEIBNIZ, 2013 [prefácio, § 29], p. 62) e, segundo, “pois sua ciência [a de Deus] faz com que o futuro lhe seja como o presente”. (LEIBNIZ, 2013, [primeira parte, § 28] p. 152).

<sup>26</sup> A filosofia leibniziana também pode ser considerada como a solução deste questionamento, sem se afastar tanto da tradição.

<sup>27</sup> Tema por excelência dos **Ensaio de teodicéia** de Leibniz.

Essa elaboração está em pleno acordo com a afirmação de Agostinho de que para compreender a natureza da divindade, e os modos como ela conhece e cria, não devemos nos valer da maneira humana de existir e conhecer<sup>28</sup>, especialmente quanto ao modo como ela existe e cria no tempo e no espaço das criaturas; o eterno que se refere a Deus só pode ser compreendido a partir da noção de simultâneo e não de *todo o tempo transcorrido* ou que pode transcorrer. Seja como for, para aqueles que não conseguem compreender a diferença entre o modo humano de existir e considerar as coisas que estão no tempo e a simultaneidade divina, santo Agostinho respondia:

[...] o seu coração ainda gira ao redor das idéias da sucessão dos tempos passados e futuros, e, por isso, ainda é vão. [...] Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente (*in aeterno, totum esse praesens, nullum vero tempus totum esse praesens*). (AGOSTINHO, 1997, p. 216).

Talvez seja esse o mesmo motivo de a deusa de Boécio começar a resolver o problema do livre-arbítrio dizendo que é preciso ver o que é a eternidade, que como ela mesma diz: “portanto, a eternidade é a posse de uma vida interminável de total simultaneidade (*tota simul*) e perfeita (*Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*)”. Eis a *tota simul* de Boécio! É preciso atentar para o fato que a *tota simul* enunciada no **Eclesiastes** (“Aquele que vive eternamente criou *todas as coisas juntas*”, *Ecl*, 18, 1), repetida muitas vezes por Agostinho em seus comentários ao **Gênesis** – que se mantém no registro da criação –, aparece aqui como a melhor maneira de também compreender a temporalidade

---

<sup>28</sup> Veja-se **Confissões**, livro XI, cap. 11 e **Comentário literal ao Gênesis**, livro I, cap. XVIII.

em que o Deus cristão pensa todas as coisas, incluindo as que ele vai criar. Isso quer dizer que a ciência divina em nada depende da consideração do que ocorre segundo o tempo e espaço dos existentes: não é ao modo humano de conhecer que ela conhece. Deus existe em um espaço e tempo que devem ser pensados de forma distinta da que conhecemos; conseqüentemente, Deus vê independentemente dos corpos, ele tem fora do tempo uma *noticia adequada*, uma *preanotio* de tupo que pode ser diferenciado, um conhecimento adequado de tudo; portanto, ao menos quanto ao conhecimento do mundo, contra Newton, não é necessário que sua onipresença seja compreendida não como virtual mas como substancial<sup>29</sup>. Podemos dizer também que, para além de sua ligação com o modo platônico e agostiniano de enunciar a relação da divindade com a eternidade, Tomás de Aquino, em seu **Comentário ao De Interpretatione**, também vai utilizar a mesma noção de tempo e espaço como parte da solução para o problema dos Futuros Contingentes em relação à onisciência divina; dentre as várias afirmações que poderíamos citar, e que envolvem o mesmo expediente, temos a seguinte:

[...] com efeito, segundo o Filósofo no Livro IV da **Física**, segundo o que é antes e depois em extensão (*magnetudine*) é antes e depois em movimento e por conseqüência no tempo; sejam muitos homens que andam por algum caminho, qualquer um deles que se encontrar sob a ordem dos que passam tem conhecimento dos precedentes e subseqüentes, ordem que diz respeito ao lugar (*ordem loci*) em que estão colocados [...]. No entanto, se algum se encontrasse fora de toda a ordem dos que passam (*extra totum ordinem*),

---

<sup>29</sup> Levar a sério esta afirmação exige, na compreensão de Leibniz, a elaboração de um princípio de individuação, de razão suficiente ou dos indiscerníveis independente do tempo e espaço dos existentes e um conceito de substância compatível com eles; em parte é a esse novo princípio e novo conceito que a noção de tempo e espaço relacionais têm que atender. Vale lembrar que, da mesma forma que para o Platão do **Timeu** a divindade cria o tempo, em Leibniz ela cria o tempo, o espaço e a matéria, a diferença é que agora trata-se de uma matéria, um espaço e um tempo dentre vários possíveis; por isso, talvez o melhor fosse dizer, que para Leibniz existem no intelecto divino tempos e espaços relacionais, pluralidade que está em acordo com a dos mundos possíveis, isto é, com as várias ordens possíveis de coexistências e de sucessão.

colocado em alguma alta torre (*excelsa turri*) onde, naturalmente, pudesse ver todo o caminho, veria certamente simultaneamente (*simul*) todos os que se encontram no caminho, não sob a razão precedente e subsequente... (TOMÁS DE AQUINO, 1955, p. 73)<sup>30</sup>.

Trata-se de uma analogia; com ela, Tomás de Aquino pretende diminuir a dificuldade de compreensão do que seja esse ambiente em que se deve dar aquela intuição à qual Boécio se referia em **A consolação da filosofia**; também deixa claro que não há como compreender o que seja esse ambiente se nos mantivermos fiéis ao registro da **Física** de Aristóteles (o Filósofo), por isso se trata apenas de uma analogia; é também nesse sentido que ele corrige a formulação aristotélica ao dizer que “só pode ser medido pelo tempo o que no tempo encontra princípio e fim”, e, como ele mesmo afirmava:

Ainda restará que a diferença entre a eternidade e o tempo, como disse Boécio, [se estabelece] pelo fato que a eternidade é total simultaneidade (*tota simul*), o que para o tempo não convém; e que a eternidade é a medida de um ser permanente, também por sua vez porque o tempo é de fato medida do movimento. (TOMÁS DE AQUINO, 1938, p. 201).

Visto que a eternidade exprime “uma total simultaneidade que não se aplica ao tempo”, sendo evidente, portanto, que “a eternidade constitui medida própria de um ser permanente”, o que só pode ser atribuído verdadeiramente ao Deus cristão – Aquele que se expressa como ‘Eu sou’ (**Êxodos: 3,14**) – já “que o tempo é medida própria do movimento”, o que

---

<sup>30</sup> Kant percebeu muito bem a dinâmica e os vários usos que se fizeram dos expedientes *intelligentia extramundana* e *extra ordinem temporis*; nesse sentido, a **Crítica da razão pura** é precisa: “Simplesmente acontece que, embora tivéssemos a intenção de construir uma torre (*einem Thurm*) capaz de alcançar o céu, a provisão de materiais mal chegou para uma casa de habitação, suficientemente espaçosa para os nossos trabalhos ao nível da experiência, e bastante alta para nos permitir abrangê-la com a vista...”. (KANT, 1997, [II Dialética transcendental do método, Introdução] p. 575). Veja-se também: JAMMER, [Einstein e a religião: física e teologia] 2000, p. 134. Cf. tb. nosso artigo “Primeira crítica: a teologia desencontrada”, que integra a presente coletânea.

se refere àquelas coisas que estão sujeitas à mudança e que em algum momento não foram e talvez cessem de ser. Ora, o que Tomás explicita é o que ele chama de *totum extra ordinem temporis* (totalmente fora da ordem do tempo), um expediente que pretende facilitar a compreensão do tipo de espacialidade e temporalidade a partir das quais se dá, se é que podemos dizer assim, o conhecimento ou criação que se pode atribuir ao Deus cristão. Em uma palavra: em seu sentido correto o tempo se opõe à eternidade<sup>31</sup>.

Boécio se valia de uma saída que partia da simplicidade divina; a intuição dessa simplicidade parte de um ambiente onde o espaço é sem lugar, pois não é material, e de um tempo sem duração, pois trata-se de uma eternidade sempre presente: *tota simul*. É só a partir dela que poderemos compreender como se dá a visão divina dos eventos em geral e dos futuros contingentes em particular, ou seja, como se dá a pré-visão de Deus. As soluções dadas por Agostinho, Boécio e Tomás se valem de um expediente que, talvez pela recusa da escolástica ou da filosofia aristotélica, foram ou esquecidas ou criticadas pelos modernos, do que o **Dicionário crítico** de Bayle é um excelente exemplo<sup>32</sup>; nesse sentido, a filosofia newtoniana estabelecia que a eternidade de Deus é uma eternidade que se dá no tempo eterno, ou seja, Deus é eterno porque existe substancialmente sempre, assim como Deus é infinito porque existe substancialmente no espaço infinito<sup>33</sup>. Sendo assim, se também Duns Escotus pode ser considerado agostiniano quanto à aceitação que tempo e eternidade são distintos, é claro que os agostinianos, assim como os tomistas e os

---

<sup>31</sup> Isso equivaleria a afirmar que Deus é *Intelligentia extramundana* ou *supramundana*, como repete Leibniz nas cartas que endereça a Clarke e que já havia sido afirmado nos **Ensaio de teodicéia**.

<sup>32</sup> Haja vista as críticas que Leibniz, em seus **Ensaio de teodicéia**, dirige às afirmações de Bayle; boa parte delas assumindo o caráter de desconhecimento da tradição.

<sup>33</sup> No nosso entender, é essa a parte fundamental da oposição de Leibniz à sua filosofia.



escotistas da época de Newton não podiam aceitar os fundamentos de sua Filosofia Natural.

Vale lembrar que não era só a filosofia newtoniana que se valia de uma noção peculiar de tempo e espaço da divindade: além do que afirmava Giordano Bruno, o solo inglês já havia produzido uma outra filosofia que se contrapôs à agostiniana, e que teria influenciado determinantemente não só a newtoniana, mas toda a filosofia inglesa, incluindo a de Locke; o filósofo inglês Henry More já havia defendido que “o espaço era incriado, incorruptível, eterno, perfeito, imóvel, imenso, não podendo ser outra coisa que o próprio Deus”<sup>34</sup>. Daí podermos falar de “sua teologia”, uma teologia desenvolvida no solo inglês a partir de uma conceituação do tempo e espaço bastante determinada. Talvez por conta dessas dificuldades ligadas a qualquer caracterização do espaço e tempo, Locke tenha afirmado em seu **Ensaio sobre o entendimento humano**:

A substância, que não conhecemos, não é prova contra o espaço sem corpo. Se se pergunta (como é freqüente) se este espaço vazio de corpo é uma substância ou um acidente, responderei com prazer que o ignoro, e não me envergonhará a minha ignorância, enquanto os que perguntam não me proporcionem uma idéia clara e distinta de substância. (LOCKE, 1994 [§17], p. 153 [tradução nossa]).

Locke se refere à dificuldade de definir a “substância” do espaço vazio de corpo a partir do critério cartesiano de clareza e distinção, no que ele tem toda razão; a maneira newtoniana de compreender o espaço e o tempo também tinha como consequência a recusa tanto da *res extensa*, posto que ela não diferenciava corpo e extensão, quanto da *res cogitans* cartesianas, posto que ela havia sido pensada como totalmente diferente da extensão,

---

<sup>34</sup> Um livro bastante introdutório sobre o assunto é SIMANN e FONTAINE, **A imagem do mundo: dos babilônicos a Newton**, 2003, cf. p. 276. Veja-se também Max JAMMER, **Concepts of space**, 1993, p. 40 e seq.

isto é, não podia ser definida a partir de critérios comuns à extensão, como o fato que ela deveria possuir figura, ocupar um lugar como os corpos etc<sup>35</sup>. Também pode ser que esse histórico das questões ligadas ao tempo, espaço e substância tenha levado Leibniz a chamar a opinião de Newton, defendida pelo teólogo Clarke, em franca oposição à parte importante da teologia de Agostinho, de “angloglossias”: loucuras ou erros ingleses (LEIBNIZ, 1983, [V carta, § 45], p. 201)<sup>36</sup>.

### Considerações finais

Assim, uma parte considerável das opiniões de Leibniz está em pleno acordo com o que defendiam as filosofias anteriores à dele, especialmente as de Agostinho e Tomás<sup>37</sup>, que defendiam que o tempo e o espaço, em sua natureza mais própria, teriam sido criados por Deus no momento da criação do universo; é o que ele explicita nos **Ensaio de teodicéia** ao afirmar:

*Deus é a razão primeira das coisas: pois aquelas que são limitadas, como tudo aquilo que vemos e experimentamos, são contingentes e não têm nada nelas que torna a sua existência necessária, sendo manifesto que o tempo, o espaço e a matéria, unidos e uniformes neles mesmos e indiferentes a tudo, **podiam receber totalmente outros movimentos e formas, e em uma outra ordem.*** (LEIBNIZ, 2013, [primeira parte, § 7] p. 137, grifo nosso).

---

<sup>35</sup> Veja-se **O peso e o equilíbrio dos fluidos** de Newton (NEWTON, 1983, pp. 70-83) e os **Princípios da filosofia** de Descartes, especialmente os §§ 51-54, da primeira parte, e §§ 4-21, da segunda parte (DESCARTES, 2005, pp. 43-45 e 58-69); existe também um excelente estudo sobre esse assunto sob o título: **De Newton y los newtonianos: entre Descartes y Berkeley**; vide Referências bibliográficas.

<sup>36</sup> Pouco tempo antes da elaboração dos **Ensaio de teodicéia**, em sua resposta à argumentação de Locke, Leibniz afirmava em seus **Novos ensaios**: “Gostaria de saber dizer o que é a febre ou alguma outra doença, com a mesma clareza com que sei explicar a natureza do espaço [e do tempo]”. (LEIBNIZ, 1984, [livro II, cap. XIII, § 15] p. 99). Quão surpreso deve ter ficado o filósofo alemão ao perceber as dificuldades que envolveriam a compreensão dos conceitos de espaço e tempo a partir da filosofia moreana e newtoniana, ou mesmo lockeana, para as quais ele teve de dar resposta nos **Novos ensaios**, na correspondência que travou com Clarke e, na nossa opinião, muito especialmente nos **Ensaio de teodicéia**.

<sup>37</sup> Vale lembrar do §9 do **Discurso de metafísica**, já tantas vezes mencionado nos artigos anteriores, e também, dentre muitos outros, o §9, do capítulo VIII do livro IV dos **Novos ensaios**.

Vejam que se trata do problema de como compreender a causa primeira e como essa compreensão traz consequências para a Filosofia Natural naquilo que se relaciona ao tempo, ao espaço e à matéria; nesse caso, quanto ao fato que as formas do tempo, do espaço e da matéria são contingentes, ou seja, poderiam ser de outro modo; Deus, que não está submetido ao tempo, ao espaço e à matéria, os criou do jeito que os conhecemos, mas poderia ter feito de uma outra forma<sup>38</sup>. É isso que em grande medida explica a afirmação que Deus é *Intelligentia extramundana* ou *supramundana* e que acaba por exigir uma nova maneira de estabelecer os conceitos de substância, tempo, espaço, matéria e criação para Leibniz.

A partir disso, não há sentido, contra Clarke e Newton, em falar de tempo ou espaço antes da criação, a menos é claro que se esteja falando de verdades contidas no intelecto divino, reino das possibilidades infinitas e eternas; também não há sentido em falar de Deus eterno e infinito a partir das noções de tempo e espaço absoluto: Deus é, enquanto substância primeira, o criador do espaço e do tempo e, inclusive, poderia ter dado a eles uma outra forma. É evidente, portanto, que são essas as idéias que fundamentam a afirmação feita na correspondência com Clarke nos seguintes termos:

Não creio que me possam repreender com razão por ter afirmado que Deus é *Intelligentia Supramundana*. Dirão que ele é *Intelligentia Mundana*, ou seja, alma do mundo? Espero que não. Contudo, fariam bem em tomar cuidado para não acabar, sem o querer, pensando assim. (LEIBNIZ, 1983, p. 173).

---

<sup>38</sup> Para deixar isso ainda mais claro teríamos de tratar do que há de específico no modo como Leibniz compreende a criação, para fazê-lo ultrapassaríamos em muito os limites de um artigo que tem a pretensão de ser apenas uma introdução.

Ou seja, além de lembrar a afirmação de Martianus Capella, Leibniz corrobora o que afirma santo Agostinho em suas **Confissões** (livro XI, cap. 30), onde também se pretendia responder à pergunta o que fazia Deus antes de criar o céu e a terra<sup>39</sup>; na filosofia leibniziana só há sentido em falar em tempo e espaço antes da criação se estamos nos referindo ao conteúdo do intelecto divino, se estamos nos referindo à região dos possíveis<sup>40</sup>, onde eles certamente podem assumir muitas formas. Seja como for, fica claro que boa parte da recusa de Leibniz à filosofia newtoniana tem a ver com o seu conteúdo teológico e metafísico, sendo os **Ensaio de teodicéia** a obra que melhor pode responder a esse embate; o que é afirmado muitas vezes na correspondência que ele travou com Clarke e que mostra bem a importância central que os **Ensaio de teodicéia** representavam para ele.

Dito dessa forma, nos parece que, ou admitimos que Newton leu detidamente as **Sagradas escrituras** e tematizou várias das questões presentes ali, ou admitimos que ele não a conhecia, nem os textos de Agostinho, a **Física** de Aristóteles, o **Timeu** de Platão, e se recusava a participar dos principais debates filosóficos de sua época<sup>41</sup>; hipótese que não vemos como levar adiante. No nosso entender, assim como Leibniz o faz nos **Ensaio de teodicéia**, Newton considerou, inclusive nos vários escólios que escreveu, o conteúdo especulativo da **Sagrada escritura**, especialmente quanto à caracterização do espaço, do tempo e da criação e,

---

<sup>39</sup> Nos referimos à seguinte passagem de Agostinho: “Que eles vejam que nenhum tempo pode existir sem a criação [sem as criaturas], e deixem essa linguagem oca. Que estendam também o pensamento por aquelas coisas que estão antes, e entendam que Vós [Deus] sois, antes de todos os tempos, o eterno Criador de todos os tempos”. (AGOSTINHO, 1987, p. 230).

<sup>40</sup> Como Leibniz afirma em seus **Novos ensaios**: “desta forma, ele [o espaço] não é mais uma substância do que o tempo, e se tem partes não pode ser Deus. **É uma relação, uma ordem não só entre os seres existentes, mas também entre os possíveis como se existissem** (*C'est un rapport, un ordre, non seulement entre les existants, mais encore entre les possibles comme s'ils existaient*). Todavia, sua verdade e realidade estão fundadas em Deus, como todas as verdades eternas”. (LEIBNIZ, 1984 [livro II, cap. XIII, § 17], p. 100, grifo nosso).

<sup>41</sup> Basta ver o imenso número de obras, escritas na época e que tratam das mesmas questões, que Leibniz vai citando durante todo os **Ensaio de teodicéia** para pensar como Newton não podia se furtar a discutir as mesmas questões.

além de seu arianismo e de seu Deus Pantocrátor, se opôs aos princípios teológicos defendidos por ninguém mais que Agostinho, bem como a parte da filosofia platônica e aristotélica, o que o levou a formular uma teologia natural bastante determinada e que vinha sendo pensada há bastante tempo no solo inglês.

## Referências

**A Bíblia de Jerusalém.** Trad. de Euclides Martins Balancin e outros. São Paulo: Ed. Paulus, 1996.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **Comentário ao Gênesis.** Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Ed. Paulus, 2005. (Col. Patrística; 21).

\_\_\_\_\_. **Confissões.** Trad. J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os pensadores).

ARISTÓTELES. **Física.** Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.  
BENITEZ GROBET, Laura. **De Newton y los newtonianos: entre Descartes y Berkeley.** Argentina: Universidade Nacional Quilmes, 2006.

BOÉCIO, Anicius M. Torquatus Severinus. **A consolação da filosofia.** Trad. Wilian Lí, São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. **Comentário de Boécio ao §9 do Da interpretação de Aristóteles.** Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. In Prometeus (UFS), ano 8, n 17, p. 187-206, 2015.

DE ANDRADE, Almir. **As duas faces do tempo.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

DESCARTES, René. **Princípios da filosofia.** Trad. Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Editora Ridel, 2005.

EINSTEIN, Albert. **Escritos de maturidade: artigos sobre ciência, educação, religião, relações sociais, racismo, ciências sociais e religião.** Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

\_\_\_\_\_. **A evolução da Física.** Trad. de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.

GHINS, Michel. **A inércia e o espaço-tempo absoluto: de Newton a Einstein.** Campinas: Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 1991.

JAMMER, Max. **Einstein e a religião: física e teologia.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2000.

\_\_\_\_\_. **Concepts of space: The history of theories of space in physics.** New York: Dover, 1993.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Essais de théodicée: Sur la bonté de Dieu la liberté de l'homme et l'origine du mal.** Paris: GF-Flamarion, 1990.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de teodiceia.** Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2013.

\_\_\_\_\_. **Novos ensaios sobre o entendimento humano.** Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Correspondência com Clarke.** Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Discurso de Metafísica.** Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LOCKE, John. **Ensayo sobre el entendimiento humano**. Trad. Edmundo O’Gorman, Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1994.

NEWTON, Isaac. **Newton: textos, antecedentes, comentários/ escolhidos e organizados por Bernard Cohen, Richard S. Westfall**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto – EDUERJ, 2002.

\_\_\_\_\_. **Princípios Matemáticos, Óptica, O peso e o equilíbrio dos fluidos**. Trad. Carlos Lopes de Mattos e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Principia: princípios matemáticos de filosofia natural**. Trad. Trieste Ricci. São Paulo: Ed. Nova Stella e Universidade de São Paulo, 1990.

\_\_\_\_\_. **Óptica**. Trad. André Koch Torres Assis. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo / Edusp, 1996.

PIAÚÍ, William de Siqueira. “Leibniz e Descartes: labirintos e análise”. **Cadernos espinosanos** (FFLCH-USP), IX, pp. 123-169, 2002.

\_\_\_\_\_. “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação”. **Ágora Filosófica** (Unicap), 1, pp. 117-136, 2006.

\_\_\_\_\_. “Aristóteles e Boécio: natureza das coisas e eternidade de Deus”. **Ágora Filosófica** (Unicap), 2, pp. 59-77, 2007.

\_\_\_\_\_. “Ciencia, ética y religión”. In **Estudios contemporaneos sobre ética**. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor, pp. 71-88, 2008.

\_\_\_\_\_. “Boécio e o problema dos futuros contingentes: uma introdução”. **Revista Princípios** (UFRN), v 15, pp. 205-232, 2008.

\_\_\_\_\_. “Leibniz e a metafísica da nova geometria: espaço como relação”; in **Cadernos UFS de Filosofia**, ano 7, Fasc. XIII, v. 9, jan/jun, p. 77-94, 2011.

PLATÃO. **Timeu**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

SIMANN, Arkan e FONTAINE, Joëlle. **A imagem do mundo: dos babilônios a Newton**. Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa theologica**. Dilig. Emendata de Rubeis, Billuart et Aliorum, notis selectis ornata. Copyright Marietti Editori Ltd, 1938.

\_\_\_\_\_. **In Aristotelis Libros Peri Hermeneias Et Posteriorum Analyticorum Expositio**, cura et estudio P. Fr. Raymond M. Spiazzi. Italy: P., Copyright Marietti Editori Ltd, 1955.



## A-IV

### Primeira crítica: a teologia desencontrada <sup>1</sup>

*William de Siqueira Piauí* <sup>2</sup>

#### Considerações iniciais

Acreditamos que não se tem tratado com a devida atenção o fato de que um dos grandes opositores do conceito de eternidade defendido pela escolástica foi o filósofo alemão Immanuel Kant (1742-1804) e isso quer dizer que não basta apresentar, como pretende Lebrun<sup>3</sup>, as saídas que a terceira crítica – **Crítica do juízo** (1790) – pode oferecer para uma possível reavaliação da importância das provas da existência de Deus e da ideia de causalidade final. Falando mais explicitamente, pretendemos tornar discutível o fato de que a terceira crítica de Kant poderia salvar, de alguma forma, seu ataque à Teologia. Para nós, todo o problema é que a crítica kantiana atinge frontalmente o expediente mais fundamental utilizado pela patrística e escolástica como parte da compreensão da problemática relação entre onisciência divina e liberdade humana, pois atinge o conceito de “eternidade sempre presente”, conceito imediatamente associada ao tipo de resposta que se deu ao problema dos Futuros Contingentes em sua versão cristã<sup>4</sup>. Isso implica que, seja qual for o reencontro que Kant de fato

---

<sup>1</sup> Com algumas poucas alterações o presente artigo foi publicado a primeira vez em *Ágora filosófica* (Unicap), ano 9, n. 2, p. 149-69, jul./dez., 2009. O presente artigo também poderia ter o seguinte título “Conceito de Deus pensado como *Spectator desuper* ou *Intelligentia supramundana*”.

<sup>2</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação (PPGF) e do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: [piauiusp@gmail.com.br](mailto:piauiusp@gmail.com.br)

<sup>3</sup> **A terceira crítica ou a teologia reencontrada**. In: *Sobre Kant*; Pólen / Iluminuras: São Paulo, 2001 Org. Rubens Rodrigues Torres Filho.

<sup>4</sup> Paulo Eduardo Arantes, em seu livro **Hegel: a ordem do tempo**, deixa suficientemente claro que a terceira crítica resolve o problema da liberdade a partir de uma noção bastante peculiar do tempo, a partir de um deslocamento que Kant já havia começado a traçar em sua primeira crítica, ou seja, é a idealidade do tempo que passa a ser a principal solução daquele problema. (veja-se: ARANTES, 2000, p. 303 e seg.). Sobre o problema do determinismo e dos

elaborou em sua **Crítica do juízo**, seria preciso considerar como ela trata do problema do *tempo da eternidade*, pois, a partir de Agostinho (354-430), passando por Boécio (480-525) e, dentre muitos outros, também por Tomás de Aquino (1225-1274), essa se tornou uma das formas privilegiadas da compreensão do conceito de Deus; além disso, trata-se de um dos expedientes mais fundamentais para a solução do problema da relação entre liberdade humana e onisciência divina retomado pela filosofia de Leibniz (1646-1716).

Enunciado dessa forma, podemos dizer que a crítica kantiana atinge frontalmente tanto o que Agostinho afirmava em suas **Confissões** quanto, aquilo que parece fazer seu pano de fundo, o que Platão (427-347 a.C.) afirmava em seu **Timeu**<sup>5</sup>, que, junto com a solução aristotélica do problema dos futuros contingentes, são as referências imediatas do filósofo Boécio, o que leva ao seguinte problema: que tipo então de cristianismo Kant defendeu e que tipo de revalorização ele fez, de fato, da Teologia? No nosso entender, não se trata apenas de criar uma nova maneira de compreender a Teologia, de ditar a ela uma mudança de perspectiva, mas, principalmente, se é que isso ainda pode assumir algum significado importante para a tese contrária, de uma nova maneira de tratar o conceito de Deus ou o acesso a ele, de tal maneira que não se possa mais recorrer a Agostinho, Boécio ou Tomás de Aquino; o que repõe o problema sobre que tipo então de cristianismo Kant estaria defendendo. E para mostrar que a filosofia kantiana é o desencontro da Teologia, basta que esclareçamos a quem e a que se refere ao menos parte da seguinte afirmação de Kant:

---

Futuros Contingentes veja-se nossos artigos: “Ciencia, ética y religión” (in **Estudios contemporaneos sobre ética**. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor, pp. 71-88, 2008) e “Boécio e o problema dos futuros contingentes: uma introdução” (in **Revista Princípios** (UFRN), v 15, pp. 205-232, 2008).

<sup>5</sup> Cf. o artigo “Santo Agostino e Issac Newton: tempo, espaço e criação”, que consta na presente coletânea.

Simplesmente acontece que, embora tivéssemos a intenção de construir uma torre (*einem Thurm*) capaz de alcançar o céu, a provisão de materiais mal chegou para uma casa de habitação, suficientemente espaçosa para os nossos trabalhos ao nível da experiência, e bastante alta para nos permitir abrangê-la com a vista [...]. (KANT, 1997 [**Crítica da razão pura**, II Dialética transcendental do método, Introdução], p. 575).

Para além da lembrança da narrativa de Babel quanto à confusão das línguas que também faz o pano de fundo do todo do texto; essa afirmação se liga diretamente às várias vezes que Kant, moderno que era, lança mão da ideia de que as filosofias anteriores à dele sempre buscaram “construir”, contudo, sem examinar os seus fundamentos; é, por exemplo, o que ele afirma também em seus **Prolegômenos**: “Pois a razão humana sente tanto prazer em construir, que já, por diversas vezes, edificou e, em seguida, demoliu a torre para examinar a natureza do seu fundamento”. (KANT, 1988 [**Prolegômenos a toda metafísica futura**, Introdução], p. 12).

A fim de esclarecer o conteúdo dessas afirmações, e a quais filosofias elas podem estar se referindo, podemos dizer que nosso objetivo é mostrar como se constitui e qual a importância do tempo da eternidade no livro V da **Consolação da filosofia** de Boécio, sua ligação com a obra platônica e agostiniana, a apropriação de parte dessa resposta feita por Tomás e Leibniz e, por fim, em que termos se apresenta a crítica kantiana; o que constitui parte da consideração que teria de ser feita quanto ao tipo de resposta que Kant deve ter apresentado em sua **Crítica do juízo**: se pretendia, de alguma forma, fazer transparecer ou fazer valer, em sua filosofia, o fato de que ele era um filósofo cristão ou, como ele mesmo o afirmará, que sua filosofia teria efetivamente prestado algum serviço à Teologia.

## **Conceito de Deus pensado como Spectator desuper ou Intelligentia supramundana**

Ao que parece, tudo tem início com o que Platão afirmava ser o nascimento do tempo; em sua obra **Timeu**, ele assim o enuncia:

Quando o pai percebeu vivo e em movimento o mun- do que ele havia gerado à semelhança dos deuses eternos, regozijou-se, e na sua alegria determinou deixá-lo ainda mais parecido com seu modelo. [...] Então, pensou em compor uma imagem móbil da eternidade, e, ao mesmo tempo em que organizou o céu, fez da eternidade que perdura na unidade essa imagem eterna que se movimenta de acordo com o número e a que chamamos tempo. (PLATÃO, 2001 [**Timeu**, 37e], p. 73).

Essa afirmação inaugura as considerações que se farão sobre problemas que, de alguma forma, envolvem o conceito de tempo; Santo Agostinho retoma o seu todo nos seguintes termos: “Na eternidade [...] nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente” (**Confissões**, 1987 [XI, 11], p. 216).

Podemos dizer, então, que a eternidade, origem do tempo como duração, da qual o tempo como extensão é apenas uma imagem, passa a ser considerada como esse momento sempre presente e que não tem duração; ou, como o afirma Agostinho: na eternidade nada passa, tudo é presente; de pleno acordo com o modo como a divindade deveria ser compreendida em relação ao tempo para Platão: ela é. Essa formulação do conceito de eternidade se transformará no núcleo de um dos expedientes mais importantes para a solução de um dos problemas mais recorrentes da literatura ocidental em geral, incluindo a Teologia, a Filosofia e a Ciência Ocidental; trata-se da solução do problema do determinismo. Eis, segundo o filósofo moderno e alemão Leibniz, um dos labirintos onde a razão humana se perde muitas vezes, ou, como ele mesmo afirmava:

Existem [na filosofia] dois famosos labirintos em que nossa razão se perde muitas vezes. Um é a grande questão do livre e do necessário, acima de tudo, com respeito à produção e origem do mal; o outro consiste na discussão do contínuo e dos indivisíveis [...]. O primeiro embarça a quase todo o gênero humano; o outro somente aos filósofos. (LEIBNIZ, 2013 [**Ensaio de teodicéia**, Prefácio], p. 49).

Muito semelhante à saída que ofereceram Boécio e Tomás, a saída formulada por Leibniz se vale do conceito de Deus entendido como *Intelligentia Extra* ou *Supramundana*, isto é, fora do tempo entendido como extensão.

Voltando ao que dizíamos; realmente, poucas pessoas prestam a devida atenção ao fato de que a maneira como equacionamos os fenômenos do Universo, ou seja, as equações e leis utilizadas e defendidas pela Física Ocidental, em grande medida leis diferenciais, na maioria dos casos implicam uma visão determinista do Universo; isso pode conduzir à negação da possibilidade de nossas ações serem livres o que de acordo com uma Teologia de cunho cristão faria com que a culpa por nossos pecados recaísse sobre Deus e tornaria absurda a crença no juízo final: Deus é injusto. Seja como for, para a grande parte dos filósofos que adotaram a fé cristã, os filósofos que se afirmaram cristãos, o problema e o desafio que se apresentavam foi formulado mais ou menos da seguinte maneira: Como podem ser livres os nossos atos se o principal dogma da religião que adotamos é o de que o Deus em que acreditamos é onisciente? Que o Deus cristão não pode ser responsável pelo pecado dos homens e que isso implica a necessidade de defesa da liberdade humana ou nosso livre arbítrio, praticamente todos os filósofos assumidamente cristãos afirmaram, mas o Deus cristão seja onisciente e não obrigue os eventos que ele vê que acontecerão, tornou-se um grande problema para os filósofos que adotaram a fé cristã. Eis o problema dos futuros contingentes

em sua versão cristã. Para compreendermos a importância e as feições que esse problema assumiu entre os filósofos que adotaram a religião cristã, basta lembrarmos alguns textos de Agostinho. Em sua obra **A cidade de Deus**, ele oferece uma resposta em contraposição à tese levantada por Cícero no **De fato**; lá Agostinho afirmava:

Mas nos livros Sobre a Adivinhação<sup>6</sup> [Cícero] abertamente impugna, falando na primeira pessoa, a presciência do futuro; e procede assim, parece, para não admitir a existência da fatalidade e perder a vontade livre, porque está convencido de que, admitida a ciência do futuro, tão indefectivelmente se admite a fatalidade, que seria de todo em todo impossível negá-la. Mas seja qual for o modo de ser dos labirínticos (*tortuosissimae*) debates e discussões dos filósofos, nós convencidos da existência de um Deus supremo e verdadeiro, confessamos também que possui potestade, vontade e presciências soberanas (AGOSTINHO, 1999 [A cidade de Deus, livro V, cap. IX], p. 200).

As dificuldades enfrentadas por Cícero (106–43 a.C.) resultaram em sua recusa da possibilidade de haver presciência, recusa que Agostinho não pode aceitar. Essa será uma constante da formulação do problema dos futuros contingentes para a escolástica e para a patrística; a presciência divina, na verdade a onisciência, o fato de que o Deus cristão tem de saber tudo o que foi, tudo o que é e tudo o que será, parece fornecer mais um argumento para a tese determinista. Uma série de problemas surge junto com essa *aporia*: se, por exemplo, não é permitido negar o dogma cristão que Deus sabe tudo que ocorrerá, então, não há como Ele não ser responsável pelos pecados dos homens. É essa uma das tantas dificuldades

---

<sup>6</sup> Os estudiosos da obra agostiniana costumam defender a opinião que na verdade não se trata nem da obra **Sobre a adivinhação** nem da obra **Sobre a natureza dos deuses** de Cícero, mas do **De fato**; opinião que pode ser justificada graças à seguinte passagem do texto de Cícero: “Suprime-se tudo isso, se a força e a natureza do destino for estabelecida a partir do argumento da adivinhação (*Quae tolluntur omnia, si uis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur*)”. (CÍCERO, 1993 [Sobre o destino, V], pp. 14 e 69). Utilizamos a tradução de José R. Seabra Filho.

enfrentadas não só em **A cidade de Deus**, mas também em **O livre-arbítrio**; aqui a formulação do problema assume a seguinte forma:

Assim sendo, sinto-me sumamente preocupado com uma questão: como pode ser que, pelo fato de Deus conhecer antecipadamente todas as coisas futuras, não venhamos nós a pecar, sem que isso seja necessariamente? De fato, afirmar que qualquer acontecimento possa se realizar sem que Deus o tenha previsto seria tentar destruir a presciência divina com desvairada impiedade. [...] Como, pois, pode existir uma vontade livre onde é evidente uma necessidade tão inevitável? (AGOSTINHO, 1995 [**O livre arbítrio**, livro III], p. 152).

Agostinho faz com que o personagem Evódio enuncie a difícil questão de como não associar presciência divina e a não liberdade humana (determinismo), com a sua consequência imediata de que se os homens não são livres ou não têm de fato livre arbítrio, a responsabilidade por seus pecados tem de recair sobre Deus, sendo que, assim, Ele é injusto quanto ao juízo final.

Nesses dois textos, estão presentes as maiores dificuldades que os filósofos ditos cristãos terão de enfrentar quanto à possível relação entre o dogma cristão da onisciência divina e a defesa de certo grau de indeterminismo. Seja como for, negar a presciência divina é para santo Agostinho o mesmo que negar a Deus, dado que, como ele mesmo afirmava: “Pois quem não é presciente de todas as coisas futuras não é Deus”. (1999 [**A cidade de Deus**, livro V, cap. IX], p. 203)<sup>7</sup>.

Eis uma das idéias que também aparece na obra **A consolação da filosofia**, de Boécio. Nessa obra, é apresentado um poema que tenta marcar a diferença entre o tipo de conhecimento que os deuses gregos e o

---

<sup>7</sup> Dado o fato que Agostinho está lendo a obra de Cícero, certamente a referência imediata é a oposição ao deus grego Apolo que, na evolução de seu conceito, suplantou o deus Hélios, o deus da luz, mais comumente chamado pelos romanos de deus Febo; apesar de ser o deus da luz, ele é descrito por Cícero, o qual diz ser a opinião de Carnéades, como um deus que não pode saber ou ver tudo (CÍCERO, [**Sobre o destino**, XIV] 1993, p. 25).

Deus cristão podiam ter. A diferença fundamental se dá no plano da onisciência do Deus cristão. Em oposição aos deuses gregos, especialmente ao deus Febo<sup>8</sup>; vejamos como Boécio enuncia essa diferença:

Ele tudo vê e tudo ouve./ Assim é Febo, que ilumina com uma límpida luz [...]  
/ E no entanto ele é incapaz de sondar/ As secretas profundezas da terra ou do oceano,/ Pois para isso seus raios são muito fracos./ Mas assim não é o criador do vasto mundo/ Nada faz obstáculo ao seu olhar/ Que pausa sobre todas as coisas;/ Nem a terra opaca nem o negrume de uma noite nebulosa./ **Tudo que é, foi e será,/ Ele o vê de uma só vez** [...] (BOÉCIO, 1998 [A **consolação da filosofia**, livro V, verso 4], p. 135, grifo nosso).

O Deus cristão é aquele que vê de uma só vez (*Uno mentis cernit in actu*), o que Boécio explica se valendo dos conceitos de *simplex forma* e *definita praeotio*, que permitem compreender que Deus vê de uma só vez todas as coisas que são, que foram e que serão: *Quae sint, que fuerint, veniantque*<sup>9</sup>. Como vemos, solucionar o problema dos futuros contingentes para os autores que adotaram a fé cristã se torna ainda mais obrigatório, pois, se não for possível conciliar a presciência divina e a liberdade humana, não é só o universo da Ética e da Política, mas também o da Religião Cristã que acabam perdendo todo seu sentido. Assim, o problema dos futuros contingentes, associado à figura do Deus cristão, assumirá um nível de dificuldade e importância muito maior do que o que assumiu para os filósofos antigos.

Assim, em consonância com a argumentação agostiniana, que Boécio<sup>10</sup> parecia conhecer bem, e se valendo de uma elaboração lógica

<sup>8</sup> Como vimos na nota anterior, a referência ao deus grego Febo não é sem propósito.

<sup>9</sup> Quanto a Leibniz, cf., dentre muitos outros, o prefácio (1984, p. 13) e o cap. XXVII do livro II de seus **Novos ensaios** e o §61 da **Monadologia**.

<sup>10</sup> Boécio (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius, 480-524 d.C.), definido por Alain De Libera como “aquele que passa por ser ao mesmo tempo o primeiro filósofo da Idade Média ocidental e o *último dos romanos*”. (DE LIBERA, [A **filosofia medieval**, cap. 5] 1998, p. 250).



capaz de envolver juntas as exigências do dogma cristão e a solução aristotélica<sup>11</sup>, **A consolação da filosofia** é, com certeza, a obra mais importante para entender como parte da escolástica, mesmo a anterior à Idade Média, e parte da Idade Moderna formularam suas soluções para o problema dos futuros contingentes. Nessa obra, a relação entre presciência e livre arbítrio volta a ser a questão central; nela vemos a seguinte afirmação:

Non é de hoje que tais queixas são feitas à Providência; Marco Túlio (Cícero), quando abordou as diferentes formas de divinação, discutiu com veemência sobre essa questão, e tu mesmo [Boécio] por longo tempo e detalhadamente também a estudaste, mas nenhum de vós pôde até agora expô-la com suficiente cuidado e rigor. Se o problema continua obscuro é que o encadeamento do raciocínio humano não se pode aplicar à simplicidade da presciência divina, e, se ela pudesse ser pensada pelos homens de alguma maneira, não restaria mais a menor dificuldade. (Boécio, [**A consolação da filosofia**, livro V] 1998, p. 141)<sup>12</sup>.

O texto acima é a fala da deusa da filosofia que pretende oferecer o remédio para os sofrimentos de Boécio, que se encontrava preso e sofrendo várias torturas, mas que, no livro, parece sofrer mais por não ter conseguido encontrar a solução adequada para tal aporia. Como podemos notar, mais uma vez o problema é o da relação entre a presciência divina e o livre-arbítrio. Com essa afirmação, Boécio pretende deixar claro – se não estamos enganados – que conhecia tanto a argumentação de Cícero no **De fato** ou no **Sobre a adivinhação** quanto a de Agostinho em **A cidade**

---

<sup>11</sup> Fruto de uma grande bagagem, resultado de seus comentários à obra de Aristóteles, talvez seja essa uma das características que mais diferenciam a sua obra da agostiniana. Sobre isso e a solução boeciana para o problema cristão dos futuros contingentes; veja-se nossos artigos e tradução: “Aristóteles e Boécio: natureza das coisas e eternidade de Deus” (in **Agora Filosófica** (Unicap) 2007), “Boécio e o problema dos futuros contingentes: uma introdução” (in **Revista Princípios** (UFRN) 2008) e **Comentário de Boécio ao §9 do Da interpretação de Aristóteles** (in **Prometeus** (UFS), ano 8, n 17, p. 187-206, 2015).

<sup>12</sup> Utilizo aqui a tradução de William Li.

**de Deus** e, certamente, em **O livre-arbítrio**; além disso, faz menção ao fato de, em outros momentos de sua vida ter tentado solucionar o problema, mas sem sucesso, referindo-se, é claro, aos dois comentários que fez ao **De interpretatione** de Aristóteles (384-322 a. C.); estamos referindo-nos aos seus **Comentário menor** e **Comentário maior**. Grande parte dos filósofos medievais terá esses comentários mais **A consolação da filosofia**, especialmente por conta da explicitação da noção de eternidade sempre presente, como a primeira etapa a ser conhecida para a solução do problema cristão do determinismo; junto com a solução de Agostinho, a de Boécio será a outra referência mais importante para se entender as soluções apresentadas no decorrer de toda a Idade Média. É a esse Boécio, portanto, que Leibniz fará menção afirmando a insuficiência de sua resposta àquela aporia no final dos **Ensaio de teodiceia**.

Foi principalmente para a solução do problema dos futuros contingentes na sua relação com a onisciência divina que Boécio se valeu do conceito de eternidade; em sua **A consolação da filosofia** ele afirmava:

Aquele que nos observa do alto (*spectator desuper*), que perdura eternamente, que tem a presciência de todas as coisas, é Deus, que, com a eternidade sempre presente (*praesens semper aeternitas*) de seu olhar, concorda com a qualidade futura de nossas ações distribuindo aos bons as recompensas e aos maus os castigos<sup>13</sup>. E não é em vão que colocamos em Deus nossas esperanças e preces, as quais, sendo justas, não podem permanecer sem algum efeito. Afastai-vos portanto do mal, cultivai o bem, elevai vossas almas à altura de vossas justas esperanças e fazei chegar aos céus vossas humildes preces. (BOÉCIO, 1998 [**A consolação da filosofia**, livro V], p. 156).

---

<sup>13</sup> Com o acréscimo da problemática moderna do eu e consciência eis o tema explicitamente mencionado no já lembrado cap. XXVII do livro II dos **Novos ensaios** de Leibniz, nosso principal texto a ser analisado no artigo “Mônada e ainda uma vez substância individual”, o qual consta na presente coletânea.

Como podemos perceber, o fato do Deus cristão estar colocado fora do tempo enquanto duração, ou seja, de Ele estar colocado na eternidade, resolve o problema de por que podemos dedicar a ele nossas preces, o que seria vão se tudo já estivesse determinado desde sempre e independente de nossas vontades; ou seja, Deus vê tudo o que foi, tudo o que é e tudo o que será a partir de sua eternidade sempre presente, o que implica que nossas ações livres são conhecidas por Deus, mas de forma a não serem determinadas por Ele, quer dizer: Ele as vê, não as determina; ver sua realização não obriga sua realização. O juízo final não é injusto, portanto. Sem falar nos detalhamentos que cada autor atribuiu ao problema do determinismo, foi assim que boa parte dos autores medievais resolveu o problema, isto é, partindo do conceito de eternidade sempre presente estava preservada, portanto, a liberdade humana em relação a um Deus que possui como uma de suas características principais a onisciência. Contudo, a compreensão do conceito de eternidade sempre presente é de grande dificuldade.

Boécio se valia de uma saída que partia da simplicidade divina; a “intuição” dessa simplicidade parte de um ambiente onde o espaço é sem lugar, pois não é material, e o tempo sem duração, pois se trata de uma eternidade sempre presente. Compreender tal afirmação exige que a razão humana se volte para um nível mais elevado<sup>14</sup>. A utilização do tempo da eternidade determinará o destino da metafísica até Kant; podemos dizer que mesmo o filósofo moderno Leibniz, via Tomás de Aquino, *construiu* praticamente toda a sua filosofia também graças ao uso desse expediente

---

<sup>14</sup> “Se, portanto, nós temos a razão, que é participe da inteligência divina, devemos pensar que, do mesmo modo que a imaginação deve ceder à razão, é natural que a razão reconheça a superioridade da mente divina. Dessa forma, elevemo-nos, se pudermos, no nível dessa suprema inteligência; com efeito, a razão ali verá o que por si não pode intuir. De fato, trata-se de qual modo as coisas que não têm um êxito certo (*certos exitus*), mas [de maneira] certa assumem uma pré-noção definida (*definita praenotio*), não como uma opinião, mas como a mais elevada ciência (*summae scientia*) incluída a simplicidade para a qual nenhum limite [existe]”. (BOÉCIO, [A *consolação da filosofia*, livro V] 1981, pp. 312, 314). Retomada explícita da resposta que Aristóteles dava ao problema dos futuros contingentes, que se valia da existência de eventos *aoristos* (incertos, indeterminados).

e foi justamente o seu uso que fez o pano de fundo de seus conceitos de “noção completa” e “forma substancial”, que mesmo na **Monadologia** acabam por fundamentar o conceito de mônada<sup>15</sup>.

Para além de sua ligação com o modo platônico e agostiniano de enunciar a relação da divindade com a eternidade<sup>16</sup>, Tomás de Aquino, em seu **Comentário ao De interpretatione**, também vai utilizar o mesmo expediente como parte da solução para o problema dos futuros contingentes em relação à onisciência divina; dentre as várias afirmações que poderíamos citar, e que envolvem o mesmo expediente, temos a seguinte:

[...] com efeito, segundo o Filósofo no livro IV da **Física**, segundo o que é antes e depois em extensão (*magnetudine*) é antes e depois em movimento e por consequência no tempo; sejam muitos homens que andam por algum caminho, qualquer um deles que se encontrar sob a ordem dos que passam tem conhecimento dos precedentes e subseqüentes, ordem que diz respeito ao lugar (*ordem loci*) em que estão colocados [...]. No entanto, se algum se encontrasse fora de toda a ordem dos que passam (*extra totum ordinem*), colocado em alguma alta torre (*excelsa turri*) onde, naturalmente, pudesse ver todo o caminho, veria certamente simultaneamente todos os que se encontram no caminho, não sob a razão precedente e subseqüente [...]  
(TOMÁS DE AQUINO, [**Comentário ao De interpretatione**] 1955, p. 73)<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Para além do que já citamos, nos §§ 61 e 90 da **Monadologia** Leibniz retoma explicitamente a fala de Boécio que acabamos de citar, o que nos permite afirmar que, contra o que afirma Michel Fichant, o conceito de mônada fundado sob os conceitos de “noção completa” e “forma substancial” é que fornece, para ele, a saída última do labirinto do livre e do necessário; veja-se nosso artigo: “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação” e “Mônada e ainda uma vez substância individual”, que constam na presente coletânea.

<sup>16</sup> Veja-se Platão, **Timeu**, 37d e santo Agostinho, **Confissões**, livro XI, 10.

<sup>17</sup> “[...] *nam secundum Philosopum in IV Physicorum, secundum prius et posterius in magnetudine est prius et posterius in moto et per se consequens in tempore. Si ergo sint multi homines per viam aliquam transeuntes, quilibet eorum qui sub ordine transeuntium continetur habet cognitionem de praecedentibus et subseqüentes; quod pertinet ad ordinem loci. [...] Si autem esset aliquis extra totum ordinem transeuntium, utpote in aliqua excelsa turri, unde posset totam viam videre, videret quidem simul omnes in via existentes, non sub ratione praecedentis et subseqüentis [...]*”. Veja-se também **Einstein e a religião**, p. 134.

Trata-se de uma analogia, com ela Tomás de Aquino pretende diminuir a dificuldade de compreensão do que seja esse ambiente em que se deve dar aquela intuição à qual Boécio se referia na **Consolação**; também deixa claro que não há como compreender o que seja esse ambiente se nos mantivermos fiéis ao registro da **Física** de Aristóteles (o Filósofo), por isso se trata apenas de uma analogia. É nesse sentido que santo Tomás de Aquino corrige a formulação feita por Aristóteles ao dizer: “só pode ser medido pelo tempo o que no tempo encontra princípio e fim”, visto que o eterno exprime “uma total simultaneidade que não se aplica ao tempo”, sendo evidente, portanto, que “a eternidade constitui medida própria de um ser permanente”, o que só pode ser atribuído verdadeiramente a Deus – aquele que é – “ao passo que o tempo é medida própria do movimento”. (Cf.: **Suma teológica**, I, Q. X art. IV).

O que Tomás explicita é o que ele chama de a *totum extra ordinem temporis* (totalmente fora da ordem do tempo), ou seja, o mesmo expediente utilizado por Boécio e que aqui também é chamado a fazer parte da solução do problema dos futuros contingentes, agora na Baixa Idade Média. Leibniz também se vale desse expediente para solucionar o mesmo problema; no §9 (talvez para lembrar o §9 do **De interpretatione** de Aristóteles?) de seu **Discurso de metafísica**, ele busca determinar como deve ser compreendido o conceito de substância singular, primeiro passo para não se perder no labirinto do livre e do necessário. Para a compreensão adequada da formulação leibniziana também é preciso se dirigir a um ambiente, o da virtualidade, onde o tempo e o espaço não podem ser compreendidos a partir da sensibilidade, a partir do existente, é essa idéia que serve como que de pano fundo para a seguinte afirmação de Leibniz escrita em por volta de 1704:

É necessário que além da diferença do tempo e do lugar, haja um princípio interno de distinção; e embora haja várias coisas da mesma espécie, é todavia verdade que jamais existem coisas inteiramente se semelhantes [o princípio da inexistência dos indiscerníveis]; assim, se bem que o tempo e o lugar (isto é, a relação com o que está fora) nos sirvam para distinguir as coisas que não distinguimos bem por si mesmas, as coisas não deixam de ser distinguíveis em si. O específico da identidade e da diversidade não consiste, por conseguinte, no tempo e no lugar<sup>18</sup> [...] (LEIBNIZ, [Novos ensaios, livro II, cap. XXVII, § 1] 1984, p. 172).

Ora, a virtualidade, onde se dá um princípio interno de distinção, como que a simples forma ou a *definita praenotio*<sup>19</sup> da substância singular, em de ser pensada no mesmo registro da *totum extra ordinem temporis*. Tanto é assim que Leibniz começa por recusar a caracterização que havia feito em **A profissão de fé do filósofo**, onde o princípio de individuação da substância, a distinção *solo-numero*, partia da percepção do tempo e do lugar dos existentes; nela ele ainda se mantinha fiel à **Física** de Aristóteles ou ao modo como Tomás a enunciava. Com seu **Discurso de metafísica**, e parte considerável de seus **Novos ensaios**, Leibniz provavelmente pretendia esclarecer os paradoxos que surgiram ligados ao pouco esclarecimento que Boécio deu quanto ao que significaria aquela *praenotio*, frutos de longos debates principalmente durante a Idade Média. Portanto, o trabalho que Leibniz pretende realizar em seu texto tem muito a ver com o universo medieval, o que esclarece a menção aos Santos Padres feita no §3 do **Discurso de metafísica**. Seja como for, o máximo da revalorização do expediente *extra ordinem temporis* é o que aparece nos

---

<sup>18</sup> No nosso entender, junto com a explicitação do conceito de Deus compreendido como *Intelligentia supramundana*, é essa maneira de compreender a individuação que culminará na generalização do conceito de “substância individual”, que tem como fundamento o conceito de “noção completa”, já utilizado livremente na **Monadologia**, especialmente em seu §51. Para uma mais adequada compreensão da citação em questão, cf. nosso artigo “Mônada e ainda uma vez substância individual”, que consta na presente coletânea.

<sup>19</sup> Podemos colocar o conceito de *substância singular* ao lado do conceito de *noção perfeita*; ambos traduziriam muito bem a *simplex forma* ou a *definita praenotio* boecianas.

**Ensaio de teodiceia**, nos seguintes termos: “Este erro não tem nada de comum com o nosso dogma; Deus, na nossa opinião, é *intelligentia extramundana*, como Martianus Capella o chama, ou melhor supramundana” (LEIBNIZ, [**Ensaio de teodiceia**, segunda parte, § 217] 2013, p. 292).

Além de lembrar o nome de Martianus Capella, um dos escritores mais importantes do séc. V da nossa era<sup>20</sup>, quanto à aceitação que para ele Deus deve ser considerado como *intelligentia extramundana*, sua argumentação se mostrará em pleno acordo com parte importante das filosofias anteriores, especialmente as de Agostinho e Tomás, que defendiam que o tempo e o espaço, em sua natureza mais própria, teriam sido criados por Deus no momento da criação do Universo; por isso Ele não estaria submetido a eles e não tinha de ser considerado como alma do mundo. Trata-se de fazer lembrar ou mesmo conhecer aos modernos uma série de considerações que haviam sido feitas desde o início da teologia cristã e que quando um filósofo se afirmava cristão deveria significar que ele as aceitava ou, ao menos, as conhecia.

Sendo assim, o expediente formulado por Boécio em **A consolação da filosofia** acaba por se constituir princípio fundamental de boa parte das soluções que serão elaboradas para o problema dos futuros contingentes em relação à onisciência divina, do Deus cristão obviamente. Esse princípio poderia ser compreendido como o expediente fundamental que a Filosofia utilizou como que para auxiliar a compreensão do dogma

---

<sup>20</sup> “Inteligência extramundana, supramundana”. Minneius Felix Martianus (ou Marciano) Capella, escritor africano do séc. IV – V da nossa era, seria nativo de Madaura, segundo Cassiodoro, ou de Cartagena, segundo o que consta no códice de Bamberg. Sua obra mais reconhecidamente importante é o *Satyricon*, espécie de enciclopédia em prosa e verso, dividida em nove livros: os dois primeiros constituem uma espécie de novela alegórica e têm por título **De nuptiis Mercurii et Philologiae**, ou simplesmente **De nuptiis Philologiae**, os outros sete dizem respeito às artes liberais; a obra de Capella, apesar de ter sido produzida em um período de decadência cultural latino-africana, transmitiu à Idade Média os conhecimentos dos tempos antigos e foi amplamente utilizada até o Renascimento, quando os textos gregos originais já podiam ser encontrados na Europa; no séc. IX o seu **De nuptiis Philologiae** foi comentado por Scotus Erigena (séc. IX), o que contribuiu ainda mais para seu interesse filosófico.

cristão, segundo o qual é necessário assumir que Deus possui potestate, vontade, presciência e benevolência soberanas.

### **Considerações finais**

Kant percebeu muito bem a dinâmica e os vários usos que se fizeram dos expedientes *spectator desuper*, *intelligentia supramundana* ou *extra ordinem temporis*; não deve ter restado dúvida que eles, os expedientes, se referem a um ambiente além da razão, os textos de Agostinho, Boécio, Tomás e Leibniz o explicitam. Nesse sentido, a crítica kantiana é precisa:

Simplemente acontece que, embora tivéssemos a intenção de construir uma torre (*einem Thurm*) capaz de alcançar o céu, a provisão de materiais mal chegou para uma casa de habitação, suficientemente espaçosa para os nossos trabalhos no nível da experiência, e bastante alta para nos permitir abrangê-la com a vista [...]. (KANT, 1997 [Crítica da razão pura, II Dialética transcendental do método, Introdução], p. 575).

O texto recusa explicitamente a analogia criada por Tomás de Aquino; atinge, portanto, frontalmente o expediente criado por Boécio e utilizado por Leibniz. Se partirmos da crítica kantiana, todo o problema em relação ao expediente boeciano, o conceito de um Deus *spectator desuper*, se dá porque ele ultrapassa o campo da experiência possível, com o que o próprio Boécio certamente concordaria. Ora, o conceito de eternidade sempre presente que o fundamenta envolve a compreensão de um tempo que não pode ser medido, ele não é divisível ou numerável e não pode ser experienciado ao modo como a Física, mesmo a aristotélica, compreende o tempo ou ao modo como Kant compreendia a Matemática; eis onde reside a crítica kantiana: a eternidade não pode fazer parte da experiência ao modo da Física ou da Matemática. Vejamos a formulação mais geral da crítica kantiana:



[...] todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos além do campo da experiência sensível são ilusórios e destituídos de fundamento, mas também nos esclarece esta particularidade, que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira e que as idéias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento [...]. (KANT, 1997 [Crítica da razão pura, Apêndice à dialética transcendental], p. 533).

É esse o principal fundamento da crítica kantiana, o tempo e espaço da eternidade sempre presente, exigidos para a solução de boa parte dos problemas enfrentados pelos filósofos que adotaram a fé cristã, não são o tempo e espaço da mecânica de Newton ou da geometria de Euclides internalizados; também não são, internalizados ou não, espaço e tempo absolutos. Kant não critica somente a metafísica ligada à solução leibniziana do problema dos futuros contingentes ou sua ideia de espaço e tempo relacionais; ele critica, via Tomás de Aquino, principalmente o expediente utilizado por Boécio que remonta à noção platônica (talvez a pomba de Platão) e agostiniana de eternidade; ele busca atingir toda metafísica que ultrapasse os limites da razão se valendo do conceito de tempo ou de espaço. Aquela ultrapassagem, de acordo com Kant, transforma-se na característica a mais geral da metafísica e revela um pendor natural da razão; a razão humana naturalmente insiste em buscar quimeras, insiste em ultrapassar as fronteiras da mera razão, pois como afirma o próprio Kant: “Pois a razão humana sente tanto prazer em construir que já, por diversas vezes, edificou e, em seguida, demoliu a torre para examinar a natureza do seu fundamento” (KANT, 1988 [Prolegômenos, Introdução], p. 12).

Ligado à missão iluminista de afastar o misticismo ou, o que é o mesmo, a especulação dogmática ou a dogmática especulativa – que podem ser compreendidas como parte considerável da Teologia Natural

em vigor na época –, é esse o papel fundamental que a crítica kantiana acredita poder realizar, ou seja, poder libertar a teologia do suposto socorro que aqueles expedientes pareciam oferecer e que seria o último refúgio da metafísica escolástica. Nas palavras de Kant:

Também não deve subestimar-se o serviço que ela [a crítica] presta à teologia, ao libertá-la do juízo da **especulação dogmática** e ao pô-la em total segurança contra os ataques dos adversários deste gênero. Com efeito, a metafísica comum, embora lhe promettesse um socorro, não conseguia ulteriormente cumprir essa promessa e, ao chamar em socorro a **dogmática especulativa**, não fazia mais do que armar os inimigos contra si mesma. O misticismo que não pode surgir numa época esclarecida, a não ser dissimulando-se por detrás de uma **metafísica escolástica**, cuja proteção pode atrever-se a delirar, por assim dizer, com a razão, é expulso pela filosofia crítica deste seu último refúgio [...] (KANT, 1988 [“Proposta de um exame da Crítica a que se poderá seguir um juízo”, in: **Prolegômenos** – Apêndice], p. 188).

Deixando de lado as questões ligadas à pertinência ou não das razões do Iluminismo, fica claro que Kant *joga o bebê junto com a água do banho*; isto é, como poderia a Teologia, especialmente a cristã, sobreviver sem o socorro da dogmática especulativa, da metafísica escolástica ou mesmo do princípio *totum extra ordinem temporis*? Seria o mesmo que perguntar: como ela sobreviveria sem Agostinho e Tomás de Aquino. Não basta, portanto, compreender como a filosofia kantiana representa a crítica ao conceito de substância de Leibniz, também não basta apresentar, como pretende Lebrun, as saídas que a **Crítica do juízo** pode oferecer para uma possível reavaliação da importância das provas da existência de Deus e a ideia de causalidade final; embora essas considerações sejam importantes para parte da Teologia, não se constituem em seus princípios fundamentais, ou seja, o grande problema é que a terceira crítica está totalmente associada ao remanejamento dos conceitos de tempo e espaço

operado na primeira crítica. Se pretendemos defender a afirmação que Kant é um filósofo cristão e que isso, de alguma forma, transparece em sua filosofia é preciso compreender uma questão muito maior e que cobre um período bem mais extenso da História da Filosofia, o que exigiria alguma leitura dos comentários ao **De interpretatione** feito pelos filósofos que, de algum modo, se associaram ao cristianismo. Não é estranho, portanto, o renovado interesse que a Idade Média despertou na década de vinte do século passado; o fato de a Relatividade Geral de Einstein recusar o espaço e tempo absolutos, somado ao advento das geometrias não euclidianas<sup>21</sup>, já no século anterior, acaba por exigir uma nova leitura dos autores que entendiam o espaço e o tempo de uma forma diferente da de Aristóteles, Euclides, Newton e de Kant. Também fica justificada a pertinência de um autor como Heidegger – que lembra muito apropriadamente a compreensão e aceitação que a teologia cristã deve ter do conceito de eternidade – buscar responder ao advento da Relatividade fazendo lembrar parte do fundamento da mística medieval: o tempo da eternidade<sup>22</sup>.

Seja como for, é preciso compreender que a filosofia kantiana exige, seja pelo advento da física newtoniana, seja pela recusa do expediente boeciano, a elaboração de uma nova resposta para o problema dos futuros contingentes ligado aos conceitos de tempo e espaço e mesmo causalidade. Esperamos ao menos ter deixado claro que, mesmo uma boa compreensão

---

<sup>21</sup> Imediatamente associado àquilo que fundamentava também uma *Analysis situs* ou *Geometria situs* e, para lembrar o livro IV dos **Novos ensaios**, fazia a matemática se afastar cada vez mais de uma geometria empírica, o que exigia não só uma nova metafísica mas também uma nova epistemologia principalmente da matemática; cf. nosso capítulo de livro “Leibniz e a inventividade matemática” (in **Escritos de Filosofia V: Linguagem e Cognição**; Org. Marcus J. A. de Souza & Maxwell M. de Lima Filho, Porto Alegre: Editora Fi, 2021, no prelo).

<sup>22</sup> Em “O conceito de tempo”, Heidegger chega a afirmar: “Se o acesso a Deus é a crença e se o envolver-se com a eternidade nada mais é do que esta crença, então a filosofia nunca possuirá a eternidade e esta nunca poderá ser tomada metodicamente como possível indicação para a discussão sobre o tempo. Esta *aporia* a filosofia nunca poderá solucionar. Por conseguinte, o teólogo é o especialista adequado no tempo; e se a lembrança não é enganosa, a teologia tem mesmo de se ocupar com o tempo” (p. 9). Veja-se também: **Estudos sobre a mística medieval**.

da crítica kantiana, pode ser auxiliada por um estudo adequado da escolástica ou patrística e dos períodos que convencionamos chamar de Filosofia Antiga e Medieval.

## Referências

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Trad., introd. e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. **A cidade de Deus**. Trad., introd. e notas de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1999, parte I.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Trad. de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os pensadores).

AQUINO, Tomás de. **Compêndio de Teologia e sumula contra os gentios**. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Peri Hermeneias et Posterioium Analyticorum**. Cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O. P. Itália: Ed. Marietti Ltd, 1955.

ARANTES, Paulo Eduardo. **Hegel: a ordem do tempo**. Trad. e prefácio de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Hucitec/Polis, 2000.

BOÉCIO. **Comentaria in Porphyrium, In Librum Aristotelis De interpretatione Commentaria minora e In eundem librum Commentaria majora**. Patrologia de J.-P. Migne. Paris: J.-P Migne, 1891, tomo LXIV.

\_\_\_\_\_. **A consolação da filosofia**. Trad. de William Li. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. **Comentário de Boécio ao §9 do Da interpretação de Aristóteles**. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. In Prometeus (UFS), ano 8, n 17, p. 187-206, 2015.

CÍCERO, Marco Túlio. **Sobre o destino**. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Estudios sobre mística medieval**. Trad. de Jacobo Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

\_\_\_\_\_. **O conceito de tempo**. Trad. de Marco Aurélio Werle. Cadernos de tradução – Dep. De Filosofia da Universidade de São Paulo. Número 2, 1997.

DE LIBERA, Alain. **A filosofia medieval**. Trad. de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone M. de Campos T. da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

JAMMER, Max. **Einstein e a religião: física e teologia**. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbekian, 1997.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos a toda a metafísica futura**. Trad. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

LEBRUN, Gérard. “A terceira crítica ou a teologia reencontrada”. In TORRES FILHO, Rubens Rodrigues (org.). **Sobre Kant**. São Paulo: Pólen/Iluminuras, 2001.

LEIBNIZ, G. W. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Discurso de metafísica**. Trad. de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Teodicéia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Trad. int. e notas William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Ed. Estação Liberdade (no prelo).

PIAUÍ, William de Siqueira. “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação”. In **Ágora filosófica** (Unicap), 1, p. 117, 2006; consta na presente coletânea.

\_\_\_\_\_. “Aristóteles e Boécio: natureza das coisas e eternidade de Deus”. In **Ágora filosófica** (Unicap), 2, p. 59, 2007; consta na presente coletânea.

\_\_\_\_\_. “Ciencia, ética y religión”. In **Estudios contemporaneos sobre ética**. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor, p. 71, 200.

\_\_\_\_\_. “Boécio e o problema dos futuros contingentes: uma introdução”. In **Revista Princípios** (UFRN). v. 15, n. 23, p. 205, 2008.

PLATÃO. **Timeu**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. “Leibniz e a inventividade matemática”. In **Escritos de Filosofia V: Linguagem e Cognição**; Org. Marcus J. A. de Souza & Maxwell M. de Lima Filho, Porto Alegre: Editora Fi, 2021, no prelo.

## A-V

# Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz<sup>1</sup>

William de Siqueira Piauí<sup>2</sup>

### Considerações iniciais

Pretendemos revisitar o tema *noção completa de um indivíduo singular na filosofia leibniziana* e o modo como ele se relaciona com o problema do infinito. Para tanto, buscaremos nos mover no ambiente dos possíveis, isto é, buscaremos nos situar no intelecto divino, no reino das possibilidades infinitamente infinitas pensadas de modo *a priori*<sup>3</sup>. Concordamos com a tese de que o conceito leibniziano de Deus implica conhecimento infinito e independente do sensível, ou seja, independente do tempo, espaço e matéria de um universo efetivado. Do nosso ponto de vista, tal formulação faz lembrar, no mínimo, o conceito utilizado por Boécio como parte da resposta escolástica à Querela dos Futuros Contingentes e à Querela dos Universais, isto é, na nossa opinião ela se associa ao conceito de *praenotio*<sup>4</sup>, noção-prévia. Em Leibniz, esse conceito

---

<sup>1</sup> A primeira vez que o presente veio a público foi em **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Série 3, v. 21, n. 1, 2011, p. 257; com as considerações que fizemos nos capítulos precedentes, um outro título para ele seria “De volta ao §9 do **Discurso de metafísica** e pela primeira vez ao §6 da última carta a Clarke”

<sup>2</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação (PPGF) e do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: [piauiusp@gmail.com.br](mailto:piauiusp@gmail.com.br)

<sup>3</sup> É claro que não se trata do *a priori* kantiano; aqui não se trata de formas *a priori* da sensibilidade ou do intelecto, mas de algo que ultrapassa o entendimento humano e que, até por isso, não depende da experiência.

<sup>4</sup> Quem já tentou determinar (e temos de confessar que o fizemos) algum “princípio de individuação” que justificasse a *praenotio* boeciana, pensada a partir de um Deus que se encontra em uma eternidade dita *tota simul*, sabe que, em grande medida, Leibniz tem razão em criticar os escolásticos desde Boécio. Sobre isso, veja-se a tentativa de Juvenal Savian Filho em seu texto “Raízes boecianas da metafísica escotista” (XII Congresso latino-americano de filosofia medieval 2008 – Juan Duns Scoto). Não concordamos com Pedro Leite Júnior em seu “O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham” (p. 38) nem com Maria Manuela Brito Martins em seu artigo “A noção de individuação em São Tomás e Duns Escoto” (p. 244) no que afirmam ter sido pensado por Boécio quanto ao princípio de individuação, ali onde pensam sua filosofia é mais o comentador de Aristóteles falando. A compreensão adequada desse ponto é fundamental para saber qual de fato foi a resposta boeciana para o problema do labirinto da

passa a se referir a indivíduos singulares, e acaba por incluir tempo, espaço e matéria, enquanto verdades que harmonizam ou individualizam as noções prévias e completas de indivíduos singulares, como determinação essencial das individualidades ou que permite diferenciar universos possíveis. Se se preferir, ele consistiria naquela noção que constitui o espaço e o tempo como relações pensadas de modo *a priori*, sem sujeito, sua substância viria daquilo que substância as coisas e não o contrário.

Isso se associa diretamente com o modo como Leibniz estabelecia a relação entre o conceito de noção completa e o conceito de substância individual. Como ele afirmava em seu texto de por volta de 1686, “se uma noção é completa, ou seja, tal que a partir dela possamos dar razão de todos os predicados do sujeito ao qual pode ser atribuída essa noção, será a noção de uma substância individual, e vice-versa” (LEIBNIZ, 1982 [Olaso, “Sobre a natureza da verdade”], p. 348); o que também faz a base do §8 do **Discurso de metafísica**.

Para precisar melhor o que pretendemos esclarecer convém lembrar a afirmação de Leibniz que trata de parte do fundamento da conformidade entre as ações da alma e as do corpo. De acordo com ele, “a comunicação [o acordo] das substâncias [não-originárias] ou mônadas surge não por influxo mas por um acordo originado em uma pré- formação divina (...). Também nisto consiste a união da alma e do corpo” (LEIBNIZ, 1982 [Olaso, “Sobre a natureza mesma”, §10], p. 492, grifo nosso)<sup>5</sup>.

---

necessidade; e também não acreditamos que Escotus tenha constituído mais corretamente o princípio de individuação, ao menos não a ponto de fazer dele o grande defensor de uma filosofia, efetivamente, do indivíduo. Acreditamos ser possível colocar o conceito leibniziano de *substância singular* ao lado do conceito de *noção perfeita*; ambos traduziriam muito bem a *forma simples* ou a *praenotio* boecianas; o que esperamos já ter deixado claro nos artigos anteriores.

<sup>5</sup> Apesar de se referir a um texto escrito por volta de 1698, bem antes, portanto, do **Monadologia**; essa afirmação pode ser evocada como uma prova considerável de que a conclusão de Fichant, em seu artigo de 2006, está equivocada. Retornaremos a essa questão nas notas seguintes. Sobre a questão da união entre corpo e alma veja-se nosso artigo: “Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes”; *Ágora Filosófica*, ano 6, n. 2, 2006.



Como vemos, tanto o problema da comunicação das substâncias, ou das mônadas – isto é, o acordo entre a infinidade de suas ações e a de suas percepções entre elas (substâncias) –, quanto o problema da união da alma e do corpo devem ser compreendidos a partir do que seja o “acordo originado em uma pré-formação divina”. Esse é um dos passos necessários para compreender a maneira leibniziana de explicar o paralelismo perfeito, a harmonia, o uma espécie de acordo entre dois realógios, isto é, entre as ações da alma e as ações do corpo, entre o reino das causas finais e o das causas eficientes, o que acaba por revelar seu racionalismo integral associado a conceituações bastante particulares de criação, substância individual, infinito e liberdade, e que têm por consequência a afirmação radical da “realidade ideal” de infinitos indivíduos enquanto noções prévias e completas. Na filosofia de Leibniz isso se dá, de alguma forma, já no intelecto divino, e corresponde ao fundamento último da pré-formação divina. Trata-se de noções prévias e completas, que conferem o sentido adequado ao termo “de antemão” e ao “pré” da “harmonia *pré*-estabelecida” e que são o fundamento da “escolha do melhor dos mundos possíveis” por parte do deus leibniziano. Ou seja, sua filosofia pode ser compreendida como a reforma dos princípios e conceitos capazes de explicar de forma *a priori* a conformidade entre as ações do corpo e da alma e a comunicação entre as substâncias simples que devem ser consideradas fechadas, o que faz o acordo e a harmonia entre as ações das substâncias em um mundo totalmente discernível e que foi escolhido por ser o melhor dentre infinitos possíveis.

Assim, o que pretendemos aqui é indicar, em primeiro lugar, o que permitiu a Leibniz formular sua hipótese *a priori* da harmonia preestabelecida; em segundo lugar, o modo como, a partir do princípio de individuação das inteligências ou almas separadas utilizado por Tomás de Aquino, se dá o restabelecimento do conceito de forma substancial

entendido como noção prévia e completa de substâncias individuais na filosofia leibniziana, e que dará origem ao que temos chamado de “Caracterização da individuação das substâncias simples não-originárias racionais *a priori*”<sup>6</sup>. Em termos leibnizianos, o que pretendemos é indicar a *possibilidade real* e *a priori* dessa hipótese, desse conceito e dessa caracterização, isto é, trataremos de parte da possibilidade real da pré-formação divina, do restabelecimento do conceito de forma substancial e da reconstituição leibniziana da *praenotio* individual ou das infinitas noções completas de indivíduos singulares.

### **Parte I - Sobre o espinhoso problema do princípio de individuação<sup>7</sup>**

Nossa argumentação terá início com um retorno à analogia que Tomás de Aquino utiliza para deixar claro como Deus pode estar fora do tempo. Isso é parte de sua solução do problema dos Futuros Contingentes, um dos grandes temas dos **Ensaio de teodiceia**. Tomás dizia o seguinte:

[...] com efeito, segundo o Filósofo no Livro IV da **Física**, segundo o que é antes e depois em extensão (*magnitudine*) é antes e depois em movimento e por consequência no tempo; sejam muitos homens que andam por algum caminho, qualquer um deles que se encontrar sob a ordem dos que passam tem conhecimento dos precedentes e subsequentes, ordem que diz respeito ao lugar (*ordem loci*) em que estão colocados [...]. No entanto, se algum se encontrasse fora de toda a ordem dos que passam (*extra totum ordinem*), colocado em alguma alta torre (*excelsa turri*) onde, naturalmente, pudesse ver todo o caminho, certamente veria simultaneamente (*simul*) todos os que se

---

<sup>6</sup> Posto que o deus leibniziano não cria as formas (LEIBNIZ, 2013 [**Ensaio de teodiceia**, terceira parte, §380], p. 394), é mais correto dizer que em sua filosofia não há princípio, mas sim “Caracterização da individuação das substâncias simples não-originárias”; essa sugestão nos foi feita pelo Prof. Enéias Forlim quando da nossa qualificação, a quem ficamos muito gratos.

<sup>7</sup> Problema supostamente resolvido, para ele supostamente simples, no cap. XXVII do livro II do **Ensaio sobre o entendimento humano** de Locke.

encontram no caminho, não sob a razão precedente e subsequente [...]. (AQUINO, 1955, p. 73)<sup>8</sup>.

Esse texto, já mencionado várias vezes na presente coletânea, tenta mostrar como um espectador, justamente aquele que se encontra na torre, pode ver estando fora do caminho, ou seja, de que maneira ele vê sem fazer parte dos que se encontram no caminho. Essa visão deve ser de ordem diferente da visão dos indivíduos que se encontram no caminho, pois, enquanto esses só podem ver o anterior e posterior a partir da posição que assumem no caminho, o espectador posto na torre os vê fora desta ordem, ele os vê *simultaneamente*. Em parte é a partir desse “ao mesmo tempo” que Tomás faz compreender aquela *extra ordinem temporis* exigida para a *vis cognitiva* divina. Trata-se de uma formulação que retoma a boeciana, também formulada como parte da solução do problema dos Futuros Contingentes na relação que ela deve ter com a onisciência divina. Boécio afirmava:

Deus mora no alto e de lá é espectador (*spectator desuper*) presciente de todas as coisas a um só tempo (*cunctorum*), e a partir de uma eternidade sempre presente (*praesens semper aeternitas*) tal visão, de acordo com a qualidade de nossos atos futuros, une aos bons o prêmio e aos maus dispensa as súplicas. (BOÉCIO, 1998, p. 156)<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Kant percebeu muito bem a dinâmica e os vários usos que se fizeram dos expedientes *intelligentia extramundana* ou *supra mundana* e *extra ordinem temporis* quando afirmou: “Simplesmente acontece que, embora tivéssemos a intenção de construir uma torre (*einem Thurm*) capaz de alcançar o céu, a provisão de materiais mal chegou para uma casa de habitação, suficientemente espaçosa para os nossos trabalhos ao nível da experiência, e bastante alta para nos permitir abrangê-la com a vista”. (KANT, 1997, [II Dialética transcendental do método, Introdução] p. 575). Veja-se também o livro de Max Jammer **Einstein e a religião: física e teologia**, 2000, p. 134 e nosso artigo “Primeira crítica: a teologia desencontrada” (*Ágora filosófica*, 2009), que consta na presente coletânea.

<sup>9</sup> *Manet etiam spectator desuper conctorum praescius Deus, visionis que ejus praesens semper aeternitas cum nostrorum actuum futura qualitate concurrat, bonis praemia, malis supplicia dispensans.* (BOÉCIO, 1994 [Opera omnia], p. 862 C). Para além do final do cap. XXVII do livro II dos **Novos ensaios**, no §9o Leibniz confirma que esse é parte do tema da **Monadologia**.

Como podemos notar, em ambos está em jogo o fato de existir uma suposta posição privilegiada que escapa ao movimento, ao lugar ou espaço e o tempo do comum dos homens. Para explicar como Deus pode ser considerado justo, isto é, como dispensa aos bons os prêmios e aos maus as súplicas, a solução boeciana se dá a partir de uma eternidade sempre presente de um ente que, por isso, mora fora da temporalidade e espacialidade que conhecemos, enquanto a de Tomás se faz a partir da existência de uma posição fora da ordem do tempo e do espaço daqueles que estão em movimento (na mudança) no caminho. Quanto ao fato de Leibniz estar de acordo com essa *extra ordinem temporis* basta lembrar que, para ele, Deus é *intelligentia extra* ou *supra mundana*<sup>10</sup>. No nosso entender, com relação à filosofia leibniziana, o que faltou aos escolásticos foi a afirmação radical ou explícita que fora da ordem do tempo e do espaço de um mundo efetivado, isto é, que antes mesmo da criação Deus já possuiria em seu intelecto uma infinidade de noções completas de indivíduos singulares, uma infinidade de *praenotiones* individuais ou singulares que poderiam, a partir de uma escolha livre que tem como critério o melhor, vir a ser em parte efetivada. Boécio não a elaborou porque não teria desenvolvido suficientemente o que compreendia por *praenotio* ou, seguindo o que diz Leibniz no §406 dos **Ensaio de teodiceia**, por não ter compreendido as conseqüências do que entendia ser o entendimento divino e a eternidade superior ao tempo. Tomás de Aquino não a teria desenvolvido por conta de sua solução do problema ou “Querela dos Universais” e do que entendia ser o princípio de individuação

---

<sup>10</sup> No livro III, cap. X, § 14 dos **Novos ensaios**, Leibniz atribui o mesmo sentido à expressão *intelligentia extramundana*: “Reconheço que a alma do mundo, de Platão, não existe, visto que Deus está acima do mundo, *extramundana intelligentia*, ou melhor, *supramundana*”. Veja-se também: Segunda carta de Leibniz a Clarke, §10, e **Ensaio de teodiceia**, segunda parte, §217.

das substâncias compostas, tendo afirmado a realidade dos universais<sup>11</sup>, não das espécies ínfimas e individuais enquanto possibilidade independentemente da matéria assinalada.

Para esclarecer o modo como Leibniz elabora sua reforma do conceito de forma substancial aplicada a indivíduos, tratemos um pouco da referência ao texto de Aristóteles (o Filósofo) quando Tomás pretende explicitar o que entende por lugar e tempo considerando o tempo como dado pela relação do lugar com o movimento<sup>12</sup>. A relação do lugar com o movimento garante um importante expediente da analogia, ou seja, enquanto o espectador da torre está parado – correspondendo é claro à simultaneidade ou total imobilidade divina –, os que se encontram no caminho estão em movimento, o que se desenrola no tempo – marcando mais uma vez sua oposição à eternidade divina. Leibniz também utilizou a mesma relação de lugar e movimento em uma das primeiras formulações que elaborou do princípio de individuação. Em um texto de 1673 ele afirmava:

Isso diz respeito ao espinhosíssimo problema (*tractatio*) do princípio de individuação, isto é, da discriminação das diferenças só pelo número (*solo numero*). Sejam dois ovos tão semelhantes que nem sequer um anjo (na

---

<sup>11</sup> Outro grande problema, supostamente de solução simples, enfrentado por Locke principalmente no livro III, III, §9 de seu **Ensaio sobre o entendimento humano** (cf. nosso livro **Leibniz e a linguagem I**, 2019, p. 69). Vale lembrar que empregamos aqui o conceito de realidade no mesmo sentido em que se costuma definir a filosofia tomista, ou seja, realidade não quer dizer existência atual. Em nenhum momento pretendemos discutir a questão, tão debatida por aqueles filósofos e ainda hoje por seus comentaristas, se é a interpretação dos nominalistas ou a dos realistas que recupera mais adequadamente o texto aristotélico, é suficiente o fato que mesmo os realistas pensavam o conceito de forma ou ao menos parte do princípio de individuação associado ao conceito aristotélico de substância primeira; de qualquer modo, quanto a Leibniz, é certo para nós que ele era realista e uma das provas mais explícitas está contida, para nós, no §13, cap. XI, livro IV dos **Novos ensaios**, uma menção clara ao Agostinho de **Sobre as ideias**; uma argumentação mais desenvolvida da presente questão constará no nosso artigo “O realismo de Leibniz: uma introdução”, no prelo.

<sup>12</sup> É claro que isso faz lembrar a famosa formulação de Aristóteles segundo a qual “o tempo é a medida do movimento”, o que se refere ao que ele estabelece no livro IV da **Física** [cap. 11, parte C], 219a e ss. A mesma oposição entre eternidade e movimento ou mudança já havia sido discutida por Agostinho nas **Confissões**, livro XI, cap. 14. Vide nosso artigo: “Santo Agostinho e Issac Newton: tempo, espaço e criação”, **Theoria – revista eletrônica de filosofia**, 2009, que consta na presente coletânea.

hipótese da semelhança suprema) pudesse observar a diferença. Todavia, quem negaria que diferem? Pelo menos no seguinte: que um é este (*hoc*), e outro esse (*hoc*); ou seja, a hecceidade (*haecceitate*) o porquê são um e outro, isto é, pelo número. Porém, o que pretendemos quando enumeramos, isto é, quando dizemos este (pois numerar é repetir “este”) senão a determinação? O que é senão a percepção do tempo e do lugar, ou seja, do movimento de uma coisa dada com respeito a nós, ou com respeito a uma coisa já determinada ou ainda nosso próprio movimento [...]? Estes são, portanto, os princípios de individuação [...]. (LEIBNIZ, 1993 [**Confessio philosophi**], p. 104, grifo nosso)<sup>13</sup>

Nessa fase de sua filosofia, certamente ligada com o que ele havia estabelecido em 1663 na sua tese de conclusão de curso, o princípio de individuação podia ser compreendido a partir da percepção do tempo, lugar e do movimento da mesma forma que foram enunciados na analogia formulada por Tomás e que tira seus fundamentos do modo como Aristóteles compreendia parte daqueles conceitos. Além de sua relação com a noção aristotélica de tempo, lugar e movimento, ao utilizar o conceito de *hecceidade* (do latim *haecceitas*), Leibniz deixa claro que conhecia a argumentação de Duns Escotus, para quem os seres compostos de matéria e forma eram individuados graças à hecceidade, dito de outra forma, de acordo com ele, os seres seriam individuados graças a uma entidade formal que determina a natureza específica de cada indivíduo. Nesse sentido, pareceria que quem chegou mais próximo da solução leibniziana foi Duns Escotus, contudo, também ele não chega a afirmar com a mesma radicalidade com que o fará Leibniz a existência de

---

<sup>13</sup> “*Tangitur <enim spinosissima tractatio de principio individui seu solo numero differentium discriminatione. Sint duo ova, ita sibi similia ut ne Angelus quidem <(ex hypothesi summae similitudinis:)> observare differentia possit, et differre tamen quis neget? Saltem eo quod unum est hoc, alterum hoc, seu haecceitate vel quod sunt unum et alterum, seu numero. Sed quid volumus nobis cum numeramus, seu cum dicimus Hoc [numerare enim est repetitum hoc]. Quid est hoc? Seu determinatio? Quid? Nisi sensus temporis et loci, seu motus aut rei datae ad nos vel rem jam determinatam aut nostri [manus puta aut digiti quo demonstramus] vel rei jam determinatae, ut baculi, ad rem datam demonstrandam]*”.

indivíduos. Para atestá-lo, basta ver o quão difícil é para Escotus determinar o que é realmente a forma e o fato de não relacioná-la diretamente ao intelecto divino<sup>14</sup>. Para Leibniz aquela radicalidade exigiria a reforma do conceito de forma substancial até seu fundamento no intelecto divino. Seja como for, nesse momento, isto é, em 1673, a formulação leibniziana ainda está em acordo tanto com o que afirma Escotus ao se referir à hecceidade, quanto com Tomás no que diz respeito à utilização do tempo, lugar e movimento como princípio de individuação. Pois, de forma geral, ambas se utilizam do que havia sido estabelecido por Aristóteles quanto ao conhecimento das *substâncias primeiras*<sup>15</sup> ou dos universais. É essa formulação que Leibniz se recusará a aceitar depois e que pode ser entendida também como parte da crítica que dirigiu ao conceito cartesiano de *res extensa*<sup>16</sup>, bem como ao conceito newtoniano de espaço ou tempo absolutos. Ambas também partiriam de uma indistinção que só se resolve a partir do lugar, do tempo e do movimento do que vem a ser<sup>17</sup>. Esse tipo de determinação o filósofo alemão denominará de *extrínseca* ou *solo numero*, e sua recusa mais geral a ela está expressa na seguinte afirmação:

Os acidentes não podem destacar-se, nem passear fora das substâncias, como outrora as espécies sensíveis dos Escolásticos<sup>18</sup>. [...] na Natureza nunca há dois

---

<sup>14</sup> A esse respeito veja-se o artigo: “A noção de individuação em São Tomás e Duns Escoto” (de Maria Manuela Brito Martins); já citado por nós.

<sup>15</sup> Como Aristóteles afirmava na obra **Categorias**: “Toda substância parece significar um ‘isto’ (*tó de tí*, ou *hoc aliquid*). No que diz respeito às substâncias primeiras é indubitável e verdadeiro que significam um ‘isto’, posto que o que revela é individual e numericamente uno. No que diz respeito às substâncias segundas, (...) não significam apenas uma certa qualificação, como o caso do branco; branco não significa mais que uma qualificação, enquanto a espécie e o gênero delimitam a qualidade com respeito à substância – posto que significam uma substância com certa qualificação”. (ARISTÓTELES, 1999 [**Categorias**, V, 3b 10], p. 100).

<sup>16</sup> Veja-se §12 do **Discurso de metafísica**.

<sup>17</sup> Claro que o mesmo vale para o Locke do cap. XXVII, livro II, dos **Novos ensaios**.

<sup>18</sup> Com espécies sensíveis Leibniz parece estar se referindo ao conteúdo específico que Tomás de Aquino associava ao intelecto como potência receptiva de todas as ‘formas sensíveis’ (**Suma teológica**, I, 2.84 a, 2); contra isso o filósofo

seres perfeitamente idênticos, onde não seja possível encontrar uma diferença interna, ou fundada em uma denominação intrínseca. (LEIBNIZ, 1983 [Monadologia, §§7 e 9], p. 105, grifo nosso).

Ou seja, o texto de 1673 se associava à tese que Leibniz defendeu como conclusão de seu bacharelado em 1663 e que tinha por título **Disputatio metaphysica de princípio individui** (Tratado metafísico sobre o princípio de individuação). As posições então sustentadas foram abandonadas mais tarde, o que nos permite afirmar, em uma palavra, que o princípio de individuação que ela defendia no texto em questão foi igualmente abandonado. Os comentadores parecem estar de acordo que a formulação mais acabada do sistema leibniziano se deu por volta de 1686, e defendemos que o conceito de substância individual se manteve operante na filosofia de Leibniz até o final de sua vida<sup>19</sup>. Nesse outro momento de sua filosofia (a **Monadologia** foi escrita por volta de 1714), o modo escolástico de considerar os acidentes em relação às substâncias já não pode mais ser aceito. Essa diferença interna fundada em uma denominação intrínseca constituirá a própria presciência que o deus leibniziano deve ter das naturezas livres que ele pré-ordena, como atesta o §6 da última carta endereçada a Clarke.

Voltando ao que dizíamos, aqueles são os motivos que nos levam a não tratar detalhadamente a relação que poderia haver entre o princípio de individuação leibniziano e o de hecceidade de Duns Escotus ou o de substância primeira de Aristóteles, o fato é que, apesar de manter uma terminologia que deve muitíssimo à filosofia escolástica, ele os abandonará pouco tempo depois.

---

alémão defenderá que nenhum acidente, diga ou não respeito ao sensível, vem de fora para dentro das substâncias simples ou mônadas, já que elas são fechadas.

<sup>19</sup> Cf. nossos dois artigos “Mônada e ainda uma vez substância individual” e “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à **Lógica do sentido**”, que constam na presente coletânea.



Para justificarmos as afirmações que fizemos até aqui, passemos a tratar mais detalhadamente do princípio de individuação das inteligências ou almas separadas formulado por Tomás de Aquino, pois Leibniz o utiliza como o modo mais adequado de compreender sua nova “caracterização das substâncias singulares”. Por volta de 1686 ele expressava isso nos seguintes termos:

Seguem-se daqui vários paradoxos consideráveis, entre outros, por exemplo, não ser verdade duas substâncias assemelharem-se completamente e diferirem apenas solo-número; e o que Tomás afirma nesse ponto dos anjos ou inteligências separadas (*quod ibi omne individuum sit specie infima*) é verdade de todas as substâncias, desde que se tome a diferença específica como o tomam os géometras relativamente às suas figuras [...]. (LEIBNIZ, 1983 [Discurso de metafísica, §9] p. 125, grifo nosso).

No nosso entender é a compreensão do §9 do **Discurso de metafísica**, ligado ao que havia sido estabelecido como explicação do que é a noção de uma substância individual no §8 da mesma obra, que pode esclarecer a advertência feita por Leibniz em parte dos §§7 e 9 da **Monadologia**. Esses parágrafos envolvem uma série de dificuldades para o leitor que não está acostumado a ver reunidos problemas que dizem respeito à Filosofia Moderna com questões e princípios que diziam respeito à Filosofia Escolástica. Somada à dificuldade de entender o que significa dizer que os paradoxos ligados ao conceito de substância individual ou singular passam pela maneira como os géometras constituem as *diferenças específicas* e de considerar a eternidade em que deve ser pensado o intelecto divino está a de ter de buscar na filosofia de Tomás de Aquino o significado do termo *specie infima*, ligado diretamente, como veremos, ao modo bastante particular com que Leibniz restabelece o conceito de forma substancial. São essas as dificuldades que pretendemos

enfrentar, as quais dão origem a muita confusão entre os comentadores, culminando por tornar incoerente o sistema leibniziano.

Assim, quanto à recusa de parte do **Confessio philosophi** de 1673, podemos dizer que, nascido em 1646, Leibniz parece ter começado a de fato estudar as matemáticas de seu tempo por volta de seus trinta anos<sup>20</sup>. Isso nos permitiria afirmar que, tendo elaborado aquele texto por volta dos seus vinte e sete anos, não contava ainda com os conhecimentos naquela área que fossem suficientes para uma outra formulação do princípio de individuação. Supomos que esta outra formulação foi possível a partir de suas considerações sobre as definições utilizadas na Geometria, a noção de posição ou lugar elaborada em suas várias tentativas de criar uma *Analysis Situs*, suas investigações sobre as diferenças e sucessões numéricas e sobre o cálculo infinitesimal. Ele já está em condições de fazê-lo pelo menos a partir do **Discurso de metafísica**, que termina de redigir por volta de 1686. Portanto, apenas mais tarde Leibniz percebeu que era necessário romper e teve condições para isso, ao menos em alguma medida, com a lógica e com a concepção aristotélica de determinação, ou individuação, que impregnava os textos dos escolásticos. Sem romper, contudo, com o conceito escolástico de forma substancial, chegando mesmo a se autodenominar reformador de tal conceito<sup>21</sup>.

Vale lembrar que recusar a lógica aristotélica e sua ontologia não era novidade na época de Leibniz. Para não falar de Bacon, Descartes já o tinha

---

<sup>20</sup> Leibniz já contava com mais de trinta anos quando fez suas descobertas mais importantes quanto à ciência do infinito. Segundo Parmentier: “*En Mathématiques, Leibniz fait des débuts déconcertants. Lorsqu’en Mars 1672 il découvre Paris, à 26 ans, il n’a pour tout bagage, outre les rudiments d’arithmétique enseignés par Erhard Weigel à Iena dix ans plus tôt, qu’une connaissance de seconde main de Cavalieri, puisée en partie dans les leçons d’un professeur de mathématiques inattendu, il ne sait rien de Descartes, il n’a fait que survoler Euclide*”. (PARMENTIER, 1989 [Naissance du Calcul Différentiel], p. 11).

<sup>21</sup> “Ao que parece, desde há algum tempo o termo formas substanciais se tornou infame para certas pessoas, que têm vergonha de falar disso. Talvez haja nisto mais moda que razão. Os escolásticos empregavam mal uma noção geral, quando se tratava de explicar os fenômenos particulares; todavia, este abuso não destrói a coisa como tal”. (LEIBNIZ, 1984 [Novos ensaios, livro III, cap. VI, §24], p. 250). Veja-se também §3 do **Novo sistema da natureza e da comunicação das substâncias**.

feito nas tão celebradas **Regras para a orientação do espírito** e no **Discurso do método**, e Locke no **Ensaio sobre o entendimento humano**. Sendo assim, a partir de considerações associadas a toda uma Matemática, Física e Ontologia novas (a quem diga também uma lógica), a filosofia leibniziana teve dois trabalhos: por um lado, revalorizar parte da lógica aristotélica e, por outro, responder àquela recusa. Esse duplo trabalho é apresentado de forma exemplar nos **Novos ensaios sobre o entendimento humano**, texto elaborado em meados de 1704 a partir da argumentação feita por Locke no texto ao qual acabamos de nos referir. É ele que nos ajudaria (e faz tempo que temos insistido nisso) a compreender parte do que está dito no **Discurso de metafísica**. Nos **Novos ensaios**, a partir de considerações extraídas da Matemática e da Física, é reconhecida a ambiguidade do termo “espécie” e os paradoxos aos quais ele conduz. Diz Leibniz:

Existe uma certa ambiguidade no termo espécie ou ser espécie diferente, que gera essas confusões. Se conseguirmos eliminar tal ambiguidade, não haverá nenhuma outra contestação a não ser quanto ao termo. Pode-se considerar a espécie sob o ponto de vista matemático e sob o ponto de vista físico. A rigor matemático, a menor diferença que faz com que duas coisas não sejam semelhantes em tudo faz com que se *diferencie em espécie*. (LEIBNIZ, 1984 [livro III, cap. VI, § 14], pp. 242-3).

Como vemos, há uma revalorização, contra Locke, do termo “espécie”. Também fica claro que nessa fase o modelo lógico-aristotélico não pode mais atender às necessidades que Leibniz tem em vista, pois agora as diferenças específicas devem ser pensadas seguindo um outro modelo, o modelo matemático. Em termos matemáticos, cada figura

minimamente diferente, e talvez o melhor fosse dizer infinitesimalmente diferente, deve ser considerada como uma espécie em si mesma<sup>22</sup>.

Ora, a necessidade de criar uma nova maneira de considerar a determinação com relação à espécie também já havia sido sentida por Tomás ao tratar das inteligências separadas. E é a soma dessas duas maneiras de considerar a diferença específica que Leibniz menciona no §9 do **Discurso de metafísica**. Somadas a algumas observações extraídas dos **Novos ensaios**, as afirmações do §9 do **Discurso de metafísica** podem oferecer a melhor compreensão do modo leibniziano de recusar a maneira escolástica de apresentar a relação entre os acidentes e as substâncias mencionado nos §§7 e 9 da **Monadologia** e em vários momentos de sua correspondência com Clarke.

Dito isso, os vários paradoxos e ambiguidades aos quais Leibniz se refere têm uma história bastante longa e já aparecem nos textos de Platão. Essa problemática será lembrada por Porfírio em seu **Isagoge**, o qual certamente remonta às dificuldades enfrentadas tanto por Platão quanto por Aristóteles, e que constituirá aquilo que se convencionou chamar de a Querela dos Universais<sup>23</sup>. Isso se associa diretamente à formulação do princípio de individuação, especialmente naquilo que se refere à concepção da *espécie especialíssima* ou *espécie ínfima*.

## Parte II - Espécie individual e infinito

Para Platão a espécie especialíssima, que não pode ser conhecida, pois se refere a indivíduos infinitos ou indetermináveis (a partir de sua

---

<sup>22</sup> Se tivéssemos tempo mostrariamos que essa consideração determinará também o modo físico de considerar a espécie. Sobre a relação entre o processo psíquico-metafísico da percepção pensado a partir de uma figura geométrica e o cálculo diferencial, veja-se nosso artigo: "Matemática e Metafísica em Leibniz: o Cálculo Diferencial e Integral e o processo psíquico metafísico da percepção", *Theoria* - revista eletrônica de Filosofia, 2010.

<sup>23</sup> Veja-se de Boécio, **Dialogi in Porphyrium a Victorino translati**, I (BOÉCIO, 1990 [**Opera Omnia**], p. 82); como já o dissemos em nota anterior, trata-se de um problema filosófica, supostamente de solução simples, enfrentado por Locke principalmente no livro III, III, §9 de seu **Ensaio sobre o entendimento humano** (cf. nosso livro **Leibniz e a linguagem I**, 2019, p. 69).

associação ao termo grego *apeíron*), está no extremo oposto ao gênero, tendo como intermediária a diferença específica, que seria então uma espécie intermediária. A espécie intermediária passará a fazer parte da lógica aristotélica e assumirá a posição de substância segunda, pois se refere àquilo que se relaciona com a diferença específica (não tão especialíssima) na relação que ela mantém com os acidentes que originam a substância primeira que é individual e que continua não podendo ser conhecida. Porfírio lembrará essas caracterizações em sua famosa árvore, que tem em sua base a espécie “especialíssima”<sup>24</sup>, apresentando como exemplo o conceito de homem (animal racional), e em seu topo o gênero generalíssimo (a substância)<sup>25</sup>.

O termo latino *specie specialissima* parece ter sido cunhado por Boécio em seu comentário ao **Isagoge** de Porfírio e é nessa forma que ele passará a fazer parte do vocabulário filosófico escolástico. Contudo, Tomás de Aquino apresenta ainda uma outra variação dele, o termo latino *specie infima*, certamente levando em conta a posição que conceitos como o de homem poderiam assumir na árvore, isto é, a mais baixa: a ínfima que é o limite daquilo que se pode conhecer. É a essa denominação que Leibniz faz referência no **Discurso de metafísica**, a espécie mais baixa, a espécie ínfima, que quer dizer o mesmo que a espécie especialíssima, mas que em sua filosofia volta a se referir a indivíduos, a substâncias individuais, àquilo que só pode ser conhecido por Deus (**Discurso de metafísica**, §8), e que de modo algum tem por consequência a perda de liberdade desses indivíduos (**Quinta carta de Leibniz a Clarke**, §6).

Acreditamos que foi graças a essas antigas associações que o termo espécie se manteve, quer dizer, já na filosofia platônica ele poderia

<sup>24</sup> Justamente aquela que não era tão especialíssima a ponto de alcançar o individual.

<sup>25</sup> Veja-se de Boécio, **Dialogi in Porphyrium a Victorino translati**, I (BOÉCIO, 1990 [Opera Omnia], p. 42).

funcionar de maneira muito semelhante ao conceito de forma, entendida como certa unidade que compreende, por envolvimento, certa multiplicidade. Ela corresponderia talvez a algo que lembrasse, no caso da espécie especialíssima, uma forma que confere unidade. Outro forte motivo para se manter o termo espécie deve ter sido a interpretação que se fez de parte do **Gênesis** quanto ao fato de que a geração dos seres vivos deve, de algum modo, seguir a espécie. Esse tema foi discutido por Agostinho nas interpretações que fez desse texto e que também se relaciona com a Querela dos Universais, vale lembrar a menção feita por Leibniz do texto de Agostinho **Sobre as ideias** nos **Novos ensaios** IV, XI, §13 (1984, p. 363). Essa discussão também aparecerá, dentre outros textos, no **Considerações sobre a doutrina de um espírito universal** de Leibniz e nas cartas que ele endereçou a des Bosses. Tendo dito tudo isso, faz-se necessário voltar à questão da individuação e tentar compreender os possíveis motivos que levaram Leibniz a dar importância ao princípio de individuação das inteligências e almas separadas formulado por Tomás e sua relação com o infinito.

Acreditamos que **O ente e a essência**, seguido do comentário de outras poucas obras, é o texto onde Tomás apresenta exemplarmente o princípio de individuação do qual Leibniz em parte se apropriará. O texto começa apresentando o princípio de individuação das substâncias compostas, ou seja, as não separadas da matéria. É importante compreender isso a fim de que não restem dúvidas quanto ao significado do mesmo princípio em relação às inteligências separadas. De forma resumida, podemos dizer que os capítulos II e III daquela obra tratam das substâncias compostas, o capítulo IV trata das inteligências separadas e seu capítulo VI trata do ser mais nobre, do que é propriamente ser, ou seja, de Deus. Este seria o ente mais separado das determinações ligadas à matéria, como podem ser compreendidas a partir do lugar, do movimento

e do tempo; ente que, em termos da árvore de Porfírio, assume a posição do gênero generalíssimo, o mais afastado dos singulares pensados daquele modo. Quanto ao princípio de individuação das substâncias compostas de Tomás, ele é dado pela matéria, sobre a qual devem ser feitos alguns esclarecimentos:

Mas, como [nas substâncias compostas] o princípio de individuação (*individuationis principium*) é a matéria, disto talvez parecesse decorrer que a essência, que abarca em si simultaneamente a matéria e a forma, seja apenas particular e não universal. Do que decorre que os universais não teriam definição, se a essência é aquilo que é significado pela definição (*si essentia est id quod per definitionem significatur*). Por isso, cumpre saber que a matéria é princípio de individuação, não tomada de qualquer maneira, mas apenas a matéria assinalada. Denomino matéria assinalada a que é considerada sob dimensões determinadas. Essa matéria, no entanto, não é posta na definição do homem na medida em que é homem, mas seria posta na definição de Sócrates se Sócrates tivesse definição. (AQUINO, 1995, pp. 19-20).

O que Tomás está tentando salvar aqui é o fato que dos universais devemos poder constituir as definições relativas a eles próprios. Por conta da solução que ele pensou para a Querela dos Universais, os universais têm de poder ser definidos. Isso é feito graças às diferentes acepções de matéria, das quais a primeira é a matéria assinalada, a matéria tomada segundo dimensões determinadas, isto é, ‘este’ corpo, ‘este’ braço, ‘este’ osso, de modo que se Sócrates – um indivíduo – pudesse ser definido, constituiriam parte de sua definição. Consoante à segunda acepção, a matéria tomada em um sentido genérico, ou seja, corpo, braço, osso etc. os quais são necessários à definição de homem – uma espécie especialíssima ou ínfima –, pois não podem existir homens sem a matéria tomada nesse sentido. Este texto está de acordo com outros que Tomás escreveu algum tempo depois, como é o caso do **Compêndio de teologia**

onde ele afirmava: “É impossível atribuir a mais de um aquilo que individua a essência comum. Por conseguinte, embora possa haver muitos homens, é impossível que deste homem concreto possa existir mais de um”. (AQUINO, 1979 [livro 1, cap. 15], p. 78). Como vimos, o princípio que está por trás da impossibilidade de atribuição a mais de um daquilo que individua a essência comum – isto é, de existir mais de um exemplar de um homem concreto – é a matéria assinalada e é ela que faz a diferenciação da essência comum nos homens concretos e torna impossível a existência de mais de um exemplar de um deles para Tomás. Para que se torne ainda mais claro o que pretende, Tomás afirma na mesma obra que:

Com efeito, a alma intelectual, por sua própria natureza, está destinada a unir-se como forma a algum corpo. Em razão disso, na definição da alma entra o corpo e, por consequência, conforme a relação com os diversos corpos, as almas se diversificam numericamente, o que não ocorre no caso das substâncias separadas. [...] A alma se diversifica, portanto, numericamente, pelo fato de poder unir-se a corpos distintos, faculdade que permanece subsistindo, depois que são destruídos os corpos. (AQUINO, 1979 [livro 1, cap. 85], p 91)<sup>26</sup>.

Deixando de lado a associação com o problema do juízo final presente nesse texto, esta é a formulação completa do princípio de individuação das substâncias compostas de Tomás: a matéria assinalada faz com que a alma, associada a cada corpo como forma, se diversifique numericamente, portanto é ela a responsável pela individuação das almas. A matéria forneceria os predicados acidentais da forma genérica à qual ela estará unida. Em termos da filosofia leibniziana, essa seria uma forma aberta, uma mônada com janelas; o que vai contra o que estabelece o §7 da

---

<sup>26</sup> Leibniz concordaria com isso, exceto quanto ao fato que para ele não existe atualmente matéria genérica ou primeira, massa indeterminada ou dissociada de alguma forma ou indiferenciada.



**Monadologia.** Fica claro, portanto, que de fato Tomás de Aquino, especialmente no que diz respeito às substâncias compostas, está comprometido com a diferenciação *solo numero*, pois, sendo a matéria assinalada ou sob dimensões determinadas que a individualizam, a diferenciação última acaba por ser estabelecida a partir do lugar, do movimento e do tempo em que cada corpo está colocado. Trata-se novamente da utilização da partícula ‘*hoc*’ (este) aplicada a uma matéria que, por isso, passa a ser determinante, ou seja, essa ou aquela matéria, uma matéria dita sob dimensões determinadas é a que é responsável pela diversidade numérica dos indivíduos.

Esses textos já dão indicações suficientes quanto ao que não pode ser o critério de diferenciação das substâncias separadas. Se o que individualiza as substâncias compostas é a matéria assinalada, pois é ela que faz com que as almas se diversifiquem numericamente, esse princípio de individuação não pode ser o mesmo para os anjos, posto que eles estão separados dessa matéria, uma vez que são desde sempre inteligências separadas<sup>27</sup>.

Para determinar o princípio de individuação das inteligências separadas, voltemos à obra **O ente e a essência**, como já o indicamos, agora ao capítulo IV, onde é afirmado:

E uma vez que potência e ato são postos nas inteligências, não será difícil encontrar uma multidão de inteligências: o que seria impossível se não houvesse nenhuma potência nelas (...). Há, portanto, distinção delas entre si de acordo com o grau de potência e ato; de tal modo que uma inteligência superior, que está mais próxima do primeiro [ou seja, do ato puro], tem mais ato e menos potência e assim em relação às demais. E isto se encerra na alma

---

<sup>27</sup> O fato de Leibniz mencionar a hecceidade de Escotus também já marcava alguma desconfiança quanto ao que Tomás entendia ser o princípio de individuação das substâncias compostas, desse modo, podemos dizer que o que ocorreu à filosofia leibniziana foi a intensificação dessa desconfiança.

humana que ocupa o último grau nas substâncias intelectuais (*substantiis intellectualibus*). (AQUINO, 1995, p. 42).

Assim, a distinção das inteligências ou almas separadas é dada pela relação entre potência e ato contida nelas. Contudo, esse texto não é capaz de nos fornecer as mediações necessárias para passarmos à compreensão de parte do §9 do **Discurso de metafísica** e do §6 da quinta carta que Leibniz endereça a Clarke. Para isso, temos de tentar compreender como as inteligências separadas se relacionam com a espécie e com a diferença. Sendo assim, voltemos ao **Compendio de teologia**, onde Tomás explicita esta relação da seguinte maneira:

Assim como essas substâncias [imateriais] dotadas de inteligência superam em grau [as não separadas da matéria], da mesma forma é necessário que haja hierarquia de grau entre elas mesmas. Não podendo diferenciar-se umas das outras em virtude da matéria, que não possuem, e sendo que existe pluralidade entre elas, necessariamente a diferença que as distingue provém da distinção formal, que constitui a diversidade de espécie (*necesse est eam per distinctionem formalem causari, quae diversitatem speciei constituit*). Ora, quaisquer coisas em que reina diferença específica, cumpre considerar nelas algum grau e ordem. [...] É, pois, necessário que as mencionadas substâncias imateriais (*imateriales substantias*) se diferenciem entre si por graus e ordens. (AQUINO, 1979 [livro 1, cap. 77], p. 86)<sup>28</sup>.

De certa forma, Tomás de Aquino não abandona aqui as **Categorias** de Aristóteles. Ele pensa que a maneira de indicar a distinção entre as

---

<sup>28</sup> “Sicut autem hae substantiae intelligentes quodam gradu aliis substantiis praeposuntur, ita etiam ipsae substantias necesse est aliquibus gradibus ab invicem distare. Non enim ab invicem differre possunt materiali differentia, cum materia careant: unde si in eis est pluralitas, necesse est eam per distinctionem formalem causari, quae diversitatem speciei constituit. In quibuscumque autem est speciei diversitatem accipere, necesse est in eis gradum quemdam et ordinem considerare: cuius ratio est, quia sicut in numeris additio vel subtractio unitatis speciem variat, ita per additionem et subtractionem differentiarum res naturales specie differentes inveniuntur; sicut quod est animatum tantum, ab eo differt quod est animatum et sensibile; et quod est animatum et sensibile tantum, ab eo quod est animatum, sensibile et rationale. Necesse est igitur praedictas immateriales substantias secundum quosdam gradus et ordines esse distinctas”.

inteligências separadas seja, assim como das várias espécies contidas em um gênero, por meio da diferença específica.

Voltando à questão da individuação das inteligências separadas, se elas não podem ser diferenciadas dentro de uma espécie, a partir de matéria assinalada ou sob dimensões determinadas, resta serem diferenciadas pela espécie, ou seja, devem existir várias espécies de inteligências separadas. A diferença entre elas, como já mostramos, se dá pelo grau de potência e ato encontrado em cada uma. O que Tomás confirma com as seguintes palavras: “E, deste modo, é preciso que não se encontrem nestas substâncias vários indivíduos da mesma espécie, mas, tantas são as espécies quanto forem os indivíduos (*et ideo oportet ut non inveniantur in illis substantiis plura individua eiusdem speciei, sed quot sunt ibi individua tot sunt ibi speciei*)”. (AQUINO, 1995, p. 39, grifo nosso).

Como vemos, nas inteligências separadas, que não são Deus (não são ato puro), a adição ou subtração de diferenças constitui espécies distintas que são indivíduos. É como se tivéssemos a inteligência *a*, a inteligência *b* e a inteligência *c*, diferenciadas uma da outra em espécie. E, nesse caso, a diferença específica coincide com a individuante. Isso que permite afirmar que cada uma é, a partir de uma distinção formal, uma “espécie” especialíssima que se refere a indivíduos. E por que não uma espécie individual?<sup>29</sup> Em termos leibnizianos, uma *specie ínfima* se refere a uma substância individual ou noção completa, isto é, uma noção para a qual se poderia dar razão de todos os predicados do sujeito ao qual ela foi atribuída. É com esse modelo lógico que Tomás está comprometido e do qual Leibniz, contra Locke e boa parte dos modernos, não vê o porquê de se desvencilhar totalmente, desde que mantenhamos que as diferenças

---

<sup>29</sup> Tema que integra o título da nossa dissertação de mestrado.

específicas devem constituir espécies individuais, ou seja, que *toda distinção é formal e individuante*.

Agora sim, a afirmação feita por Tomás lembra quase completamente a enunciada por Leibniz no §9 do **Discurso de metafísica**. Lá a expressão era *quod ibi omne individuum sit specie infima* que pode ser traduzida por: “que nesse caso todo indivíduo é uma espécie ínfima”. O significado é o mesmo, a única diferença está na menção, por parte de Leibniz, ao termo latino *infima*, do qual já tratamos suficientemente.

Resta perguntar: por que Tomás não estende esse tipo de expediente às substâncias inteligentes (*substantiis intellectualibus*) em geral e antes de se separarem dos corpos? Por que não diz que mesmo as espécies que dizem respeito aos homens são individuais antes de terem sido associadas a corpos determinados? Acreditamos que novamente se trata de parte da história, se é que podemos dizer assim, dos conceitos de espécie, infinito e matéria. Tomás parece estar preso às afirmações feitas por Platão, dentre outros diálogos, no **Filebo** (a partir do termo grego *apeíron*)<sup>30</sup>, de que a infinidade de indivíduos impedia o seu conhecimento. Lá a solução para tal situação era a busca da espécie. Parece ser este o pano de fundo da seguinte afirmação feita por Tomás:

A multiplicação numérica, podendo estender-se ao infinito, não é visada pelo agente; mas só a específica, como antes já se disse. Por onde, a perfeição da natureza Angélica exige a multiplicação das espécies e não a dos indivíduos em uma espécie (*Unde perfectio naturae angelicae requirit multiplicationem speciarum non autem multiplicationem individuorum in una specie*) (AQUINO, 1995 [Suma teológica] I, q. 50, art. 4, resposta à quarta objeção], p. 482).<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Veja-se: **Filebo** de 14c a 20b e **Político** de 262b a 263a.

<sup>31</sup> O texto latino completo é: “*Ad quartum dicendum quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra dictum est. Unde*

Trata-se da possibilidade ou não do conhecimento da “natureza Angélica”. Para ser dito possível, esse conhecimento deve partir de uma multiplicação em espécie e que resolve sua relação com o infinito ou com a indeterminação da quantidade de indivíduos que ela compreenderia. Quanto a isso, e o que tem sido pouco considerado pelos comentadores, certamente algumas das vezes que Leibniz se refere ao infinito que não se relaciona com a noção de grandeza têm a ver com essa problematização, isso é, a multiplicação infinita de indivíduos em uma espécie associada à impossibilidade de se conhecer infinitos indivíduos<sup>32</sup>. A observação feita por Platão e que parece ter influenciado Tomás era bastante conhecida dos medievais. Ela tinha sido repetida por Porfírio, em seu **Isagoge**, da seguinte maneira:

Por isso Platão recomendava, ao descer aos [gêneros] generalíssimos, deter-se nas [espécies] especialíssimas, descer por meio dos [termos] intermediários e dividir por meio das diferenças específicas. Dizia que deixássemos de lado os indivíduos infinitos [ou indeterminados], porque deles não pode haver ciência. (ARISTÓTELES, 1999, pp. 39-40).

Para Porfírio, seguindo Platão, o conhecimento de fato deveria se deter nas espécies especialíssimas (intermediárias), nas espécies as mais particulares possíveis, mas não a ponto de dizerem respeito a indivíduos infinitos ou indeterminados (*apeíron* – eis o que envolve conhecimento infinito), “porque deles não pode haver ciência”. Tenha sido influenciado diretamente ou não pela obra de Platão, o fato é que o **Isagoge** de Porfírio

---

*perfectio naturae angelicae requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie”.*

<sup>32</sup> Parece-nos que o fato de a natureza angélica estar entre a infinidade de inteligências que são humanas – espécie que compreenderia indivíduos infinitos ou indeterminados e que por isso não podem ser conhecidos – e do um que é Deus, de que o número delas não deve ser pensado como infinito ou indeterminado advém a possibilidade de serem conhecidas.

era um manual introdutório a todo aquele que queria compreender melhor a lógica e, de certa forma, a metafísica aristotélica. Foi grande o número de comentários à sua obra feitos durante todo o medievo, destacando-se é claro o de Boécio, considerado o primeiro escolástico e que estabeleceu boa parte dos termos latinos que não deixarão mais de ser utilizados. Sendo assim, não é estranho ver Tomás de Aquino preso ao estabelecido naquele tratado, principalmente quanto ao fato que ele defende a realidade dos universais, e mesmo Leibniz se mantém fiel a boa parte do que está afirmado ali. Certamente a grande diferença entre os dois, e que divide o momento histórico ao qual cada um faz parte, está no fato que a infinidade de indivíduos passa a não ser mais uma impossibilidade de conhecimento para Leibniz. Nesse sentido, suas pesquisas na área da Matemática e Física, ligadas diretamente ao advento das Ciências Modernas, devem ter sido determinantes, especialmente no que elas tinham a ver com o infinito. Elas seriam parte de sua Ciência do Infinito. Dito deste modo, defendemos a hipótese interpretativa que para Leibniz o fato de compreender indivíduos infinitos não pode mais ser critério de impossibilidade de conhecimento ao menos por parte da “Razão Suprema”, por parte de Deus. Vejamos como podemos corroborá-la.

Em termos gerais, no que diz respeito ao conhecimento que Deus pode ter do infinito, Leibniz afirmava: “Todavia, compete à Suprema Razão, à qual nada escapa, compreender distintamente todo o infinito e enxergar todas as razões e todas as consequências, tudo o que podemos, com respeito àquilo que é infinito ou envolve infinitudes, é conhecê-los confusamente, e saber ao menos confusamente que eles existem”. (LEIBNIZ, 1984 [**Novos ensaios**, prefácio], p. 15, grifo nosso)<sup>33</sup>. Como o

---

<sup>33</sup> Tivemos que alterar um pouco a tradução da Coleção pensadores, pois existe nela um erro grave; no original Leibniz diz: “*Tout ce que nous pouvons [savoir] sur les infinités*”. De nenhum modo, portanto, ele especifica que seja um problema apenas de grandezas e não relacionado às multidões infinitas, como parece indicar a tradução; essa diferenciação é importante porque o texto segue tratando de física e não de matemática (parte da geometria, no

texto deixa claro, em termos gerais nada aponta para a impossibilidade de conhecimento por parte da Razão Suprema de infinitos ou infinidades que de fato possam ser conhecidas. Em termos mais específicos dizia Leibniz: “a consideração do finito e do infinito tem lugar onde quer que haja grandeza e multidão” (LEIBNIZ, 1984 [Novos ensaios, livro II, cap. XVII, §2], p. 109). Isso quer dizer que quando se trata de problemas relacionados ao infinito temos, primeiramente, de nos perguntar se eles se relacionam com a noção de multidão ou de grandeza. Ora, é evidente que o problema do conhecimento de infinitos indivíduos nada tem a ver com a noção de grandeza. Onde quer que haja multidão de espécies ou de indivíduos, há que se fazer uma consideração específica do infinito e do finito. Nesse sentido, tratando-se, portanto, do primeiro caso, acreditamos que o deus leibniziano é onisciente também quanto à possível “realidade ideal”<sup>34</sup> de infinitos indivíduos, isso é, de uma multidão infinita de possíveis indivíduos entendidos como noções prévias e completas de “pessoas”.

Agora sim, do nosso ponto de vista, o que Leibniz extrai do modo com que Tomás enunciava o princípio de individuação das inteligências separadas é o fato que toda distinção é formal, todo indivíduo deve ser considerado como uma espécie em si mesma independente da “matéria assinalada” ou dada “sob dimensões determinadas”. Dizendo de outro modo, todo indivíduo possui uma forma individual previamente conhecida por Deus, o que fundamenta a afirmação feita no §31 do **Discurso de metafísica** de que

---

sentido de tratamento de grandezas, no máximo geometria empírica), e chega mesmo a tratar da diferença infinita que pode existir entre os indivíduos (parte de uma multidão) que, como o texto deixa claro, nada tem a ver com impossibilidade de conhecimento por parte da Razão Suprema.

<sup>34</sup> Tema de nossa tese de doutorado.

Portanto, visto ignorarmos quando ou como Deus considera as disposições naturais na dispensa da graça, creio mais exato e seguro dizer, segundo nossos princípios e como já notei, ser forçoso *haver entre os entes possíveis a pessoa de Pedro ou de João, cuja noção ou ideia contém toda esta série [ou sequência] (suíte) de graças ordinárias e todo o resto destes acontecimentos com suas circunstâncias e que, entre uma infinidade de outras pessoas igualmente possíveis, agradou a Deus escolhê-la para existir atualmente.* (LEIBNIZ, 1983, pp. 146-7, grifo nosso).

Essa afirmação certamente retoma o estabelecido nos §§8 e 9 da mesma obra e evidencia que o infinito que diz respeito aos infinitos indivíduos possíveis entendidos como pré-noções individuais ou pessoas possíveis são sim conhecidos “previamente” por Deus, pouco importando o fato que cada noção prévia e completa da infinidade de pessoas possíveis envolveria uma série infinita de predicados, correspondendo, é claro, à “série de graças ordinárias e todo o resto destes acontecimentos com suas circunstâncias”. Eis o que Leibniz mantém até o fim de sua vida. Tanto é assim que mantém que Deus escolhe entre infinitos indivíduos possíveis, como afirmará muito tempo depois no §225 da segunda parte dos **Ensaio de teodiceia**:

*A infinidade dos possíveis, independente de quão grande ela seja, não é mais do que a da sabedoria de Deus, que conhece todos os possíveis. Pode-se até dizer que se esta sabedoria não supera os possíveis extensivamente, já que os objetos do entendimento não poderiam ir além do possível, que em um sentido é apenas inteligível, ela os supera intensivamente por causa das combinações infinitamente infinitas que ela faz dele, e na mesma proporção de reflexões que ela faz a este respeito. A sabedoria de Deus, não contente de abarcar todos os possíveis, penetra-os, compara-os, pesa uns em relação aos outros, para estimar os graus de perfeição ou de imperfeição deles, o forte e o fraco, o bem e o mal; ela ultrapassa as combinações finitas, ela faz uma infinidade de infinitos, isto é, uma infinidade de sequências possíveis do universo, das quais cada uma contém uma infinidade de criaturas; e por este meio a sabedoria*



*divina distribui todos os possíveis que ela já tinha considerado à parte no mesmo tanto de sistemas universais, que ela compara também entre eles; e o resultado de todas estas comparações e reflexões é a escolha do melhor dentre todos estes sistemas possíveis, que a sabedoria faz para satisfazer plenamente a bondade, o que é justamente o plano do universo atual. E todas estas operações do entendimento divino, embora tenham entre elas uma ordem e uma prioridade de natureza, se fazem sempre de uma só vez, sem que haja entre elas qualquer prioridade de tempo.* (LEIBNIZ, 1969, p. 253).

Como vemos, o deus leibniziano, com pleno conhecimento de suas operações e do que está envolvido nelas, faz muito mais que escolher entre infinitos indivíduos possíveis e criar a partir de conhecimento prévio e total séries infinitas possíveis, mesmo que de predicados. Seja como for, sem a possibilidade de escolha totalmente determinada entre infinitos possíveis fora do tempo e espaço dos existentes e independentemente da matéria, isto é, sem a possibilidade de escolha entre uma multidão infinita de possíveis totalmente conhecidos “de uma só vez”, simultaneamente, e “sem prioridade de tempo” não haveria de fato escolha prévia do melhor. Não há como defender, portanto, que o não conhecimento de séries infinitas de predicados, digam elas respeito a noções completas de indivíduos ou a série de fenômenos, poderia engendrar o modo como Leibniz compreenderia a contingência ou a liberdade. Também não há por que, portanto, jogar para baixo do tapete o que é afirmado no §6 da quinta carta endereçada a Clarke para defender a falsa suposição que Leibniz teria abandonado seu conceito de noção de indivíduo singular em prol de um conceito todo novo de mônada, um conceito mais próximo do que hoje compreendemos como organismo<sup>35</sup>. Temos insistido no fato que, para a adequada compreensão da filosofia leibniziana, é preciso levar em conta

---

<sup>35</sup> Eis do que tratamos um pouco mais longamente em nosso artigo “Leibniz e a Biologia: notas introdutórias”, que consta na presente coletânea.

que o intelecto divino que ela constrói é no mínimo infinitamente infinito e é justamente isso que fica evidenciado, não só com o texto que acabamos de citar, mas também com a alegoria da pirâmide do final dos **Ensaio de teodiceia**.

### **Considerações finais**

Fica explicitado que aquilo que individua as substâncias simples não-originárias que são almas racionais não é a matéria de um universo efetivado, ou mesmo um tempo e espaço absolutos. Além do que, se fossem eles, Leibniz teria formulado de outro modo o §9 do **Discurso de metafísica**, o §6 da quinta carta que endereça a Clarke e o §225 dos **Ensaio de teodiceia**. Desde pelo menos 1686 ele teria mantido ou se apropriado do princípio de individuação das substâncias compostas de Tomás e não do das inteligências separadas. Esse é outro dado fundamental que tem escapado a muitos comentadores. A afirmação feita por Leibniz no § 225 nos **Ensaio de teodiceia** se associa ao fato que em sua filosofia, desde por volta de 1686, há um forte afastamento da matéria, melhor dizendo, do lugar, do movimento e do tempo de um mundo efetivado como critérios de individuação, o que tem por consequência que o conhecimento das substâncias individuais, enquanto noções ou ideias no intelecto divino, é total, mesmo que seu número seja infinito e que cada uma delas envolva uma série infinita de predicados ou relações. Apesar de se relacionar com conhecimento infinitamente infinito, tal conhecimento é independentemente do fato que as noções completas de indivíduos singulares existam atualmente ou a partir de uma matéria atualizada. E, se lembramos o modo como Leibniz definiu a Suprema Razão com relação ao infinito, o fato de uma noção completa de uma substância simples não originária que é alma racional também envolver infinitos predicados não é suficiente para dizer que não pode ser conhecida por Deus e não pode

servir de princípio para estabelecer o que o filósofo alemão entende por liberdade ou contingente futuro<sup>36</sup>. Seja como for, acreditamos que Leibniz se mantém utilizando o mesmo conceito de noção completa, apesar de não o explicitar, até o final da vida e pensamos que a seguinte afirmação é prova disso:

Mas nem essa presciência (*prescience*) [divina] nem essa preordenação (*préordination*) [feita por Deus] atentam contra a liberdade. De fato, Deus, levado pela suprema razão a fazer a escolha, entre muitas sequências de coisas ou mundos possíveis, daquele em que as criaturas livres tomassem tais ou tais resoluções, ainda que não sem seu concurso, tornou assim todo acontecimento certo e determinado uma vez por todas, *sem derogar com isso a liberdade das criaturas*, pois esse simples decreto da escolha não mudando, *mas apenas atualizando, as suas naturezas livres, vistas por Ele em suas ideias (mais actualisant seulement leurs natures libres qu'il voyait dans ses idées)*. (LEIBNIZ, 1983 [Quinta carta de Leibniz a Clarke, §6], p. 194, grifo nosso)<sup>37</sup>.

Texto extraído da última carta que Leibniz endereça ao teólogo Samuel Clarke a qual retomada explicitamente o que estabelecem os §§ 8 e 9, para não citar outros, do **Discurso de metafísica** e que está em pleno acordo com toda a argumentação desenvolvida nos **Ensaio de teodiceia**, especialmente com sua última parte, isso é, com a descrição do conteúdo da pirâmide infinita narrada pelo personagem Teodoro (a partir de seu §414) e que pretende completar o **Diálogo sobre o livre-arbítrio** do

---

<sup>36</sup> Não podemos concordar, portanto, com o princípio básico formulado por Carlos Alberto Ribeiro de Moura como a saída leibniziana para o problema da liberdade ou dos futuros contingentes, no capítulo “Contingência e infinito” de seu livro **Racionalidade e crise: Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea**. Para Leibniz, Deus não só pode conhecer todo o infinito associado a um universo determinado e os indivíduos que o compõem, como o conhece total e previamente. A confusão básica aqui se deu por não se ter feito a diferença entre infinito que diz respeito à noção de grandeza e de multidão de indivíduos; aqui preferimos ficar com o que afirma Vivianne de Castilho Moreira quanto à noção de limite que deve ser associada às verdades contingentes.

<sup>37</sup> Acreditamos que esse texto é a recusa definitiva do que Fichant afirma nas pp. 42-3 de seu artigo “A constituição do conceito de mônada”, **Revista Analytica**, v. 10, n° 2, 2006; cf. nosso artigo “Mônada e ainda uma vez substância individual”, que integra a presente coletânea e é seu principal tema.

italiano Lorenzo Valla que completaria a de Boécio<sup>38</sup>. Portanto, até o final de sua vida Leibniz manteve que as formas que dizem respeito à noção de pessoa, mesmo que em número infinito, são “ideais-reais” ou noções prévias e completas de indivíduos singulares.

Valendo-nos da afirmação feita no §9 do **Discurso de metafísica**, segundo a qual é verdade que todas as substâncias se distinguem formalmente, ou seja, que cada uma deve ser considerada como uma espécie em si mesma e individual, o que em parte compreendemos quando explicitamos o porquê da menção a Tomás de Aquino, eis, pois, a possibilidade *a priori* da hipótese da união entre a alma e o corpo e o como deve ser compreendido o filosofema leibniziano de “noção completa” aplicado a infinitos indivíduos singulares possíveis, cada um com um número infinito de predicados, que atingem um número infinito de combinações ou relações.

## Referências

ARISTÓTELES. **Categorias, De interpretatione e Isagoge** (de Porfírio). Trad. Afonso Garcia Suarez et. al. Madrid: Ed. Tecnos, 1999.

BOÉCIO. **A consolação da filosofia**. Trad. William Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. **Comentaria in Porphyrium** (Opera Omnia, Patrologia LXIV) Paris: J. P. Migne, 1891.

---

<sup>38</sup> Como afirma Leibniz nos §§ 412 e 413 dos **Ensaios de teodiceia**: “Boécio escutou mais a resposta da Filosofia do que a de São Paulo; é isto que o fez fracassar. Acreditemos em Jesus Cristo, ele é a virtude e a sabedoria de Deus; ele nos ensina que Deus quer a salvação de todos: que ele não quer a morte do pecador. Fieemo-nos, então, na misericórdia divina, e não nos tornemos incapazes por conta de nossa vaidade e por nossa malícia. [...] Este diálogo de Valla é belo, embora haja algo a dizer aqui ou ali; mas o seu principal defeito é que ele corta o nó e que ele parece condenar a Providência sob o nome de Júpiter, que ele quase torna o autor do pecado. Façamos ir, então, ainda um pouco antes a pequena fábula”. Leibniz se da refere à obra **Dialogus de libero arbitrio** composta em 1439 por Lorenzo Valla, humanista italiano (1407 - 1457); obra escrita contra o que estabelece Boécio (470 - 524) na **Philosophiae consolatio**. De todo modo, analisamos os parágrafos finais dos **Ensaios de teodiceia** no artigo “O Leibniz de Deleuze: uma introdução **Lógica do sentido**”, que também consta na presente coletânea.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbekian, 1997.

LEIBNIZ, G. W. **A Monadologia, Discurso de metafísica, Correspondência com Clarke**. Trad. Marilena de Souza Chauí e Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Confessio Philosophi (La profession de foi du philosophe)**. Trad. Yvon Belaval. Paris: Ed. J. Vrin, 1993.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Trad. Juliana Cecci Silva e William de Siqueira Piauí. São Paulo: Editora Liberdade, no prelo.

\_\_\_\_\_. **Escritos Filosóficos**. Col. org. por Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Ed. Charcas, 1982.

\_\_\_\_\_. **Essais de Théodicée: sur la bonté de Dieu la liberté de l'homme et l'origine du mal**. Paris: Flammarion, 1990.

\_\_\_\_\_. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PARMENTIER, M. **La naissance du calcul différentiel**. Paris: Vrin, 1989.

PIAUÍ, W. S. "Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes". In **Ágora Filosófica**, ano 6, nº. 2, 2006, pp. 171-195; que consta na presente coletânea.

\_\_\_\_\_. "Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação". In **Ágora Filosófica**, ano 6, nº 1, 2006, pp. 117-136; que consta na presente coletânea.

\_\_\_\_\_. "Matemática e Metafísica em Leibniz: o Cálculo Diferencial e Integral e o processo psíquico metafísico da percepção". In **Theoria – revista eletrônica de Filosofia**, nº 5, 2010, pp. 1-16.

\_\_\_\_\_. “Primeira crítica: a teologia desencontrada”. In **Ágora Filosófica**, ano 9, nº 2, 2009, pp. 149-169; que consta na presente coletânea.

\_\_\_\_\_. “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação”. In **Theoria – revista eletrônica de Filosofia**, nº2, 2009, pp. 26-47.

PORFÍRIO de Tiro. **Isagoge**. Trad. Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002.

Tomás de AQUINO. **O ente e a essência**. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum**. Itália: Ed. Marietti Ltd, 1955.

\_\_\_\_\_. **Suma teológica**. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Ed. Fac. De Filosofia Sede Sapientiae, 1947.

\_\_\_\_\_. **Compêndio de teologia e Suma contra os gentios**. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

## A-VI

# Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke <sup>1</sup>

William de Siqueira Piauí<sup>2</sup>

### Considerações iniciais

Tanto Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) quanto Isaac Newton (1642- 1727) constituem seus conceitos de espaço para resolver uma suposta inconsistência que surgiria do modo cartesiano de pensar o movimento. Em seu texto **Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum**, o filósofo alemão afirmava: “*Si motus nihil aliud est quam mutatio contactus seu vicinae immediate, sequitur nunquam posse definiri, quatenam res moveatur*”<sup>3</sup>; assim começa a crítica leibniziana ao artigo 25 da segunda parte dos **Principiorum philosophiae** do francês René Descartes (1596-1650), crítica que foi escrita em mais ou menos 1691. Em seu **De gravitatione et aequipondio fluidorum**, texto escrito em mais ou menos 1667, o filósofo inglês já havia afirmado: “*manifestum est juxta Cartesii doctrinam, quod ne quidem Deus ipse (stante rerum novato statu) possit accurate et in sensu Geometrico*

---

<sup>1</sup> Com poucas alterações, o presente artigo foi publicado a primeira vez em **Prometeus** (UFS), ano 6, n. 11, p. 09-34, 2013. Costumamos utilizá-lo como introdução à segunda antinomia da **Crítica da razão pura** e a primeira parte (Da questão transcendental capital) dos **Prolegômenos a toda metafísica futura** de Kant, isto é, primeiramente, contextualizamos a problemática do movimento deixada supostamente sem a devida solução por Descartes em seus **Princípios da filosofia**, depois, a reorientação e solução dada por Newton e Leibniz, que, claro, são antinômicas; eis um outro modo de ler o presente artigo.

<sup>2</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação (PPGF) e do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: [piaiusp@gmail.com.br](mailto:piaiusp@gmail.com.br)

<sup>3</sup> “Se o movimento não for nada além da mudança de contato ou de vizinhança imediata, segue-se que nunca se poderia definir que coisa [de fato] se move.” **Advertências**, no sentido de observações ou crítica, à **parte geral dos Princípios [da filosofia] de Descartes** de Leibniz, depois teremos **Princípios da filosofia** de Descartes e **Peso e equilíbrio dos fluidos** de Newton.

*describere, quippe cum propter mutatas corporum positiones*”<sup>4</sup>; essa é a parte central da primeira crítica sistemática feita por Newton ao texto de Descartes.

Já em 1716, no §47 da última resposta que pôde enviar ao teólogo Samuel Clarke (1675-1729), Leibniz argumenta que a opinião de Newton, segundo a qual para resolver aquela inconsistência o espaço deveria ser assumido como uma realidade absoluta, estaria assentada em duas coisas. Por um lado, estaria assentada sobre uma analogia (*analogie*) associada à nossa necessidade de imaginar (*s’imaginer*) os lugares (*places*), os espaços (*espaces*) e os vestígios das trajetórias (*des traces*) dos corpos e advertia “quoique ces choses ne consistent que dans la vérité des rapports, et nullement dans quelque réalité absolue (embora essas coisas não consistam senão na verdade das relações, e de nenhum modo em qualquer realidade absoluta)”. Por outro lado, a opinião newtoniana estaria assentada sobre um costume do nosso espírito (*l’usage de l’esprit*) de homogeneizar – tornar idêntico – baseado na desconsideração da diferença que deve haver entre “*la place, et entre le rapport de situation qui est [de fato] dans le corps qui occupe la place (o lugar e entre a relação de situação que está de fato no corpo que ocupa o lugar)*”; dito de outro modo, um hábito baseado na desconsideração da dependência necessária, essa sim, do predicado para com o sujeito e do acidente para com a substância, ou daquilo que Leibniz compreendia ser a “*affection individuelle*”.

Como pretendemos mostrar, tal dependência está diretamente relacionada com o fundamento próprio da noção de denominação

---

<sup>4</sup> A tradução de todo esse período é a seguinte: “Desta forma, raciocinando como na questão relativa à posição de Júpiter há um ano atrás, é manifesto que, se admitirmos a tese de Descartes, nem mesmo o próprio Deus poderia definir neste momento, com exatidão, e geometricamente, a posição passada de qualquer corpo móvel, visto que na realidade, em razão de as posições dos corpos se haverem alterado, o lugar não mais existe na natureza”. (NEWTON, 1983, p. 69 – grifada a tradução do texto citado em latim).



individual (*individuum denominationem*) que deve ser pensada para os corpos em geral; questão já lembrada pelo próprio Newton no início de seu **De gravitatione** exatamente com relação aos problemas associados à adequada caracterização do espaço e do movimento, questão que acabará por revelar o fundamento principal da resposta leibniziana ao problema da caracterização do espaço físico que pretendia afastar a consequência “*nunquam posse definiri, quatenus res moveatur*”<sup>5</sup>. De qualquer modo, depois daquela argumentação, acompanhada de mais algumas outras considerações, Leibniz chega à seguinte conclusão:

*Je ne dis point que l'espace est un **ordre** ou une **situation** qui rend les choses **situables**; se serait parler galimatias. On n'a qu'à considérer mes propres paroles, et les joindre à ce que je viens de dire ci-dessus, [§] n° 47, pour montrer comment l'esprit vient à se former l'idée de l'espace, sans qu'il faille qu'il y ait un être réel et absolu qui y réponde, hors de l'esprit et hors des rapports. Je ne dis donc point que l'espace est un **ordre** ou une **situation**, mais un **ordre** des **situations**, ou selon lequel les situations sont rangées, et que **l'espace abstrait est cet ordre des situations, conçues comme possibles**. Ainsi c'est quelque chose d'ideal<sup>6</sup>.*

Essa afirmação, feita em seu §104, atesta o caráter de solução definitiva que Leibniz atribuía à argumentação desenvolvida no §47 da quinta carta que endereçou ao newtoniano Clarke. Se assim podemos interpretá-lo, é provável que o §47 também nos permita compreender até que ponto ele esclarece e pode significar o desenvolvimento daquela

---

<sup>5</sup> “Nunca se poderá definir, que coisa de fato se move”.

<sup>6</sup> “Não digo que o espaço é uma ordem ou uma situação que torna as coisas situáveis; isso seria falar coisas sem nexos. Basta considerar minhas próprias palavras, e juntá-las ao que disse no n° 47, para mostrar como o espírito chega a formar a ideia de espaço, sem que seja necessário haver um ser real e absoluto que lhe corresponda fora do espírito e fora das relações. Não digo, pois, que o espaço é uma ordem ou uma situação, mas uma ordem das situações, ou uma ordem segundo a qual as situações são ordenadas, e afirmo que o espaço abstrato é essa ordem das situações, concebidas como possíveis. Logo, é alguma coisa ideal”. (LEIBNIZ, 1983, p. 213-4). Eis os principais motivos da necessidade de uma disciplina da situação, Analysis Situs etc., em geral afastada da de uma geometria empírica.

afirmação que havia sido feita na continuação da crítica leibniziana ao artigo 25 dos **Princípios da filosofia** de Descartes, segundo a qual:

*Unde si nihil aliud inest in motu, quam haec respectiva mutatio, sequitur nullam in natura rationem dari cur uni rei potius quam aliis ascribi motum oporteat. Cujus consequens erit, motum realem esse nullum. Itaque ad hoc, ut moveri aliquid dicatur, requiremus non tantum ut mutet situm respectu aliorum, sed etiam ut causa mutationis, “vis, actio, sit in ipso”<sup>7</sup>.*

Em nosso texto, pretendemos problematizar os fundamentos e parte das consequências dessa conclusão a fim de compreender alguns dos principais motivos que levaram Leibniz a recusar a filosofia newtoniana do tempo, do espaço, do lugar e do movimento; assim, podemos dizer que nosso objetivo é explicitar os termos mais importantes em torno dos quais se deu todo esse embate, o que também pode nos ajudar a explicitar os desenvolvimentos por que passou aquilo que o filósofo alemão havia afirmado em suas **Advertências à parte geral dos Princípios [da filosofia] de Descartes**<sup>85</sup>.

### **Parte I - O que teria feito Newton imaginar os lugares, o espaço absoluto e os vestígios do movimento**

Dito isso; no §47 da quinta carta a Clarke, Leibniz caracteriza as possíveis gêneses das noções de lugar, espaço e movimento da seguinte maneira:

---

<sup>7</sup> “Assim, se nada mais existe no movimento que a mudança mencionada [de vizinhança imediata (*vicinae immediatae*)], segue-se que não pode ser dada nenhuma razão na natureza para que o movimento possa ser atribuído a uma coisa e não a outra. Para o que a consequência será a de que o movimento real é nulo. E, por isso, para que alguma [coisa] possa ser considerada em movimento, é necessário não tanto que mude de situação com respeito à outra [coisa], mas que a causa da mudança, força ou ação esteja nela [mesma]”. (GP, v. 4; p. 369).

<sup>8</sup> Com o presente texto, pretendemos retomar a discussão em torno das expressões *individuum denominationem*, *affectiones locorum* e *affection individuelle* que deixamos em aberto em nosso artigo “Leibniz e a metafísica da nova geometria: espaço como relação” (in **Cadernos UFS de Filosofia**, ano 7, v. 9, 2011).

Eis como os homens chegam a formar (*former*) para si a noção do espaço (*la notion de l'espace*). [A] Consideram que  **muitas coisas existem simultaneamente** (*à la fois*), e acham nelas  **certa ordem de coexistência** (*certain ordre de coexistence*), segundo a qual  **a relação** (*rapport*) entre umas e outras é mais ou menos simples: é sua  **situação** (*situation*) ou  **distância** (*distance*). [B] Quando acontece que um desses  **coexistentes** modifica essa  **relação** com uma multidão de outros, sem que esses mudem entre si, e que um recém vindo adquire a  **relação** que o primeiro tivera com os outros, diz-se que  **veio ocupar seu lugar** (*place*), e  **chama-se essa transformação um movimento** (*un mouvement*)  **que se acha naquele em que está** [C]  **a causa imediata da transformação** (*cause immédiate du changement*). (...)

[D] Enfim,  **espaço** é o que resulta dos  **lugares** tomados conjuntamente (*espace est ce qui résulte des places prises ensemble*). [...]. [E]  **O espírito, porém, não contente com a conveniência** (*convenance*),  **busca uma identidade** (*cherche une identité*),  **uma coisa que seria verdadeiramente a mesma** (*une chose qui soit véritablement la même*), e  **a concebe** (*la conçoit*)  **fora desses sujeitos** (*hors de ce sujets*)<sup>9</sup>:  **é o que se chama aqui lugar e espaço**. (LEIBNIZ, 1983, p. 202, grifo nosso).

De início, podemos dizer que é o descontentamento (*non content*) do espírito, com relação ao que de fato seria o adequado (*la convenance*), que leva os homens a formarem para si a noção de espaço como algo externo às coisas, ou seja, como algo idêntico (*identité*) ou o mesmo pensado como fora dos coexistentes, dos sujeitos, que são propriamente as coisas que habitam o “espaço físico”, as coisas que de fato se movem (*quaenam res moveatur*) e onde, de fato, deveríamos encontrar a causa imediata da transformação (*cause immédiate du changement* [C]) ou, em sentido mais restrito, do movimento. Seja como for, é com essa descrição que Leibniz certamente buscava retomar as seguintes etapas da argumentação de Newton, primeira parte:

---

<sup>9</sup> Fica evidente, pois, que o princípio da inerência do predicado no sujeito faz o fundamento da crítica de Leibniz a Newton-Clarke.

[...] como essas partes do espaço não podem ser vistas e distinguidas [...] por nossos sentidos [...] [I] definimos todos os lugares (*loca universon*) pelas posições (*positionibus* [não situação]) e distâncias (*distantiis*) das coisas (*rerum*) em relação a um determinado corpo, que consideramos como imóvel (*immobile*); [II] a seguir também calculamos (*aestimamus*) todos os movimentos (*motus*) relativamente a esses lugares, enquanto concebemos (*conscipimus*) os corpos como transferidos (*transferri* [não transformação]) destes [lugares]. (NEWTON, 1983, p. 10).

Eis, do ponto de vista newtoniano, o modo vulgar de considerar o lugar [I] e o movimento [II]. Esse momento da argumentação de Newton se prende àquilo que ele considerava ser nossa incapacidade de, pelos sentidos, ver e distinguir as partes da coisa imóvel matemática, verdadeira e absoluta, ou seja, nossa incapacidade de ver e distinguir as partes do verdadeiro espaço; ou como ele mesmo dizia: “como aquelas partes do espaço [absoluto] não podem ser vistas (*videri*) e distinguidas (*distingui*) umas das outras por nossos sentidos, usamos em lugar delas medidas sensíveis (*mensuras sensibilis*)”. É por conta desta incapacidade que definimos todos os lugares a partir das posições e distâncias das coisas em relação a um determinado corpo (ou corpos) que consideramos imóvel. Contudo, não é a atitude filosófica correta, pois para o inglês: “na filosofia, entretanto, devemos fazer abstração dos sentidos (*abstrahendum est a sensibus*)”<sup>10</sup>. E é justamente por nossa atitude pouco filosófica com relação à não abstração dos nossos sentidos e o uso que fazemos das medidas sensíveis que “empregamos em vez dos lugares e movimentos absolutos os [lugares e movimentos] relativos”. Uma atitude mais filosófica deveria nos levar, então, de [D] para [E].

---

<sup>10</sup> Sobre essa exigência de Newton também conferir o início do nosso artigo “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação”. In: *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, v. 2, p. 26-47, 2009; que consta na presente coletânea.

Portanto, a descrição de Leibniz da gênese da noção de espaço, a partir das noções de ordem de coexistência e relação [A], pretendia justamente explicitar e fazer voltar a fase anterior [D] à da abstração dos sentidos [E], que teria levado Newton ao seu conceito de espaço matemático, verdadeiro e absoluto; isso é, pretendia ficar um passo atrás ao que podemos considerar como a segunda parte da argumentação que o inglês enunciava do seguinte modo:

O espaço absoluto (*Spatium absolutum*), por sua natureza, sem relação (*relatione*) com algo externo, permanece sempre semelhante e imóvel (*similare & immobile*); o relativo é certa medida (*mensura*) ou dimensão (*dimensio*) móvel desse espaço, a qual nossos sentidos (*a sensibus nostris*) definem por sua situação (*situm*) relativamente aos corpos, e que a plebe (*vulgo*) emprega em vez do espaço imóvel. [...] O lugar (*locus*) é a parte do espaço que um corpo ocupa, e, com relação ao espaço, é absoluto ou relativo. Digo uma parte do espaço, e não a situação do corpo (*situs corporis*) ou a superfície ambiente (*superficiem ambientem*). Com efeito, os lugares dos sólidos iguais são sempre iguais, mas as superfícies<sup>11</sup> são quase sempre desiguais, por causa da dessemelhança das figuras; **as situações (*situs*), porém, não têm, propriamente falando, quantidade (*quantitatem*), sendo antes afecções dos lugares (*affectiones locorum* ou *the properties of places*) que os próprios lugares**<sup>12</sup>. (NEWTON, 1983, p. 8, grifo nosso).

Mas o que determina a necessidade da abstração, referente a [E], que tem como resultado o conceito de espaço absoluto? Em parte, é o fato que somente quando assumimos uma atitude filosófica com respeito às noções de tempo, espaço, lugar e movimento que os compreendemos de modo

---

<sup>11</sup> Mais à frente ficará claro o que quer dizer essa afirmação referente às superfícies.

<sup>12</sup> Eis o lugar onde podemos começar a traçar relações com o que Leibniz investigava ao elaborar sua, já tantas vezes mencionada, *Analysis Situs*, uma geometria independente da quantidade da distância. O conceito de Mônada atenderá exatamente a essa exigência, as mônadas serão determinadas por diferenças qualitativas, em acordo com o que é primeiro, próprio e mais simples, isso é, a situação.

conveniente, mas principalmente porque somente desse modo poderemos abandonar o absurdo mencionado por Newton do seguinte modo:

Assim como a ordem das partes do tempo (*partium Temporis ordo*) é imutável (*est immutabilis*), também o é a ordem das partes do espaço (*ordo partium Spatii*). [...] os tempos e os espaços são como que os lugares de si mesmos e de todas as coisas (*Tempora & Spatia sunt sui ipsorum & rerum omnium quase loca*). Estas [partes] localizam-se no tempo quanto à **ordem da sucessão** (*ordinem succcessionis*), e no espaço quanto à **ordem da situação** (*ordinem situs*). Da essência deles (*De illorum Essentia*) é serem lugares, e **é absurdo que os lugares primários se movam** (*loca primaria moveri absurdum est*). (NEWTON, 1983, pp. 8-10, grifo nosso).

Ou seja, somente quando compreendemos os reais motivos da necessidade de abstrairmos dos nossos sentidos ou os da recusa da relatividade das medidas sensíveis referentes ao modo vulgar de considerar as supostas ordens de situação e de sucessão é que encontraremos a solução filosófica contra o absurdo mencionado. Portanto, a noção newtoniana de imutabilidade da ordem das partes do espaço ou imobilidade dos lugares primários, parte da identidade alcançada graças ao que Leibniz chama de costume do espírito, surge associada a um possível absurdo da tese contrária; isso é, para Newton decorreria um absurdo se assumíssemos que os lugares primários se movem ou que a ordem das partes do espaço muda. Então, resta saber: por que resultaria absurdo que a ordem das partes do espaço mudasse ou que os lugares primários se movessem?

Trata-se de crítica relacionada ao próprio título do livro de Newton que se referia a uma obra de título similar. Dito de outro modo, em seus **Principiorum philosophiae** ou **Les principes de la philosophie**, Descartes defendia a opinião que os corpos estão em fluxo constante, e afirmava: “em todo o universo não seria possível encontrar um ponto que

fosse verdadeiramente imóvel (*en tout l'univers aucun point que soit véritablement immobile – nulla ejusmodi puncta vere immota in universo reperiri*)” e “no mundo nenhum lugar das coisas (*rei locum*) está firme e fixo, a não ser que fixemos com o pensamento (*en notre pensée – a cogitatione nostra*)”<sup>13</sup>. Assim, para o francês, a consequência não podia ser outra:

[...] a fim de lhe atribuirmos uma natureza que seja determinada, diremos que o movimento é a translação [mudança de lugar] de uma parte da matéria ou de um corpo da proximidade daqueles que lhe são imediatamente contíguos – e que consideramos em repouso – para a proximidade de outros. Por corpo ou parte da matéria, entendo tudo aquilo que é transportado conjuntamente, ainda que seja composto de várias partes que, com a sua ação (agitation), desencadeiam outros movimentos. (DESCARTES, 2005 [artigo 25], p. 70)<sup>14</sup>.

É dessa opinião ou doutrina, então, que decorreria o absurdo mencionado por Newton no primeiro escólio dos **Philosophiae naturalis principia mathematica** ou **Mathematical principles of natural philosophy**<sup>15</sup>; ou seja, envolveria um absurdo a opinião amplamente defendida no continente segundo a qual o movimento poderia ter sua natureza geométrica e verdadeiramente determinada a partir do transporte (*transport*) ou translação (*translationem*) de um corpo da vizinhança formada por aqueles que o tocam imediatamente, sem

---

<sup>13</sup> DESCARTES, 2005 [Princípios da filosofia, segunda parte, artigo 13], p. 64. Na versão latina: “*Sed si tandem cogitemus, nulla ejusmodi puncta vere immota in universo reperiri, ut probabile esse infra ostendetur; inde concludemus, nullum esse permanentem ullius rei locum, nisi quatenus a cogitatione nostra determinatur*”.

<sup>14</sup> “[...] afin de lui attribuer une nature que soit déterminée, qu’il est le transport d’une partie de la matière ou d’un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres. Par un corps ou bien par une partie de la matière, j’entends tout ce qui est transporté ensemble, quoi qu’il soit peut-être composé de plusieurs parties, qui employent cependant leur agitation à faire d’autres mouvements”. A repetida aparição da noção de corpo nessa problemática levará Einstein a criticar todas as soluções dos modernos e lembrar a necessária substituição de tal noção pela de campo; a esse respeito conferir nosso artigo, já mencionado, “Leibniz e a metafísica da nova geometria: espaço como relação”.

<sup>15</sup> O próprio sentido do termo “escólio” (*scholium*) envolveria, então, a consideração de outras filosofias.

referência a nada que de fato seja imóvel. Do ponto de vista newtoniano, ou da filosofia insular, se o movimento for considerado como a translação de uma parte da matéria ou de um corpo da proximidade daqueles que consideramos em repouso e que lhe são imediatamente contíguos para a proximidade de outros, perdemos de vista o que é próprio do movimento, pois:

É propriedade do movimento (*Motus proprietas est*) que as partes que guardam as posições dadas (partes quae datas servant positiones) em relação a seus todos (*ad tota*) participam dos movimentos desses todos. (...) Logo, movidos os corpos ambientes (*corporibus ambientibus*), as coisas que em redor estão relativamente (*in ambientibus relative*) em repouso se moverão. E por isso **o movimento verdadeiro e absoluto não pode ser definido pela translação a partir dos corpos vizinhos** que são vistos como parados (*motus verus et absolutus definiri nequit per translationem e vicina corporum, que tanquam quiescentia spectantur*). Os corpos externos (*corpora externa*) não devem ser vistos apenas como parados, mas precisam estar parados verdadeiramente (*vere quiescere*). (NEWTON, 1983, p. 10, grifo nosso).

Ou seja, para Newton, o que Descartes teria pensado ser a natureza determinada do movimento não passava, invertendo o que havia dito o próprio francês, de sua significação vulgar; não passava, pois, de uma definição pouco filosófica que partia do que há de externo ao movimento e sem a adequada abstração dos sentidos.

E mesmo antes da elaboração dos **Principia**, em seu texto **De gravitatione et aequipondio fluidorum**, Newton já havia concordado que “não existe corpo algum (*nulla corpora*) [nem mesmo um ponto] que não se mova no sentido cartesiano (*non moventur in sensu Cartesii*)”<sup>16</sup>; cuja consequência seria, todavia, que sem a existência de alguma outra

---

<sup>16</sup> NEWTON, 1983 [**Sobre o peso e o equilíbrio dos fluidos**], p. 68.



coisa que de fato esteja parada, de um ambiente não relativamente mas absolutamente parado, não poderíamos chegar a algo de determinado no movimento, pois se o movimento for considerado apenas como a translação de uma parte um corpo da proximidade daqueles que consideramos em repouso e que lhe são imediatamente contíguos para a proximidade de outros “não existe base alguma (*fundamentum*) a partir da qual possamos no momento (*jam in praesentia designari possit*) encontrar um lugar que existiu no passado (*locus qui fuit in tempore praeterito*), ou dizer que tal lugar ainda se mantém na natureza das coisas (*talem locum jam amplius in rerum natura*)”.<sup>17</sup>

Dito desse modo, a doutrina cartesiana do movimento impediria compreender aquilo que é o próprio fundamento da noção do movimento, ou seja, a noção de velocidade que necessariamente, para Newton, tanto não poderia estar dissociada do conceito de espaço absoluto quanto da noção de manutenção (*amplius*) do trajeto dos corpos em tal espaço (*spatii trajecti*); ou como ele mesmo dizia:

Ora [admitida a doutrina cartesiana], assim como é impossível encontrar o lugar em que teve início um movimento – ou seja, o começo do espaço percorrido [o começo do trajeto – do traço] –, **visto que esse lugar não mais existe após o término do movimento**, da mesma forma o espaço percorrido,

---

<sup>17</sup> NEWTON, 1983, pp. 68-9, grifo nosso. O texto continua do seguinte modo: “Com efeito, uma vez que, segundo Descartes, o lugar não é outra coisa senão a superfície dos corpos adjacentes ou a posição entre alguns outros corpos mais distantes (*Nam cum locus juxta Cartesium nihil aliud sit quam superficies corporum ambientium\* vel positio inter alia quaelibet remotiora corpora*), é impossível – conforme esta doutrina – que o lugar exista durante um período de tempo mais longo do que aquele durante o qual esses corpos mantêm aquelas mesmas posições a partir das quais deriva a denominação individual (*impossibile est ex ejus doctrina ut in rerum natura diutius existat manent eadem illae corporum positiones ex quibus individuum denominationem\*\* sumpsit*)”. \* É essa afirmação que permite compreender a expressão “a superfície ambiente (*superficiem ambientem*)” que aparece no escólio, na parte sobre o lugar (em seu item III), vide nota 5. \*\* Essa afirmação justifica grande parte da correspondência Leibniz – Clarke; ela se esconde sob, dentre outras, a discussão das expressões (determinação) *solummodo* e denominação extrínseca. Fica claro aqui que com sua doutrina do espaço Newton pensava resolver também o problema da denominação individual ou do princípio de individuação; portanto, poderíamos dizer que Leibniz já havia recusado o modo newtoniano (ou aristotélico e escolástico) de pensá-los desde, pelo menos, o §9 do **Discurso de metafísica**; daí a importância de termos tratado de tal texto e tema nos artigos “Leibniz e Tomás de Aquino: princípio de individuação” e “Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz”, constam ambos na presente coletânea.

por não ter nenhum começo, não pode ter nenhum comprimento (*Jam itaque post motum aliquem completum cum in quo inchoabatur hoc est initium **trajecti spatii non assignari potest nec amplius esse: illius trajecti spatii non habentis initium nulla potest esse longitudo***); e consequentemente, uma vez que a velocidade depende da distância percorrida durante um determinado período de tempo, segue-se que o corpo em movimento não pode ter nenhuma velocidade (*et proinde cum velocitas pendet ex logitudine spatii in dato tempore transacti, sequitur quod moventis nulla potest esse velocitas*) [...]; por conseguinte, visto que o espaço não tem nenhum **início** nem **partes intermediárias**<sup>18</sup>, conclui-se que não houve nenhum espaço percorrido, consequentemente, nenhum movimento determinado (*adeoque cum spatium nec habet **initium** nec **partes intermedias** sequitur nullum fuisse spatium transactum et proinde motus nullam determinationem*) [...] (NEWTON, 1983, p. 68- 9, grifo nosso).

O inglês entendia que não há como determinar a quantidade do movimento, isso é, sua velocidade, se não é possível estabelecer de algum modo a manutenção (*amplius*) da trajetória contínua (*trajecti spatii e partes intermedias*) que esteja associada ao espaço percorrido (*longitudine*) ou o tempo transcorrido (*in tempore praeterito*). Na opinião de Newton, para que possamos dar conta da natureza do movimento, é preciso que haja algo de fixo no mundo e algo que permita dar conta da trajetória contínua que os corpos realizam. A conclusão dessa parte do **De gravitatione** não podia ser outra: “o movimento cartesiano não é movimento, pois não tem velocidade (*nulla est velocitas*) nem determinação (*nulla determinatio*) quantitativa, não havendo tampouco

---

<sup>18</sup> Aqui reside um aspecto importante do “determinismo” newtoniano que dará origem ao laplaciano; envolvendo aquela continuidade necessária ao cálculo de fluxões, com uma suposta continuidade que permitiria a previsibilidade no plano dos fenômenos, a continuidade do movimento é determinada externamente às coisas que estão em movimento, que não são propriamente individuais, portanto. É preciso, pois, tomar cuidado ao pensar a noção leibniziana de “lei de continuidade”; é preciso não fazê-la se basear nas noções newtonianas de espaço, tempo, movimento e trajetória contínua. Voltaremos a esse ponto mais à frente.

espaço (*quo nullum spatium*) ou distância percorrida por ele (*distantia nulla trajicitur*)”.

Assim, o modo newtoniano de pensar a matemática (geométrica), verdadeira e absoluta determinação do movimento a partir das noções de tempo transcorrido e espaço percorrido acabava por depender também das noções de ambiente imutável ou, dito de modo a resgatar todos os aspectos da velocidade, da noção de ordem das partes imutáveis dos lugares primários das coisas, isso é, dependia do tempo e espaço absolutos; ou repetindo o que ele mesmo disse algum tempo depois em seus

### **Principia:**

Assim como a ordem das partes do tempo é imutável [e incriada]<sup>19</sup>, também o é a ordem das partes do espaço (*partium temporis ordo est immutabilis, sic ordo partium Spatii*). Na hipótese [absurda] de se moverem de seus lugares essas partes, também se moveriam de si mesmas (como diríamos). Pois os tempos e os espaços são como que os lugares de si mesmos e de todas as coisas (*Nam Tempora & Spatia sunt sui ipsorum & rerum omnium quase loca*). Estas [coisas todas] localizam-se no tempo quanto à ordem de sucessão, e no espaço quanto à ordem de situação [inclusive Deus]<sup>20</sup> (*In Tempora quoad ordinem successionis; in Spatio quoad ordinem situs locantur universa*). **Da essência deles é serem lugares, e é absurdo que os lugares primários das coisas se movam** (*De illorum Essentia est ut sint loca, & loca primaria moveri absurdum est*). Eis, portanto, os lugares absolutos, e só as translações desses lugares são movimentos absolutos (*Hace sunt igitur absoluta loca, & solae translationes de his locis sunt absoluti motus*). (NEWTON, 1983, pp. 9-10, grifo nosso).

---

<sup>19</sup> Os termos “incriado” e “inclusive Deus” foram acrescentados por nós para associar o que Newton diz aqui com aquilo que ele afirmará no Escólio Geral; cf. nosso artigo, já mencionado, “Santo Agostinho e Newton: tempo, espaço e criação”, que consta na presente coletânea.

<sup>20</sup> Cf. nosso artigo “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação”, que consta na presente coletânea.

Dito de outro modo, se existem movimentos absolutos, existe translação contínua e absoluta dos corpos de determinados lugares espaciais imóveis para outros lugares também imóveis (translação que se faz de acordo com a ordem de situação e em meio às partes imóveis do espaço), acompanhada do fluir contínuo e absoluto dos lugares temporais (translação que se faz de acordo com o transcorrer da ordem de sucessão), ou seja, que se associa ao transcorrer das partes do tempo que fluem sempre da mesma maneira<sup>21</sup>.

Assim, aquele costume do espírito, mencionado por Leibniz no §47 da quinta carta a Clarke, também se referia à opinião newtoniana segundo a qual o registro temporal (*duratio*) e o trajeto (*trajecti*) espacial do movimento real dos corpos deveria ser pensado a partir de um tempo reificado que flui uniformemente (*aequabiliter fluit*), cuja ordem das partes é, por isso mesmo, imutável (*partium temporis ordo est immutabilis*) – primeira homogeneização (*identité*) – e um espaço reificado que é todo similar e imóvel (*similare & immobile*), cuja ordem de suas partes é também imutável (*partium ordo Spatii est immutabilis*) – segunda homogeneização (*identité*) –; como Newton, retomando o **De gravitatione**, afirmou no primeiro escólio dos **Philosophiae naturalis principia mathematica**, uma explícita resposta aos **Principiorum philosophiae** de Descartes.

Se, como queremos, é verdade que as cartas endereçadas ao teólogo newtoniano Samuel Clarke eram em parte uma resposta ao primeiro escólio dos **Principia**, bem como ao início do **De gravitatione**, e se seguirmos a ordem que Leibniz indica ao final do §47 de sua quinta carta, temos de problematizar primeiro a sua recusa da noção de lugar absoluto,

---

<sup>21</sup> E aqui está resolvida ao menos parte do problema da causalidade associada à continuidade do movimento ou mudança contínua de lugar.

depois a de vestígio do movimento e por último apresentar os principais termos de sua completa recusa da noção de realidade do espaço absoluto.

**Parte II - Leibniz e a crítica à noção newtoniana de lugar: os acidentes não podem passear fora das substâncias.**

Assim, em primeiro lugar, Leibniz se oporá ao modo newtoniano de pensar o lugar ou, dito de outro modo, ao costume que o espírito tem de buscar a identidade no que diz respeito à noção de lugar; ele recusará o vício de reificação e homogeneização do espaço físico fazendo a seguinte advertência: “é bom considerar a diferença entre o lugar e a relação de situação (*rapport de situation*) que há no corpo que ocupa o lugar”; e explicava:

[...] para dar uma espécie de definição, lugar é aquilo que se diz ser o mesmo em relação a A e B, quando a **relação de coexistência** (*rapport de coexistence*) de B, com C, E, F, G, etc., convém (*convient*) inteiramente com a **relação de coexistência** que A tivera com os mesmos, supondo-se que não tenha havido nenhuma **causa de mudança**<sup>22</sup> em C, E, F, G, etc. [...] Com efeito, **o lugar de A e de B é o mesmo, ao passo que a relação de A com os corpos fixos não é precisamente e individualmente** (*précisément et individuellement*) **a mesma que B**, que tomará seu lugar, **terá com esses corpos fixos, e as duas relações somente convêm** (*conviennent seulement*) **uma com a outra, pois que dois sujeitos diferentes** (*sujets différents*), como A e B, **não poderiam ter precisamente** (*précisément*) **a mesma afecção individual** (*affection individuelle*), **não podendo um mesmo acidente individual** (*accident individuel*) **encontrar-se em dois sujeitos, nem passar de sujeito para sujeito**<sup>23</sup>. (LEIBNIZ, 1983, pp. 201-2, grifo nosso).

<sup>22</sup> De volta, pois, ao problema de qual a causa imediata da transformação em geral.

<sup>23</sup> Fica aqui então a reafirmação do princípio inerência do predicado no sujeito como parte fundamental da solução do problema geral da transformação e mudança, daí não vermos novamente justificativa para a aquela terceira seleção sugerida por Deleuze (cf. nosso artigo “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à **Lógica do sentido**”, que consta na presente coletânea).

Com essa afirmação, Leibniz lembra a problemática de parte do escólio referente à expressão *affectiones locorum* ou, na versão inglesa, the properties of place, mas também, e principalmente, faz voltar a problemática quanto à afirmação “*illae corporum positiones ex quibus individuum denominationem sumpsit*”<sup>24</sup> feita por Newton em seu **De gravitatione**. Ou seja, uma de suas principais oposições à doutrina newtoniana do espaço é que ela supostamente também oferecia resposta ao problema da denominação individual; problema que, como sabemos, foi objeto das investigações do filósofo alemão por praticamente toda a sua vida. Assim, mesmo para o Leibniz da última carta a Clarke, a adequada compreensão daquilo que faz as *affectiones locorum* deve estar associada ao problema geral da affection individuelle sem perder de vista a advertência que um mesmo accident individuel não pode “encontrar-se em dois sujeitos, nem passar de sujeito para sujeito”; advertência que é repetida em muitos momentos de suas obras. Trata-se, portanto e primeiramente, de problematizar a afirmação feita nos **Nouveaux essais sur l’entendement humain**, segundo a qual: “os acidentes são considerados [...] como subsistentes no sujeito (*sunt in subjecto, inhaerent subjecto* – LEIBNIZ, 1984 [livro III, cap. I, § 5], p. 214).<sup>25</sup>

Isso quer dizer que, para Leibniz, a noção newtoniana de lugar que vai fundamentar a noção de espaço absoluto deve ser considerada de fato somente uma abstração dos sentidos, apenas uma ideia, cuja realidade deve ser problematizada; ou como ele mesmo advertia: “para ter a ideia do lugar e, por conseguinte, do espaço, basta considerar as relações e as

---

<sup>24</sup> Demasiadamente interessados no quanto Leibniz pode ser considerado precursor da ciência contemporânea em geral e pouco interessados em sua crítica às filosofias da Idade Média e Antiga; poucos são os comentaristas da correspondência Leibniz – Clarke que chamam a devida atenção para essa questão; desde sempre, portanto, era preciso fazer um retorno ao **De gravitatione** e relembrar a crítica de Leibniz à Escolástica e a Aristóteles.

<sup>25</sup> Veja-se também o §13 do **Discurso de metafísica**, especialmente quando aparece a expressão *ut possit inesse subjecto*, e **Ensaio de teodicéia** §§ 382-396.

regras de suas transformações”, uma matemática qualitativa e não uma geometria empírica, portanto; não seria necessário, portanto, “**imaginar** nenhuma **realidade** absoluta **fora das coisas cuja situação se considera**”; ao contrário, era preciso mergulhar naquilo que faz a substância dos corpos e depois retomar o problema da realidade e verdade com relação ao espaço. Partir, pois, da noção de lugar para depois passar a imaginar um espaço real absoluto como externo às coisas cuja situação se está considerando, a partir do qual poderíamos encontrar a fonte da denominação individual, é mais uma vez infringir a regra segundo a qual os acidentes estão no sujeito, devem pertencer a um sujeito, inerem ao sujeito; nesse caso, teríamos de lembrar que aquilo que imaginamos é apenas ideal e não existente de fato, isso é, não pode ser uma coisa absoluta e de modo algum permitiria resolver o espinhoso problema da denominação individual.

Assim, se levamos em conta a reificação ou substancialização do espaço e tempo operadas no primeiro escólio dos **Principia** a partir de considerações que já se encontravam no **De gravitatione**, para enfrentar o todo da doutrina newtoniana do espaço na correspondência com Clarke, Leibniz faz lembrar parte do fundamento da advertência que havia repetido no §7 da **Monadologia**, segundo a qual: “As Mônadas não têm janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair. **Os acidentes não podem destacar-se, nem passear fora das substâncias, como outrora as espécies sensíveis dos Escolásticos.** Assim, nem substância, nem acidente podem vir de fora para dentro da Mônada” (grifo nosso). Dito desse modo, a gênese da noção de espaço compreendido como coisa idêntica, sempre similar onde estão os corpos, teria partido justamente da desconsideração da ordem dos coexistentes e das relações [A] pensadas do ponto de vista daquilo que constitui a própria substância dos corpos

individuais: as Mônadas; ou como a causa imediata de fato explica o fenômeno da transformação.

Então, a gênese da noção newtoniana de lugar teria partido justamente da desconsideração daquilo que é o fundamento último das relações entre sujeitos diferentes pensadas a partir da individualidade deles, isso é, estaria assentada sobre a desconsideração da dependência necessária daquilo que faz o sujeito e o predicado das relações; ela desconsiderava aquilo que diz respeito à substância a qual de fato se associa o acidente quando se dá a mudança (ou transformação) de lugar no espaço físico [B], aquilo onde reside, de fato, a “causa imediata da transformação” [C]; afirmação central, portanto, do §47 da quinta carta e que faz lembrar as **Animadversiones** ao artigo 25.

Isso quer dizer que o conceito leibniziano de mônada deveria ser capaz de responder não só a Newton e Descartes, mas também ao que havia sido tema dos **Nouveaux essais**, por conta do que o também inglês John Locke (1632-1704) tinha afirmado do seguinte modo: “Se perguntamos (como é frequente) se este espaço vazio de corpo é uma substância ou um acidente, responderei com prazer que o ignoro, e não ficarei envergonhado da minha ignorância, enquanto os que perguntam não me proporcionem uma ideia clara e distinta de substância”.<sup>26</sup>

Locke se referia, evidentemente, à dificuldade de definir a “substância” do espaço contínuo e independente dos corpos a partir da noção cartesiana de clareza e distinção. Dito dessa maneira, para Leibniz o modo inadequado de considerar as noções de afecção ou propriedade dos lugares (*affectiones locorum – the properties of place*) e espaço independente sempre idêntico (*semper simile*), se associava a um vício mais geral que o alemão descrevia do seguinte modo: “costume que o

---

<sup>26</sup> Cf. LOCKE, 1994 [**Ensaio sobre o entendimento humano**, livro II, cap. XIII, §17], p. 153.



espírito tem de formar (*l'usage de se former*), por ocasião dos acidentes que estão nos sujeitos, alguma coisa que lhes corresponda fora dos sujeitos (*quelque chose qui leur reponde hors des sujets*) [E]. O que, além de fazer a base da noção escolástica das espécies sensíveis<sup>27</sup> que dava força ao realismo aristotélico de um Tomás de Aquino, por exemplo, também tornava obscura e confusa a noção de substância do espaço. Por isso mesmo, no decorrer de sua argumentação do §47, Leibniz passa a examinar sob dois pontos de vista diferentes (da linha genealógica e da proporção entre segmentos), tipos de relação que poderiam ser pensados como pertencentes de uma só vez a dois sujeitos distintos; daí que tal relação “poderia” (em sentido fraco) ser considerada como externa aos sujeitos, mas, tendo em vista que isso contrariaria a própria noção de acidente (do modo que Leibniz apresenta os dois exemplos)<sup>28</sup>, esses tipos de relação fora dos sujeitos, como a exigida pela noção de espaço e tempo absolutos de Newton, “não se tratando **nem de substância nem de acidente**, será, forçosamente, uma coisa **puramente ideal**, cuja consideração não deixa de ser útil”<sup>29</sup>.

Formulada desse modo, essa recusa tem consequências fundamentais para o que se pensava ser o determinante quanto à individuação dos corpos; ou seja, em resposta à afirmação que “com efeito, ambos [espaço e tempo absolutos] constituem disposições do ser ou atributos, segundo os quais **denominamos quantitativamente a**

---

<sup>27</sup> Com a expressão “espécies sensíveis”, Leibniz parece estar se referindo ao conteúdo específico que Tomás de Aquino associava ao intelecto como potência receptiva de todas as ‘formas sensíveis’ (*Suma teológica*, I, 2.84 a, 2).

<sup>28</sup> É preciso estar atento ao fato que Leibniz e Ernst Mach chamam a noção newtoniana de espaço de escolástica ou medieval por motivos distintos; o primeiro graças ao que ele problematiza nos §§ 7 e 8 da *Monadologia*, aliás do que estamos tratando aqui; o segundo por conta da concepção newtoniana, apesar do exemplo dos globos e baldes, não se referir a fatos observáveis.

<sup>29</sup> Devemos levar muito a sério tal afirmação, utilidade incontestável especialmente para a dinâmica, como as utilíssimas grandezas infinitesimais que fazem a base do cálculo diferencial e integral que permitem justamente a dinâmica e a matemática. Cf. nosso artigo “Leibniz e Descartes: labirintos e análise”; in *Cadernos espinosanos*. (USP), n. 9, 2002, p. 123.

**presença** e a duração **de qualquer coisa que exista individualmente**”, feita por Newton no **De gravitatione**, no §103 da quinta carta a Clarke Leibniz explicava: “não digo que o espaço é uma ordem ou situação que torna as coisas situáveis; isso seria falar coisas sem nexos (galimatias)”. De fato, Leibniz já havia explicado nos §§ 29 e 30 que:

**As partes do tempo ou do lugar** (*Les parties du temps ou du lieu*), tomadas em si mesmas, **são coisas ideais, parecendo-se assim perfeitamente, como duas unidades abstratas** (*sont des choses idéales; ainsi elles se ressemblent parfaitement, comme deux unités abstraits*). Mas não se dá o mesmo com dois unos concretos (*uns concrets*), ou com dois tempos efetivos (*effectifs*) ou dois espaços plenos (*remplis*), isto é, verdadeiramente atuais (*actuels*). [...] **Demonstrei que o espaço não é mais que uma ordem da existência das coisas notada a partir da simultaneidade delas**<sup>30</sup> (*l'espace n'est autre chose qu'un ordre de existence des choses, qui se remarque dans leur simultanéité*). [...] São as imaginações dos filósofos de noções incompletas (*notions incomplètes*), que fazem do espaço uma realidade absoluta. Os simples matemáticos, que só se ocupam com coisas imaginárias (*jeux de l'imagination*), são capazes de forjar tais noções, destruídas, entretanto, pelas razões superiores<sup>31</sup>. [...] **É preciso que aquilo que é móvel possa mudar de situação em relação a alguma outra coisa** (*changer de situation par rapport à quelque autre chose*) **e chegar a um estado novo discernível do primeiro** (*un état nouveau discernible du premier*), **caso contrário o movimento é uma ficção**<sup>32</sup> (*autrement le changement est une fiction*). (LEIBNIZ, 1983, p. 198, grifo nosso).

---

<sup>30</sup> Daí que o espaço, não a matéria do universo atual, claro, deva ser deduzido da relação entre elas e não o contrário.

<sup>31</sup> A coisa imaginária é uma ideia em sentido fraco, eis aqui, do nosso ponto de vista a inversão de Kant, o esquematismo fundamental nas matemáticas faz com que tudo dependa da intuição formal, uma espécie de internalização daquilo que Leibniz considerava como geometria empírica.

<sup>32</sup> Vale lembrar, problema explicitamente mencionado por Kant, que o relacionará com o problema geral da causalidade, no §10 dos **Prolegômenos a toda metafísica futura**.

Ou seja, o que guiou aquele vício de nosso espírito foi a criação associada a jogos da imaginação (*jeux de l'imagination*)<sup>33</sup> a partir de supostas partes idênticas de tempo e espaço, criação muito semelhante àquela que guia a atividade do matemático ao considerar abstratamente as unidades, ou os sólidos, figuras, objetos geométricos. Contudo, quanto ao espaço físico efetivo, ou ao pleno de concretos ou de matéria substanciada, da ordem atual dos corpos, a verdadeira consideração deveria ser diferente. Isso posto, estamos em condições de retomar a segunda parte do problema, ou seja, retomar a questão que dizia respeito à trajetória contínua entendida por Newton como necessária à adequada caracterização do movimento ou da velocidade.

### **Parte III - Leibniz e a crítica à noção newtoniana de movimento: os corpos não se lembram.**

Em suma, o todo da resposta que Leibniz dará a Newton está baseado em um questionamento anterior que retomava o problema de Locke, ou seja, primeiro o alemão perguntava no §38 da quinta carta: “se o espaço é uma propriedade, de que pois será propriedade?”<sup>34</sup> E problematizava logo em seguida:

39. Se o espaço é **a propriedade ou afecção da substância** que está no espaço (*Si l'espace est la propriété ou l'affection de la substance qui est dans l'espace*), ele será ora afecção de um corpo, ora de um outro corpo; ora de uma

---

<sup>33</sup> No sentido de fictício, imagens fictícias, ou talvez mesmo no sentido de brincadeiras; em termos atuais é como se Leibniz estivesse nos advertindo que o sistema ou plano cartesiano, que costumamos adotar quando o assunto é geométrico, não deve ser considerado como algo concreto, como coisa. Tanto para a questão das unidades abstratas quanto do uso da expressão *non substantiam sed substantiatam* veja-se a carta de Leibniz ao matemático Dancicourt datada de 11 de setembro de 1716 (publicada a primeira vez em **Theoria - Revista eletrônica de filosofia**, v. 4, pp. 174-179, 2012) que consta na presente coletânea. Cf. também **Ensaio teodiceia**, I, §57 e II, §147.

<sup>34</sup> Quem é sujeito e quem é predicado ou acidente com relação ao espaço? Em termos da mesma filosofia lockeana, vale lembrar o mistério que cercava o movimento entendido também como “propriedade”; Henry More, por exemplo, falava da estranha propriedade do movimento de poder ser transferido de uma bola de bilhar azul para uma vermelha sem que a cor, também uma propriedade, fizesse o mesmo. Na parte I do presente texto citamos a caracterização newtoniana do movimento em termos de propriedade, o que também faz o todo da presente argumentação.

substância imaterial, ora, quando vazio de toda outra substância imaterial, talvez do próprio Deus<sup>35</sup>. **Mas que estranha propriedade ou afecção, que passa de sujeito para sujeito** (*Mais voilà une étrange propriété ou affection, qui passe de sujet en sujet*). Assim sendo, os sujeitos deixarão seus acidentes como se fossem um hábito [uma vestimenta], a fim de que outros sujeitos possam se revestir com eles. **Como, pois, se distinguirão os acidentes e as substâncias?** (LEIBNIZ, 1983, p. 200, grifo nosso).

*Propriété* ou *affection de la substance*? Retomada e crítica explícita ao início do **De gravitatione** e também do primeiro escólio dos **Principia**, isso é, retomada do problema geral da denominação individual e da substância que atingia também o fundamento da expressão *affectiones locorum* a partir da advertência geral que os predicados devem ser considerados “como subsistentes no sujeito, *sunt in subjecto, inhaerent subjecto*” ou a de que “os acidentes não podem destacar-se, ou passear fora das substâncias”. Para Leibniz, também conforme o que ele mantinha no §7 da **Monadologia**, Newton teria sido escolástico em sua solução do problema do movimento. E, para que não restassem dúvidas quanto ao fato que ele sabia da relação dos questionamentos sobre o lugar e o espaço com o todo do problema do movimento, ao final do §47 Leibniz explicitava a consequência da noção incorreta de espaço:

Noto, por fim, que os vestígios (*les traces*) dos móveis, que eles deixam às vezes nos imóveis sobre os quais exercem seu movimento, deram à imaginação (*imagination*) dos homens a ocasião de conceber (*former*) essa ideia (*idée*), como se restasse ainda algum vestígio (*trace*) mesmo sem a existência de qualquer coisa imóvel; mas isso não é senão ideal (*n'est qu'idéal*), e traz somente que, se existisse algum imóvel, a gente o poderia designar (*désigner*). (LEIBNIZ, 1983, p. 202 [tradução ligeiramente alterada])

---

<sup>35</sup> Leibniz faz lembrar aqui o que Newton diz no Escólio Geral dos **Principia**; uma referência clara à doutrina newtoniana do sensório de Deus.

Mais *jeux de l'imagination*? Evidentemente o que se retoma e critica aqui é a opinião newtoniana segundo a qual, para determinarmos verdadeiramente o movimento, necessitaríamos da manutenção (*amplius*) do traço (*trace*) ou trajeto (*trajecti*) a partir das partes imutáveis do espaço e do tempo. Resta saber, então, o que Leibniz oferecia como resposta àquilo que Newton considerava ser a consequência absurda da opinião ou doutrina cartesiana.

Primeiramente, já no §4 da segunda carta, Leibniz perguntava: “O espaço, segundo Newton, é intimamente presente ao corpo que ele contém e que é comensurado com ele. Seguir-se-á daí que o espaço **percebe** (*s’apperçoive*) o que se passa no corpo e se **lembra** (*souviennne*) quando o corpo tiver saído?”. No fim das contas, era mais ou menos isso que Newton afirmava contra a ideia cartesiana do movimento a partir dos corpos contíguos que estavam em constante mudança de arranjo; e foi o fato de “os vestígios (*les traces*) dos móveis” às vezes ficarem registrados nos imóveis que, segundo Leibniz, “deram à imaginação (*imagination*)” de Newton e muitos outros “a ocasião de conceber (*former*)” aquela “ideia (*idée*)”. Tendo em vista que, também para Leibniz, no mundo de fato nada resta de imóvel ou, dito de outro modo, tendo em vista a não existência do espaço ou tempo absolutos também “isso [, ou seja, o trajeto ou a trajetória] não é senão ideal (*n’est qu’idéal*)”.

Assim, Leibniz se oporá totalmente à maneira newtoniana de pensar o movimento, dito de outro modo, ele se oporá também ao vício que o espírito tem de imaginar os vestígios dos movimentos e, ainda uma vez, indicava o que nos leva a esse engano quando concluía: “E é essa analogia (*analogie*) que faz com que se imaginem lugares, vestígios, espaços, (*qu’on s’imagine des places, des traces, des spaces*) ainda que essas coisas não passem na verdade de relações (*rappports*) e, de forma alguma, não são

uma realidade absoluta (*réalité absolue*)”.<sup>36</sup> À época da **Monadologia**, o todo da resposta de Leibniz retomará também o que ele havia afirmado ser uma das características da mônada; a saber:

[§8] Se as substâncias simples em nada **diferissem** (*différait*) pelas suas **qualidades** (*qualités*), não haveria meio de se aperceber (*s’apercevoir*) qualquer modificação nas coisas (*changement dans les choses*), pois o que está no composto não pode vir senão dos ingredientes simples, e as Mônadas, não tendo qualidades, seriam **indistinguíveis** (*indistinguishables*) umas das outras, visto não diferirem também em quantidade; e, por conseguinte, admitido o pleno, cada lugar receberia sempre, no movimento, só o equivalente do que antes contivera, e **um estado de coisas seria, portanto, indistinguível de outro** (*un état des choses serait indistinguishable de l’autre*). (Grifo nosso).

Isso significa que o que faz a base do movimento real (*motum reale*) deve dizer respeito às qualidades das mônadas<sup>37</sup>, pois, está nelas o que permite tornar discernível (*distinguishable – discernible*) as mudanças de estados de coisas ou movimentos; daí que elas sejam aquilo que confere substância aos corpos em constante transformação e sejam a causa de suas mudanças (*cause du changement – causa mutationis*), as causas imediatas da transformação. Mudança, força (*vis*), ação (*actio*) que devemos buscar nos próprios corpos (*in ipso*), isso é, que estão propriamente associadas à substância dos corpos ou da matéria em geral. Ou seja, cada lugar pode ser discernido de outro na translação dos corpos ou cada mudança de

---

<sup>36</sup> Por isso, para selecionar filosoficamente o problema do movimento precisaríamos desenvolver uma geometria qualitativa ou das relações e não mais uma geometria empírica ou das distâncias. Junte-se o que estamos dizendo aqui com o final do §290 da III parte dos **Ensaio de teodiceia**: “as coisas físicas não exercem influência física alguma sobre nós”; (cf. também os §§291, 323, 345-48). Exatamente aqui gostaríamos de perguntar pela pertinência de considerar Leibniz um determinista ao modo de um Laplace; não são poucos, pois, os comentaristas que confundem Leibniz e Newton quando tratam da “lei de continuidade” ou quando afirmam que o primeiro é determinista: Leibniz nunca foi determinista!

<sup>37</sup> E, como lembramos em nota anterior, o próprio Newton já havia afirmado que “**as situações** (*situs*), **porém, não têm, propriamente falando, quantidade** (*quantitatem*), **sendo antes afecções dos lugares** (*affectiones locorum – ou the properties of places*) **que os próprios lugares**”. (NEWTON, 1983, p. 8, grifo nosso, vide nota 6). Cf. também **Ensaio de teodiceia**, § 400.

estado de coisa pode ser discernida de outra por conta do que é interno às mônadas, isso é, por conta de suas qualidades, suas denominações individuais. Por isso que os corpos, os compostos ou agregados, ao se ressentirem de tudo “quanto se faz no universo” e mesmo do passado e do futuro, ou seja, do que se “fez ou fará” no universo, “simbolizam os simples” (*les composés symbolisant en cela avec les simples*) (**Monadologia**, §61). Não é natural ao espaço ou aos corpos, pois, “lembrar”, “ressentir” ou “aperceber”, daí que eles tenham necessariamente de apenas simbolizar aquilo que está nas substâncias simples. E, a partir disso, já estamos em condições de formular a resposta leibniziana ao problema da trajetória contínua entendida por Newton como necessária à adequada caracterização do movimento ou da velocidade.

No §10 da mesma obra, Leibniz dizia que: “Dou ainda por aceito estar todo ser criado sujeito à mudança, e, por conseguinte, também a Mônada, e [chego] mesmo [a considerar] que essa mudança é contínua em cada uma delas (*et même que ce changement est continuel dans chacune*)”. O que leva à seguinte conclusão: “§11. Do que dissemos conclui-se que as mudanças naturais das Mônadas precedem de um princípio interno, pois no seu interior não poderiam influir causa alguma externa (*puisque'une cause externe ne saurait influencer dans son intérieur*)”. Ora, se a substância dos acidentes que se relacionam com as mudanças de estado ou movimento de cada corpo (de cada *phénomène bien fondé*)<sup>38</sup> diz respeito necessariamente às mônadas, ou substâncias simples, se elas são fechadas e as mudanças em seu interior são contínuas, pode residir nelas, e não é necessário recorrer ao espaço ou tempo absolutos, aquilo que Newton

---

<sup>38</sup> Cf. Carta de Leibniz à Princesa Sofia de 31 de outubro de 1705 (GP, VII, pp. 558-565); que traduzimos (a primeira vez podia ser encontrada no site: [leibnizbrasil.pro.br](http://leibnizbrasil.pro.br)) e consta na presente coletânea.

buscava como fundamento próprio do movimento, isso é, pode residir nelas, agora sim, o registro da continuidade das várias “mudanças das relações de situação”. Poderíamos, então, aproveitar aquela pergunta de Leibniz e afirmar que, a partir de um ponto de vista individualizado, a mônada é que **apercebe** o que se passa no corpo e se **lembra** quando o corpo já saiu do lugar ou houve transformação de um estado de coisas<sup>39</sup>. Essa resposta atende perfeitamente à advertência feita no §17 da **Monadologia**, segundo a qual: “essa explicação só deve ser procurada na substância simples, e não no composto ou na máquina”; mas, à parte a utilização do conceito de mônada, também pode ser considerada uma retomada da argumentação desenvolvida na carta a Arnauld de 9/10/1687.

Assim, Newton também teria se enganado ao procurar o fundamento último da noção de permanência ou trajetória contínua em algo externo às coisas, e não naquilo que deve ser considerado como a substância delas, isso é, no sustentáculo último de seus acidentes ou propriedades. De certa forma, Descartes tinha razão ao dizer que a permanência só estava no pensamento (*en notre pensée – a cogitatione nostra*)<sup>40</sup>, o que Leibniz fez foi atribuir a cada parte ínfima da matéria uma substância capaz de cumprir a função de “lembrar”, “ressentir” ou “aperceber”; espécie de pensamento. Dito de outro modo, sendo a matéria *non substantiam sed substantiatam*, seus elementos simples podem “guardar”, como sua denominação intrínseca e por envolvimento, o registro das mudanças contínuas e é esse também o sentido do seguinte condicionante: “Se quisermos chamar Alma a tudo o que tem percepção (*perceptions*) e

---

<sup>39</sup> Sobre a noção de “continuidade” pensada a partir do interior das mônadas, com a devida consideração das noções matemáticas necessárias para falar em dinâmica, veja-se nosso artigo: “Matemática e Metafísica em Leibniz: O cálculo diferencial e Integral e o processo psíquico- metafísico da percepção”, In: **Theoria – revista eletrônica de filosofia**, v. 05, p. 1-16, 2010. Cf. **Ensaaios de teodiceia**, I, §62, e III, § 290-1, 355.

<sup>40</sup> E Kant também seguiria dando alguma razão a Descartes, é a intuição formal que resolve o problema da causalidade e da continuidade do movimento.



apetência (*appétits*) [...] todas as substâncias simples ou Mônadas criadas poder-se-iam chamar Almas.” (**Monadologia**, §19).

#### **Parte IV - Abandono da noção newtoniana de espaço: *Deus est prima Ratio rerum.***

Com isso, chegamos ao último aspecto da divisão que fizemos ao tentar interpretar o §47 da quinta carta e podemos perguntar: Qual então a realidade do espaço para Leibniz? Já é bastante conhecida, e cremos ter oferecido parte de seus principais detalhamentos, a opinião leibniziana segundo a qual o espaço não é absoluto, mas sim uma relação; todavia, e apesar da afirmação feita no §103<sup>41</sup>, é necessário considerar o todo da afirmação segundo a qual o espaço “*est un rapport, un ordre, non seulement entre les existants, mais encore entre les possibles comme s'ils existaient*” “*sa vérité et réalité est fondée en Dieu, comme toutes les vérités éternelles*”<sup>42</sup>.

É preciso tomar cuidado para não confundir a opinião de Leibniz com a de Newton em muitos pontos. De fato, a ordem das partes do espaço entendido apenas como relação não é imutável, mesmo porque a matéria substanciada (os concretos), que é seu fundamento (de tal ordem), necessariamente está em constante transformação; ordem que não pode

---

<sup>41</sup> “*Je ne dis donc point que l'espace est un ordre ou une situation, mais un ordre des situations, ou selon lequel les situations sont rangées, et que l'espace abstrait est cet ordre des situations, conçues comme possible. Ainsi c'est quelque chose d'ideal*”. LEIBNIZ, 1983, pp. 214, grifo nosso.

<sup>42</sup> O texto começava do seguinte modo: “Alguns acreditaram que Deus é o lugar das coisas [como afirma Newton no Escólio Geral]. [...] mas nesse caso o lugar contém algo a mais do que aquilo que atribuímos ao espaço, que despojamos de toda ação: desta forma, ele [o espaço] não é mais uma substância do que o tempo, e se tem partes, não pode ser Deus. **É uma relação, uma ordem não só entre os seres existentes, mas também entre os possíveis como se existissem. Todavia, a sua verdade e realidade está fundada em Deus, como todas as verdades eternas**”. (LEIBNIZ, 1984 [N.E., livro II, cap. XIII, §17], p. 100, grifo nosso). Já era de se esperar que Leibniz afirmasse que o espaço ou os lugares não podem ser considerados a causa de seja o que for que diga respeito às coisas ou mesmo aos corpos; no nosso artigo “Leibniz e a metafísica da nova geometria: espaço como relação”, chamamos também atenção para as observações que Einstein faz sobre essa questão que, do seu ponto de vista, diz respeito ao fato de o espaço entendido como sistema inercial agir sobre os corpos; assim, a doutrina leibniziana das mônadas evita tal consequência. Vale lembrar que nos **Ensaio teodiceia**, II, §184, Leibniz afirmava: “se Deus não existisse, não haveria objeto da geometria; e sem Deus, não só não haveria nada de existente, mas não haveria de fato nada de possível”.

existir como coisa e deve ser despojada de toda ação sobre os corpos. Mas, além disso, o espaço, entendido como relação, passa agora a dizer respeito também ao plano dos possíveis e para compreender isso era necessário despojar o espaço de toda substancialidade sem, contudo, fazer com que as relações possíveis entre aqueles entes possíveis perdessem sua *réalité* “ideal” (*ideale*) e sua *vérité*. Daí que o espaço relacional também pertença à mesma fonte das verdades eternas, ou seja, faça parte do próprio conteúdo do entendimento divino a partir de onde assume seu caráter de verdade e realidade, como praticamente toda a geometria. E é só a partir dessa dessubstancialização do espaço entendido como relação que estamos de posse do fio de Ariadne para sair de uma das partes do labirinto do contínuo. Em carta ao jesuíta des Bosses, Leibniz afirmava que “o espaço é contínuo (*continuum*), mas ideal (*ideale*)” e que nas coisas “que são atuais os simples são anteriores aos agregados (*aggregatis*)”, mas, “naquelas [coisas] que são ideais o todo é anterior à parte”; e advertia: “Aqueles que negligenciam essas considerações dão origem ao labirinto do contínuo (*continuum labyrinthum*)”<sup>430</sup>. Mas será também em parte ela, no que diz respeito ao espaço, que, conforme aos §§6 e 7 da primeira parte dos **Ensaio de teodiceia**, oferecerá a base do “discurso mais amplo” que permitira a saída do labirinto da liberdade e da necessidade. De qualquer modo, eis agora explicitados todos os termos para uma resposta adequada às dúvidas de Locke. Somente agora podemos tratar daquela utilidade mencionada por Leibniz no §47 da quinta carta.

Pensar relações espaciais entre coexistentes possíveis, entre possíveis como se existissem, ou seja, possíveis não totalmente determinados e

---

<sup>43</sup> “*Nempe spatium est continuum quoddam, sed ideale, Massa est discretum, nempe multitudo actualis, seu Ens per aggregationem, sed ex unitatibus infinitis. In actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis, in idealibus totum est prius parte. Hujus considerationis neglectus illum continuum labyrinthum peperit*”. Cf. também: FRÉMONT, 1999, p. 162 e **Ensaio de teodiceia**, II, §§195 e 200.

como se existissem em um espaço abstrato, é útil, sobretudo, para as considerações feitas a partir da disciplina que, desde por volta de 1679, Leibniz denominava de *Analysis Situs*, a qual é parte fundamental da Geometria<sup>44</sup>. A partir dela Leibniz mostrava que, dentre muitos outros, Euclides e Descartes não tinham sido capazes de compreender adequadamente o fato que aquela disciplina deveria ser considerada uma espécie de filosofia primeira que investigaria as possíveis relações, os possíveis arranjos (*rangements*), as combinações, que os entes geométricos (corpos ou coexistentes possíveis) poderiam ter entre si independente de corpos formados por uma matéria substanciada e da noção física de suas distâncias<sup>45</sup>; eis o modo abstrato adequado por conta da sua maior generalidade, mas de verdade não contingente assegurada a partir do intelecto divino, de considerar o espaço relacional.

E, certamente, só depois dessas investigações que diferenciavam o que é material, concreto, substanciado, pleno, efetivo, substancial, real, ideal e abstrato, de repetidas tentativas de, tendo em vista o que há de próprio na noção de situação, criar uma geometria qualitativa que dessubstancializava os corpos e o espaço realizando o devido afastamento da geometria empírica que fazia a base de filosofias naturais como a newtoniana, é que Leibniz pôde vir a considerar que a ordem das partes atuais do espaço físico, pensada como necessariamente dependente das

---

<sup>44</sup> Pensando no que Leibniz escreveu a Dancicourt e no início de seu texto *De analysi situs*, supostamente de 1679, teríamos algo como: a noção de qualidade é anterior, e nesse sentido é mais simples, à de quantidade (no que diz respeito à distância) e a precede. Vale lembrar aqui que o exemplo formulado por Leibniz no §47 quanto à mudança da **relação de coexistência** entre os “objetos” A, B, C, D, E, F e G é bastante simples quando o comparamos com aqueles formulados nas várias tentativas de elaborar essa disciplina; alguns deles chegam a recuperar as características geométricas das “superfícies” onde estaria cada objeto. Cf. LEIBNIZ, 1995 [*La caractéristique géométrique*, fragmento XI], pp. 162-9 e *Ensaio teodiceia*, III, §§394-6. Cf. tb. nosso capítulo de livro “Uma introdução ao *De analysi situs* de Leibniz” (in *Ciência e conhecimento II*. BALIEIRO, M. R. e MENNA, S. H. [org.]. Curitiba: Ed. CRV, 2019).

<sup>45</sup> Cf. o §104 da quinta carta e nosso artigo “Leibniz e a metafísica da nova geometria: espaço como relação”. Quanto a imaginar coexistentes possíveis ordenados e já com a ideia de distância, seria preciso partir de algo como a “ficção” que Leibniz cria a partir do § 405 ao final dos *Ensaio teodiceia*.

coisas que o plenificam, era contingente; daí sua afirmação feita muito tempo depois:

Deus é a razão primeira das coisas: pois aquelas que são limitadas, como tudo aquilo que vemos e experimentamos, **são contingentes** e não têm nada nelas que torna a sua existência necessária, sendo manifesto que **o tempo, o espaço e a matéria**, unidos e uniformes neles mesmos e indiferentes a tudo, **podiam receber totalmente outros movimentos e figuras, e em uma outra ordem.** (LEIBNIZ, 1969 [Ensaio de teodiceia, primeira parte, §7], p. 107, grifo nosso)<sup>46</sup>.

Portanto, a ordem das partes do espaço físico (não ideal real) não é, em sua concretude ou atualidade material, contra Newton, Euclides, Aristóteles e muitos outros, imutável ou imóvel e contínua, ela é descontínua e contingente; na verdade, essa ordem descontínua muda o tempo todo, pois os coexistentes individuais, que fazem sua base, mudam de relação de situação o tempo todo. E por isso mesmo o universo todo pode ser considerado uma peça inteiriça e dinâmica.

### **Considerações finais**

O que Leibniz de fato exigia de Newton era a elaboração de uma distinção mais clara entre o espaço considerado a partir das Matemáticas – reino das verdades necessárias – e o espaço considerado a partir da individualidade dos corpos – reino de verdades contingentes –, isso é, diferenciar o primeiro do espaço pleno de corpos individuais que deveria ser considerado do ponto de vista de uma Física do existente, do efetivo ou concreto, do necessariamente pleno, individualizado e contingente, dito de

---

<sup>46</sup> “Deus, est prima Ratio rerum, nam quae limitatae sunt (uti sunt eae omnes quas videmus & experimur) contingentes sunt, nihil in se habent ob quod earum existentia necessaria sit; constat enim, tempus, spatium & materiam aequabilia & uniformia in se ipsis & ad quilibet indifferentia, prorsus alios motus aliaque figuras & alio in ordine recipere possuisse”.

outro modo, diferenciar o primeiro daquele para o qual deve haver uma razão determinante para a existência e constante mudança de cada uma de suas mais ínfimas porções. O fato de Newton ter desconsiderado a importante regra, ao menos do ponto de vista de Leibniz, segundo a qual o predicado é inerente ao sujeito ou o acidente só existe associado à substância, o teria impedido de compreender que o espaço pensado a partir das *affectiones locorum* não é o mesmo espaço (apenas ideal) que consideramos na geometria (seja ou não objeto da *Analysis Situs*), o que fazia voltar uma longa série de problemas já enfrentados por Aristóteles em sua **Física**. As *affectiones locorum* envolvem as perspectivas reais (no sentido de existentes) ou as denominações individuais do que coexiste em um universo determinado, infinitamente pleno e discernível, o que deveria estar associado a uma infinidade de substâncias simples<sup>47</sup>. Era também isso tudo que Leibniz havia tentado explicar à Princesa Sofia do seguinte modo:

Vê-se bem que o Tempo não é uma substância, já que uma hora, ou alguma outra parte do tempo que se considera jamais existe inteira e em todas suas partes conjuntamente; não é senão um princípio de relações (*principe de rapports*), um fundamento da ordem (*fondement de l'ordre*) nas coisas, desde que se conceba sua existência sucessiva ou sem que elas existam conjuntamente. O mesmo deve ocorrer com o espaço; é o fundamento da relação da ordem (*fondement du rapport de l'ordre*) das coisas, mas desde que se conceba existirem conjuntamente. **Ambos os fundamentos são verdadeiros, ainda que sejam ideais. A continuidade uniformemente regrada, ainda que seja apenas suposição e abstração, constitui a base das verdades eternas e das ciências necessárias: ela é o objeto do entendimento divino, como o são todas as**

---

<sup>47</sup> Cf. **Monadologia**, §§ 56-58. E por isso o §26, também da quinta carta, sugeria a associação da opinião newtoniana com um antigo e espinhoso problema da filosofia, mencionado do seguinte modo: “Os filósofos vulgares se enganam ao acreditar na existência de coisas que diferem *solo numero* (apenas numericamente), pelo simples fato de serem duas; é desse erro que provieram suas perplexidades a respeito do que chamavam o princípio de individuação” (LEIBNIZ, 1983, p. 197). Em última análise, o modo de caracterizar a denominação individual tomando como ponto de partida o espaço e tempo absolutos teria como base uma distinção solo-numero.

**verdades**<sup>48</sup> [...]. O possível imaginário participa destes fundamentos da ordem na mesma proporção que o atual [...]. **A matéria nos parece um contínuo, mas só parece, assim como o movimento atual**<sup>49</sup>. É como a poeira do alabastro que, ao fervermos no fogo, parece ser um fluido contínuo; ou como uma roda dentada parece um diáfano contínuo ao girar com muita velocidade, sem que se possa discernir (*discerner*) o lugar dos dentes do lugar vazio entre os dentes, **nostra percepção** (*perception*) **unindo os lugares e os tempos separados**. (GP, VII, p. 563, grifo nosso)<sup>50</sup>.

Portanto, tendo em vista que o passado e o futuro do movimento são como o lugar vazio da roda dentada, o movimento só pode ser considerado contínuo a partir da percepção e, apesar da possível realidade ideal ou da provável verdade de suas relações, o espaço ou mesmo os “objetos” da geometria cartesiana, newtoniana ou euclidiana (que contêm algo a menos) não deveriam ser confundidos com o espaço ou os coexistentes concretos (que contêm algo a mais) e eram principalmente esses os vícios de espírito que Leibniz tentava explicitar no §47 e que exigiam um discurso mais amplo nos **Ensaio de teodiceia**, I, §6.

Isso tudo também quer dizer que, primeiro, de fato o conceito de mônada, enquanto sujeito ou substância última do espaço, deveria ser compreendido a partir da ligação entre as noções de situação e relação e sabemos que a noção de mônada se associa ao tema da expressão e ao perspectivismo de Leibniz; mas, segundo, e para além do que poderia explicar a *Analysis Situs*, também sabemos da sua ligação com o que ele entendia serem a denominação intrínseca, a sua crítica à determinação *solo-numero* e a ideia que os acidentes não podem passear fora das

---

<sup>48</sup> Temas amplamente discutidos em todo os **Novos ensaios** e que exploramos em nosso capítulo de livro “Leibniz e a inventividade matemática: uma introdução”, no prelo.

<sup>49</sup> O movimento atual só parece contínuo, eis o erro básico daqueles que desconsideram a causa próxima como o fundamento da continuidade do movimento.

<sup>50</sup> Vale lembrar que a presente carta se encontra traduzida na íntegra na presente coletânea.

substâncias. No fim das contas é isso que faz o todo do conceito de mônada e que faz compreender o que Leibniz pensava ser o fundamental para a caracterização adequada do espaço físico atual, descontínuo, concreto ou pleno e da mudança em geral. Somente a partir desse todo, as mônadas podem ser consideradas a *cause immédiate* do movimento real dos corpos: *causa mutationis, vis, actio, sit in ipsis aggregatis*<sup>51</sup>.

## Referências

ALCOBA, M. L. **La ley de continuidad en G. W. Leibniz**. Espanha: Univ. de Salamanca, 1996.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Trad. Heloisa da Graça. São Paulo: Ridel, 2005.

FRÉMONT, C. **L'être et la relation**. Paris: Vrin, 1999.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Die philosophischen Schriften** (1-7). Hildesheim: Olms, 1960.

\_\_\_\_\_. **Escritos Filosóficos**. Org. Ezequiel Olaso. Buenos Aires: Ed. Charcas, 1982.

\_\_\_\_\_. **Essais de théodicée: Sur la bonté de Dieu la liberté de l'homme et l'origine du mal**. Paris: GF-Flamarion, 1969.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Trad. Juliana Cecci Silva e William de S. Piauí. São Paulo: Estação Liberdade, no prelo.

\_\_\_\_\_. **La característica géométrique**. Trad. Marc Parmentier. Paris: J. Vrin, 1995.

\_\_\_\_\_. **Monadologia, Correspondência com Clarke, Discurso de Metafísica e outros textos**. Trad. Carlos Lopes de Mattos et. al. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

---

<sup>51</sup> “A causa da mudança, da força, a ação, esteja nos próprios agregados”.

\_\_\_\_\_. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. **Opuscles et fragments inédites de Leibniz**. Org. Louis Couturat. Paris: Alcan, 1903.

LOCKE, John. **Ensayo sobre el entendimiento humano**. Trad. Edmundo O’Gorman. Colombia: Fondo de Cultura Económica, 1994.

NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos da filosofia natural e outros textos**. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984.

PIAUÍ, W. S. “Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes”. In **Ágora Filosófica**, ano 6, nº. 2, 2006, pp. 171-195; que consta na presente coletânea.

\_\_\_\_\_. “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação”. In **Ágora Filosófica**, ano 6, nº 1, 2006, pp. 117-136; que consta na presente coletânea.

\_\_\_\_\_. “Matemática e Metafísica em Leibniz: o Cálculo Diferencial e Integral e o processo psíquico metafísico da percepção”. In **Theoria – revista eletrônica de Filosofia**, nº 5, 2010, pp. 1-16.

\_\_\_\_\_. “Primeira crítica: a teologia desencontrada”. In **Ágora Filosófica**, ano 9, nº 2, 2009, pp. 149-169; que consta na presente coletânea.

\_\_\_\_\_. “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação”. In **Theoria – revista eletrônica de Filosofia**, nº2, 2009, pp. 26-47.

\_\_\_\_\_. “Uma introdução ao **De analysi situs** de Leibniz”. In **Ciência e conhecimento II**. BALIEIRO, M. R. e MENNA, S. H. [org.]. Curitiba: Ed. CRV, 2019, p. 103-17.

\_\_\_\_\_. “Leibniz e a metafísica da nova geometria: espaço como relação”; in **Cadernos UFS de Filosofia**, ano 7, Fasc. XIII, v. 9, jan/jun, 2011, p. 77-94.



## A-VII

### O Leibniz de Deleuze: uma introdução à *Lógica do sentido*<sup>1</sup>

*William de Siqueira Piauí*<sup>2</sup>

#### Considerações iniciais

O que gostaríamos ao menos de começar a fazer no presente texto é semelhante ao que fez Derrida em “Cogito e História da Loucura” (*Escritura e diferença*, de 1967) com o trabalho exegético realizado por Foucault quando este havia tentado localizar nas **Meditações** de Descartes uma recusa ou exclusão criticável da loucura, tratava-se de mostrar que um especialista em modernidade, naquele momento já autor de **As palavras e as coisas** (de 1966), podia não ter compreendido corretamente o texto cartesiano, acusação grave e que, por isso, exigia não só um novo trabalho exegético do texto em questão, o de Descartes, mas também a explicitação dos pontos mais importantes e o centro da argumentação da hipótese interpretativa a ser criticada<sup>3</sup>. Assim, em termos comparativos, o que pretendemos mostrar é quais seriam os pontos principais e mesmo o centro do trabalho exegético de Deleuze com relação a Leibniz, mostrar

---

<sup>1</sup> Com poucas alterações, o presente capítulo de livro foi publicado a primeira vez em **Escritos de Filosofia III – Linguagem e Cognição**. (Orgs) Marcus Alves José de Souza e Maxwell Moraes de Lima Filho. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019, p. 09-34. Trata-se de texto-aula do minicurso, que de início tinha o nome **O Leibniz de Deleuze: problemas de exegese**, ministrado no IV Encontro Linguagem e Cognição, realizado junto à 8ª Bienal Internacional do Livro de Alagoas em outubro de 2017; texto que, com algumas alterações, serviu de base para a palestra **Deleuze e a noção leibniziana de sujeito**, apresentada no III Congresso Ibero-americano Leibniz realizado na Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, em novembro de 2017; palestra que foi um desenvolvimento das hipóteses interpretativas que levantamos no V Encontro do Grupo Subjetividade no Pensamento Contemporâneo, realizado em junho de 2017 na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Por fim, com o presente texto esperamos ter realizado o que prometemos no artigo “**Lógica do sentido**: uma introdução ao Leibniz de Deleuze”. In **O manguezal**, v. 1, n. 2, 2018, p. 96-120.

<sup>2</sup> Professor do Programa de Pós graduação (PPGF) e do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: [piuiusp@gmail.com.br](mailto:piuiusp@gmail.com.br)

<sup>3</sup> E nos parece que Derrida faz o mesmo com Jean-Pierre Vernant em *Khora*, cf., por exemplo, 1995, p. 7.

que mesmo um “especialista” do seu quilate pode não ter compreendido bem a filosofia leibniziana ao fazer uma apropriação elogiosa, porém equivocada, principalmente dos seus conceitos de mônada individual ou substância particular, Deus, mundo, corpo e principalmente ao defender a necessidade de certo deslocamento que corroboraria a hipótese que Leibniz teria ido muito longe naquilo que o francês compreendia como gênese estática ontológica, etapa fundamental de sua **Lógica do sentido**, obra que será nosso principal ponto de partida. Do nosso ponto de vista, é o que está em jogo principalmente no seguinte trecho de sua 16ª série:

Efetuar-se é também ser expresso. Leibniz sustenta uma tese célebre: cada mônada individual exprime o mundo. Mas esta tese não é suficientemente compreendida enquanto a interpretamos como significando a inerência dos predicados na mônada expressiva. Pois é bem verdade que o mundo expresso não existe fora das mônadas que o exprimem, logo existe nas mônadas como a série dos predicados que lhe são inerentes. Não é menos verdade, entretanto, que Deus cria o mundo antes que as mônadas [ou seja, Deus criou não exatamente Adão-pecador, mas o mundo em que Adão pecou] e [também é verdade] que o expresso não se confunde com sua expressão, mas insiste ou subsiste. [...] **É arbitrário privilegiar a inerência dos predicados na filosofia de Leibniz. Pois [III] a inerência de predicados na mônada expressiva supõe [II] primeiro a possibilidade do mundo expresso e esta por sua vez supõe [I] a distribuição de puras singularidades segundo as regras de convergência e de divergência, que pertencem ainda a uma lógica do sentido e do acontecimento, não [a] uma lógica da predicação e da verdade.** Leibniz foi muito longe nesta primeira etapa da gênese [de um certo campo transcendental impessoal e pré-individual ou das singularidades entendidas como verdadeiros acontecimentos transcendentais]: o indivíduo constituído como centro de envolvimento, como envolvendo singularidades em um mundo e sobre seu corpo. (DELEUZE, 2003, p. 114-5, grifo nosso).

Do nosso ponto de vista não é necessário afirmar o deslocamento defendido por Deleuze que corroboraria a obrigatoriedade do

encadeamento de I a III e não do seu contrário. Em nossa opinião a apropriação equivocada da filosofia leibniziana fica mais evidente especialmente em parte do trabalho exegético que Deleuze faz do **Discurso de metafísica** em associação com a **Correspondência de Leibniz e de Arnauld**, dos §408, §409 e §414 da **Teodiceia**, na menção não explicitada de parte do §47 da quinta carta da **Correspondência Leibniz Clarke** – que faz a base da noção de coexistência – e, inclusive, no alcance que supôs do texto “Sobre o método da universalidade” – o que será mantido em **A dobra** – ao mencionar um suposto uso geral que Leibniz faria da noção de “signo ambíguo” e, principalmente, para defender que por conta de seu antigeneralismo o alemão forneceria as bases para pensarmos um “campo transcendental impessoal e pré-individual ou das singularidades entendidas como verdadeiros acontecimentos transcendentais”. Para nós, Deleuze teria criado, dado o uso que supôs dos atributos verbais a partir inclusive da filosofia de Leibniz, uma ficção falsa, a *la* Lorenzo Valha, que se sobrepõe ao que de fato é afirmado no final da **Teodiceia** – talvez por ter decidido parar em seu §408 ou pela excessiva importância que conferiu a uma parte de seu §414. Tudo apontando para uma aproximação excessiva entre Leibniz e Newton ou quem sabe Locke, inclusive a partir de certa caracterização de um mundo expresso feito de relações diferenciais e de singularidades adjacentes que acabariam por conduzir a uma dinâmica sem causa próxima.

Quanto aos motivos que nos levam a rever a leitura de Deleuze, já há tantos anos publicada e criticada, temos que dizer que eles são de caráter regional; recentemente, em 2015, vimos publicado no Brasil a tradução do livro de Alain Badiou **A aventura da filosofia francesa no século XX**, que contém um capítulo de título “Gilles Deleuze. Sobre A dobra: Leibniz e o barroco” e a publicação em 2016 do excelente artigo de Gonzalo Montenegro “Deleuze em diálogo com Frémont: tentativas de ler Leibniz”,

tais textos deixam claro que ainda há muito que problematizar quanto às interpretações de Deleuze, mesmo quanto à sua afirmação que permanecemos leibnizianos, e é com esse trabalho que gostaríamos de contribuir, voltando especialmente ao texto que serviu de base para **A dobra**. Mesmo não desconsiderando o “brilhantismo” ou a “genialidade” da interpretação do francês – o que tenta nos mostrar Badiou –; para que o leitor não se engane quanto ao nosso ponto de vista de fundo, fazendo outros caminhos, estamos mais de acordo com grande parte das objeções que Frémont fez à leitura deleuziana, especialmente se tomarmos a **Lógica do sentido** como ponto de partida, inclusive consideramos a pertinência daquelas objeções como o motivo mais forte para a obra **A dobra** ter demorado vinte anos para vir a público. Para nós, em termos de comentário de obra, a leitura de Frémont é muito mais bem fundamentada e corresponde mais apropriadamente com o que o texto leibniziano permitiria concluir principalmente se não aceitarmos o deslocamento exigido em a **Lógica do sentido** ou se recusamos a inversão do caminho argumentativo da **Monadologia**, bases da argumentação defendida em **A dobra**; de qualquer modo, não nos parece que Gonzalo deixa claro com que interpretação estaria mais de acordo. É por aí, portanto, que caminhará nossa tentativa de problematizar o trabalho interpretativo feito na **Lógica do sentido** e que em grande medida prepara todo o trabalho realizado em **A dobra**. Por fim e em termos da leitura de Badiou, mesmo que estejamos de acordo com a opinião que **A dobra** é “um livro raro”, “admirável” e que “propõe-nos uma visão e um pensamento do nosso mundo”, pretendemos ainda uma vez voltar às querelas genealógicas, à agrimensura dos textos, especialmente daquele que lança as bases da argumentação defendida em **A dobra**, quem sabe tal empreitada nos permita recolocar a pergunta: o que vemos como ou pensamos ser o nosso mundo?

## **Parte I – Entre Literatura, Psicanálise, Linguística e Lógica: Deleuze de *Lógica do Sentido* e a Filosofia Contemporânea.**

Como nos diz Pierre François Marietti (HUISMAN, 2001, p. 255), em geral, se costuma distinguir três períodos da filosofia do francês Gilles Deleuze (1925-1995). O primeiro, entre 1953 ou 52 e 1968, compreenderia a produção de vários trabalhos sobre filósofos e literatos, o período das monografias, tais como sobre Hume em **Hume sua vida e sua obra** de 1952 e em **Empirismo e subjetividade** de 1953, sobre Nietzsche em **Nietzsche e a filosofia** de 1962 ou simplesmente **Nietzsche** de 1965, sobre Proust em **Proust e os signos** de 1964, sobre Bergson em **Bergsonismo** de 1966, sobre Espinosa em **Espinosa ou o problema da expressão** de 1968, ano que marcaria o final deste período. O segundo período, 1968-1972, teria início com as produções mais autônomas e propriamente filosóficas de Deleuze, tais como os volumosos **Diferença e repetição** de 1968, sua tese de doutorado, e **Lógica do sentido** de 1969. Mas é preciso dizer que aquele primeiro tipo de produção, característico do primeiro período, não será abandonado e serão produzidas, dentre outras, mais duas obras sobre Espinosa (em 1970 e 1981), a obra **Foucault** de 1986 e a famosa **A dobra: Leibniz e o Barroco** de 1988 (publicado quase 20 anos depois de a **Lógica do sentido** e que foi o resultado de aulas dadas nos anos 80, 86 e 87). Também nesse período se intensificarão seus estudos sobre psicanálise e literatura, isto é, a produção das obras escritas em parceria com o psicanalista Félix Guattari (1930-1992), tais como **O anti-Édipo** e mesmo **Kafka: por uma literatura menor** ambas de 1972, o primeiro estudo marca o início do que se costuma chamar de a grande ruptura<sup>4</sup> que certamente faz o pano de fundo de obras como **O que é**

---

<sup>4</sup> Ficaria, portanto, a pergunta: como tal ruptura teria afetado a leitura que Deleuze havia feito de Leibniz em a **Lógica do sentido** e mesmo em **Diferença e repetição**, tendo em vista que **A dobra** é de 1988? Sabemos, por exemplo, da

**filosofia?** já de 1991 e **Crítica e Clínica** de 1997, este último publicado já dois anos depois da morte de Deleuze.

Dito isso, e como já o indicamos, a obra principal sobre a qual falaremos neste texto será a **Lógica do sentido**, praticamente o tema da nossa III Semana de Filosofia da Linguagem<sup>5</sup>; obra que foi publicada em 1969 e que faria parte daquele segundo período; obra que, segundo Marietti, mais que **Diferença e repetição**, “extrapola em muito os cânones universitários vigentes na época, com seu interesse pelas meninas”, pelos poetas “e pelos esquizofrênicos” – certamente uma referência à 13ª série do livro –; “com”, completa ele, uma “reflexão profunda sobre a linguagem e a literatura” (HUISMAN, 2001, p. 255) e acrescentaríamos uma reflexão sobre o estruturalismo e ainda mais específica sobre a lógica, a qual acompanhará Deleuze certamente até o final de sua vida, como o comprova o capítulo II (Prospectos e Conceitos) da parte II (Filosofia, Ciência Lógica e Arte) do livro, também escrito em parceria com Guattari, **O que é filosofia?**

O que extrapola os cânones universitários vigentes certamente não se associa somente a certas figuras que despertam o interesse de Deleuze, mas o próprio assunto e a forma como ele será exposto, ou como nos diz o próprio, tratar-se-á da “constituição paradoxal da teoria do sentido”, teoria que será apresentada em 34 séries (espécie de capítulos), que receberão mais 2 apêndices, subdivididos em 5 títulos; séries em que veremos a elaboração de uma espécie de história, “uma ‘história embrulhada’”; por fim, a obra será apresentada como um “ensaio de romance lógico e psicanalítico”. Falar de lógica a partir do gênero

---

mudança radical que sofreu a leitura de Lewis Carroll quando comparamos **Lógica do sentido** e **Anti Édipo**, agora “Lewis Carrol ou o medroso das letras” (DELEUZE-GUATTARI, 2011 [IL9.3], p. 182).

<sup>5</sup> Evento ocorrido no DFL-UFS em março de 2017 e que teve por tema “Gilles Deleuze: Lógica e Sentido”, onde também ministramos um minicurso sobre a **Lógica do sentido**.

romance, misturando tal tema com psicanálise e ensaiando compor uma história embrulhada, obra em que em muitos de seus capítulos tratam do tema “paradoxo”, certamente também significava extrapolar os cânones universitários vigentes; basta pensarmos em obras sobre lógica ou linguagem como as de Frege (a **Conceitografia**, por exemplo), Russell (**Principia mathematica**), Carnap (**Da construção lógica do mundo**), Wittgenstein (**Tractatus logico-philosophicus**), Husserl (**Investigações lógicas**) e mesmo a de Heidegger (**Princípios metafísicos da lógica**), ou Merleau-Ponty (**A prosa do mundo**), ou ainda a de Foucault (**As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**) e de Derrida (**Gramatologia**) para imaginarmos quão grande era aquela extrapolação. Toda essa extrapolação ou abandono daquele rigor clássico, rigor ainda presente, segundo Marietti, em **Diferença e repetição**, já garantiria um lugar de destaque à obra **Lógica do sentido** junto à filosofia contemporânea ou dos modernos, como quer Badiou, o que será intensificado pela valorização de um tipo de filosofia que já tinha aceitado, a ponto de se misturar com elas, seja a intromissão da literatura, seja a da psicanálise seja a da linguística. Quanto à última, é fácil perceber a importância, não costumeiramente afirmada em livros de lógica, que assumirão as considerações de um Benveniste (de **Problemas de linguística geral**, por exemplo), de Jakobson (de, dentre outros, “O signo zero”) e, mesmo que indiretamente, de Sausurre (de **Curso de linguística geral**), para a elaboração das “três relações distintas da proposição (designação ou indicação, manifestação e significação), tema da 3ª série. Mais do que isto, a contribuição geral da linguística e estruturalismo serão enunciadas na 12ª série do seguinte modo:

Os autores que se costuma, atualmente, chamar de estruturalistas [tais como Benveniste e Jakobson], não têm, talvez, outro ponto em comum – **porém**

**essencial** – além do seguinte: o sentido, não como aparência, mas como efeito de superfície e de posição, produzido pela circulação da casa vazia nas séries da estrutura [*le sens, non pas du tout comme apparence, mais comme effet de surface et de position, produit par la circulation de la case vide dans les séries de la structure*] ([...] significante flutuante, valor zero, cantonada ou causa ausente etc.). **O estruturalismo, conscientemente ou não, celebra novos achados de inspiração estoica ou carrolliana** [...] (DELEUZE, 2003, p. 73-4, grifo nosso).

Ora, não é o elogio de tipo semelhante que veremos em muitos outros filósofos contemporâneos? Ao menos podemos dizer que é o caso, inclusive dito de modo muito semelhante, de Derrida em **Escritura e diferença** especialmente no capítulo “Força e significação”. E a noção do sentido como superfície certamente marca uma das viradas mais conscientemente assumidas e feita já no início de a **Lógica do sentido**, ou seja, na atualidade, ou a partir daqueles achados o “Profundo deixou de ser um elogio” (Idem, p. 16). É preciso, pois, se aproximar da filosofia, da literatura ou da arte, da psicologia ou psicanálise, das teorias da linguagem ou dos estruturalismos que não simulam mais a profundidade e vivem dos incorporais ou da superfície. Já antecipamos que a obra buscará justamente tornar mais explícito e de modo, talvez, mais consciente o que a literatura produzida por Carroll e a filosofia produzida pelos Estoicos podem nos inspirar; mas voltemos ao que dizíamos. Há outros dois tipos de produção que já haviam aceitado se embrulhar na investigação do sentido associada à superfície; Deleuze não procura em Nietzsche “um profeta da reviravolta nem da superação”, nem em Freud “um explorador da profundidade humana”, pois:

Se há um autor para o qual a morte de Deus, a queda em altura do ideal ascético não tem nenhuma importância enquanto é compensada pelas falsas profundidades do humano, má consciência e ressentimento, é sem dúvida



Nietzsche. [...] Não procuramos em Freud um explorador da profundidade humana e do sentido originário, mas o prodigioso descobridor da maquinaria do inconsciente [, e vale lembrar que o paradoxo é a potência do inconsciente,]<sup>6</sup> por meio do qual o sentido é produzido, sempre produzido em função do não-senso. [...] O que há de burocrático nestas máquinas fantasmas que são os povos e os poemas? [...] Basta que nos dissipemos um pouco, que saibamos estar na superfície, que estendamos nossa pele como um tambor, para que a “grande política” comece. [...] Fazer circular a casa vazia e fazer falar as singularidades pre-individuais e não pessoais [*faire parler les singularités pré- individuelles non personnelle*] [que não são nem da ordem do geral nem da ordem do individual, nem pessoais nem universais], em suma, produzir o sentido é a tarefa de hoje (Idem, p. 75-6).

Nenhuma novidade quanto à menção a Nietzsche e Freud, *geste* que também lembrará Derrida em “*La différance*”<sup>7</sup>, trata-se de autores fundamentais para pensar filosofia contemporânea, ao menos a produzida no continente. Mantermo-nos na superfície, naquele algo que insiste em subsistir, deixar de elogiar o profundo, compreender ao menos em termos gerais o que pretendiam os estruturalistas, bem como Nietzsche e Freud, fazer começar a grande política (incluiríamos também aí a justiça) e, não apenas relembrar ou comentar, mas produzir o sentido são, portanto, as tarefas da filosofia contemporânea defendida por Deleuze em **Lógica do sentido**. Mas, assim como, ao seu modo, os Estoicos não realizaram tal tarefa, é preciso estar atento ao fato que, para Deleuze, também Nietzsche teria se desviado dela, ou como ele mesmo nos dizia:

Nietzsche esteve primeiramente entre estes [Boehme, Schelling etc.], discípulos de Schopenhauer, no **Nascimento da tragédia**, quando ele faz falar Dionísio sem fundo, opondo-o à individuação divina de Apolo e não menos à pessoa humana de Sócrates. [...] Assim, a descoberta de Nietzsche está alhures

---

<sup>6</sup> Cf. op. cit., p. 82.

<sup>7</sup> Cf. **Margens da filosofia**, 1991, p. 49.

[, em outro lugar, em outra parte], quando tendo se livrado de Schopenhauer e de Wagner, explora **um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais** [*un monde de singularités impersonnelles et pré-individuelles*], mundo que chama agora de dionisíaco ou da vontade de potência, energia livre e não ligada. [...] **Estranho discurso que devia renovar a filosofia e que trata o sentido, enfim, não como predicado, [ou] como propriedade, mas como acontecimento** [*traite le sens enfin non pas comme prédicat, comme propriété, mais comme événement*]. [...] Na sua descoberta, Nietzsche entreviu como em um sonho o meio de pisar a [superfície da] terra, de roçá-la, de dançar e de trazer de volta à superfície o que restava dos monstros do fundo e das figuras do céu. Mas é verdade que ele foi tomado por uma ocupação mais profunda, mais perigosa também: na sua descoberta ele viu um novo meio de explorar o fundo [...] correndo o risco de ser tragado por essa profundidade (Idem, p. 110, grifo nosso).

Em sua avaliação da filosofia nietzscheana, embalado pela renovação da filosofia que ela sugeria, Deleuze menciona uma espécie de condição da tarefa fundamental de sua teoria do sentido, ou seja, aquele “estranho discurso” deve nos conduzir a tratar “o sentido, enfim, não como predicado”, ou “como propriedade, mas como acontecimento” para, então, explorarmos “um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais”; inspiração explícita do Nietzsche de **Nascimento da tragédia**, mas claro também que a noção freudiana de inconsciente e limite, dado seu elemento paradoxal, limite do horizonte de saber (e talvez a grande política e a grande justiça tivessem justamente que assumir tal pressuposto), inclusive recusa da profundidade das filosofias da intencionalidade, são fundamentais aqui. E vale repetir, fonte inclusive da estranheza de seu discurso e que parece ser a principal responsável pela imensa distância que separa “continentais” e “analíticos”, Nietzsche teria sonhado com o outro aspecto fundamental das filosofias contemporâneas que se embaralham com o problema do significado e sentido: o sentido não deve

ser tratado como predicado, como propriedade, mas como acontecimento, como *événement*; conceito fundamental das filosofias e teorias da linguagem contemporâneas, especialmente as continentais. Também é por causa deste aspecto que se exigirá toda uma nova maneira de pensar a *lógica* do sentido que, por isso mesmo, deverá ultrapassar aquelas três relações distintas na proposição; e será especialmente associada à primeira, a da designação, que Deleuze formulará o problema mais geral de tal lógica:

[...] de que serviria elevarmo-nos da esfera do verdadeiro à do sentido, se fosse para encontrar entre o sentido e o não-senso [*le sens et non-sens*] uma relação análoga à do verdadeiro e do falso? [...] A lógica dos sentidos vê-se necessariamente determinada a colocar entre sentido e o não-senso um tipo original de relação intrínseca, um modo de co-presença [...] (Idem, p. 71).

Muitos foram os autores que esbarraram neste problema, ou seja, o de determinar um novo e original tipo de relação que permitisse diferenciar de uma vez por todas os problemas de significação, ou relacionados diretamente ao verdadeiro e falso, dos de sentido, e que, ao menos em termo de designação, adotaram a postura de aceitar sua complexidade e dificuldade; nem perto da radicalidade de um Deleuze, evidentemente, foi esse o caso de Bertrand Russell em **Significação e verdade**<sup>8</sup>, em que afrontou, dentre outras, a noção de Carnap de sentido-significado; seja como for, a descoberta da necessidade de um novo e original tipo de relação mais própria ao sentido, uma outra dimensão ou relação, já havia sido descoberta há muito tempo, ou como lembrava Deleuze:

---

<sup>8</sup> Cf. também DELEUZE, 2003 [*Lógica do sentido*], p. 18-9.

O sentido é a quarta dimensão da proposição [além de designação, manifestação e significação]. Os estoicos a descobriram com o acontecimento: o sentido é o expresso da proposição, este incorpora na superfície das coisas, entidade complexa irreductível [que não pode ser simplificada, separada do não-senso], acontecimento puro (*événement pur*) que insiste ou subsiste na proposição (Idem, p. 20).

E tal descoberta se repetiu na história, no medievo, pelos nominalistas da escola de Ockham, Gregório de Rimini (1300-1358) e Nicolas de Autrecourt (1299-1369), e depois pela lógica dos objetos inexistentes de Alexius Meinong (1853-1920), que foi duramente atacada pelo mesmo Russell. E tal dimensão teria sido chamada pelo fenomenólogo Edmund Husserl (1859-1938) de “expressão”; quanto a quem e ao que Deleuze afirmava: “Husserl, não menos que Meinong, reencontra as fontes vivas de uma inspiração estoica” (Idem, p. 21). Até certo ponto afinado com aquela boa nova, aquela inspiração, contudo, semelhantemente a Nietzsche, Husserl também teria sido tragado pelas profundezas, neste caso não só por não ter compreendido os atributos como verbos-acontecimentos e sim como predicados-conceitos (Idem, p. 100), mas por ter pecado em sua interpretação contra uma filosofia propriamente da expressão, supostamente defensora das “singularidades nômades, impessoais e pré-individuais” (Idem, p. 113); daí que, em pleno acordo com aquela tarefa de uma lógica do sentido, Deleuze afirmasse:

[...] o problema não avançou [o da determinação de certo domínio], na medida em que Husserl inscreve no campo transcendental centros de individuação e sistemas individuais, **mônadas e pontos de vista, vários Eus à maneira de Leibniz**, antes que uma forma de Eu à maneira kantiana. Há contudo, como veremos, uma mudança muito importante. [...] **A ideia de singularidades, logo de anti-generalidades, que são entretanto impessoais e pré-**

**individuais, deve agora nos servir de hipótese para a determinação deste domínio e de sua potência genética** (Idem, p. 102, grifo nosso).

Como era de se esperar, dado a menção ao conceito de mônada, para fazer avançar a determinação daquele domínio e constituir uma nova noção de tal campo, Deleuze tratará em seguida, ou seja, na 16ª série (a da gênese estática ontológica) da **Lógica do sentido**, da filosofia de Leibniz. Com o que dissemos até aqui fica evidenciado o quão central será a reavaliação da filosofia leibniziana, especialmente de seu conceito de mônada individual, tendo em vista que será justamente ele que permitirá a base da hipótese, ou seja, a estruturação da “ideia de singularidades, logo de anti-generalidades, que são entretanto impessoais e pré-individuais”, daquelas “singularidades nômades, impessoais e pré-individuais”, isto é, daquilo que seria a própria possibilidade de uma lógica do sentido; de qualquer modo, a conclusão de tal série será:

Na obra de Carroll, Alice seria antes como o indivíduo, a **mônada** que descobre o sentido e já presente o não-senso, remontando à superfície a partir de um mundo em que ela mergulha, mas também que se envolve nela e lhe impõe a dura lei das misturas; [já] Silvia e Bruno seriam antes como as pessoas ‘vagas’, que descobrem o não senso e sua presença ao sentido a partir de ‘alguma coisa’ comum a vários mundos, mundo dos homens e mundo das fadas (Idem, p. 121).

O que, novamente, atesta o papel central que o conceito leibiziano de mônada desempenha para toda a **Lógica do sentido** inclusive pela apropriação que ela faz da obra de Carroll, ou seja, o conteúdo da 16ª série deverá servir para voltar a compreender parte daquela boa nova agora associada mais propriamente às obras **Aventuras de Alice no país das maravilhas, Através do espelho e o que Alice viu lá e As aventuras de Silvia e Bruno** de Lewis Carroll que, junto com a teoria dos incorporais

dos Estoicos, são os grandes temas de a **Lógica do sentido**. Assim, o que trataremos a seguir é da reconstituição deleuzeana do conceito de mônada individual de modo apenas introdutório.

## **Parte II – Interpretação Deleuziana da Filosofia Leibniziana: uma ficção falsa**

Como nós indicamos, é já a partir de 1968 que o filósofo francês Gilles Deleuze demonstra seu apreço pela filosofia leibniziana, como fica evidente em alguns momentos da obra **Diferença e repetição**, mas na obra que escreve um ano depois, **Lógica do sentido**, tal será sua importância que ela se tornará o tema principal de toda uma série, a 16ª série, justamente um dos momentos mais cruciais de seu romance ou história embrulhada, momento em que veremos Deleuze caracterizar as Alices e Silvia e Bruno de Carroll a partir do suposto<sup>9</sup> conceito leibniziano de pessoa vaga e do de mônada individual; conceitos que ofereceriam as bases para pensar aquilo que ele chamou de gênese estática ontológica de um certo campo transcendental. São certamente as considerações feitas aqui que fornecerão a direção principal das leituras que Deleuze fará de Leibniz nos três cursos que deu na década de oitenta (1980, 86 e 87), aulas que receberão o título de **Exasperação da filosofia**, e que, com algumas poucas mudanças substanciais, terão como resultado a obra **A dobra: Leibniz e o barroco**, publicada em 1988. Assim, o que pretendemos é problematizar a compreensão dos conceitos leibnizianos que serviriam para caracterizar os personagens de Carroll tentando apontar alguns dos problemas da leitura de Deleuze especialmente se levarmos em conta, dentre outros textos, a carta que Leibniz escreve a Molanus supostamente

---

<sup>9</sup> Dizemos “suposto” tendo em vista que, em nossa opinião, Deleuze força demais a oposição entre o que Leibniz afirmou na correspondência que travou com Arnauld, especialmente a nota à carta de 13 de maio de 1686, e teria querido dizer nos parágrafos finais dos **Ensaio de teodiceia**, especialmente o §414. Cf. DELEUZE, 2003, p. 118 [nota 4].

em 1679<sup>10</sup>, bem antes do **Discurso de metafísica**, este nosso principal ponto de partida, e o que faz a base do capítulo de título “O que é identidade ou diversidade” dos **Novos ensaios** (II, XXVII)<sup>11</sup>, posterior ao **Discurso** e anterior tanto à **Teodiceia** quanto à **Monadologia**. Com isso, esperamos lançar luz sobre a noção de fato leibniziana de sujeito ou indivíduo e as bases do deslocamento exigido na interpretação deleuziana. Vejamos então como a filosofia de Leibniz aparece na obra de 1969.

Como já o dissemos, em **Lógica do sentido**, tudo parece começar com a crítica a Husserl; em sua 14<sup>a</sup> série, Deleuze considera que:

[...] o problema não avançou [o da determinação de certo domínio], na medida em que Husserl inscreve no **campo transcendental** centros de individuação e sistemas individuais, **mônadas e pontos de vista, vários Eus à maneira de Leibniz**, antes que uma forma de Eu à maneira kantiana. Há contudo, como veremos, uma mudança muito importante<sup>12</sup>. [...] **A ideia de singularidades, logo de anti-generalidades, que são entretanto impessoais e pré-individuais, deve agora nos servir de hipótese para a determinação deste domínio e de sua potência genética** (Idem, p. 102, grifo nosso).

Segundo Deleuze, Husserl teria construído um campo transcendental sem atentar para as condições impostas por Sartre em seu famoso artigo de 1937 intitulado “A transcendência do Ego” e não teria vislumbrado a ideia de “singularidades impessoais e pré-individuais” que já estariam suficientemente desenvolvidas na filosofia de Leibniz<sup>13</sup>; em uma palavra,

---

<sup>10</sup> Que integra a presente coletânea.

<sup>11</sup> Cf. nosso artigo “Mônada e ainda uma vez substância individual”, que integra a presente coletânea.

<sup>12</sup> A expressão “Há contudo, como veremos, uma mudança muito importante” parece apontar para uma interpretação diferente da de Husserl, a partir de uma terceira seleção de textos, e que será parte do motivo de retornar à filosofia leibniziana nas séries seguintes, ou seja, era preciso fazer uma outra seleção de textos leibnizianos; contudo, diferença que causou muita estranheza a muitos interpretes de Leibniz; Gonzalo deixa claro, em seu artigo já mencionado, os termos em que se deu a polêmica entre Fremont e Deleuze.

<sup>13</sup> Certamente o que permitirá a Deleuze terminar **A dobra** dizendo que permanecemos leibnizianos (DELEUZE, 1991, p. 208), posicionamento filosófico com o qual, esse sim, Alain Badiou se põe em desacordo ao defender a “outra escolha ontológica” (BADIOU, 2015, p. 39-44).

Husserl não teria sido kantiano o suficiente<sup>14</sup>, talvez inclusive por não ter compreendido uma suposta precedência do mundo com relação à mônada expressiva e a arbitrariedade da aplicação irrestrita do princípio de inclusão do predicado no sujeito; dito de outra forma, por Husserl não ter visto em Leibniz uma lógica do acontecimento ou topologia de superfície que permitiria a “determinação daquele domínio e de sua potência genética” e, ainda de outra forma, por não ter visto nos textos de Leibniz os elementos para a formulação da hipótese segundo a qual as “singularidades” ou “anti-generalidades” devem ser consideradas “impessoais e pré-individuais”. Como era de se esperar, dada a associação ao conceito de mônada, Deleuze tratará na 16ª série (“Da gênese estática ontológica”), da **Lógica do sentido**, da filosofia de Leibniz e como esta permitiria compreender a constituição de tal campo e tal ideia e que se tornará a base de sua argumentação em **A dobra** – o que fica evidente especialmente em seu capítulo 5; trata-se aqui de levar adiante aquilo que seria a própria possibilidade de uma lógica do sentido ou do acontecimento<sup>15</sup>.

Então, nos voltando para a conclusão da 16ª série e parte da sua hipótese geral. A primeira pergunta que devemos fazer é: Qual é o imperativo do uso das obras de Carroll que marcaria as núpcias da linguagem e do inconsciente? A resposta é a contestação da identidade pessoal (Idem, p. 3). Pressuposto que permitia a circulação da “casa vazia” e o falar das “singularidades pré-individuais e não pessoais” “que não são nem da ordem do geral nem da ordem do individual, nem pessoais nem universais”, “em suma” o que possibilitaria a produção do sentido. Se deixar arrastar pelos verbos de puro devir, não deixar que a noção de

---

<sup>14</sup> DELEUZE, 2003, p. 101.

<sup>15</sup> Idem, todo o final da 14ª série.



atributo verbal seja confundida e assimilada pela de predicado da lógica formal (clássica-aristotélica)<sup>16</sup>; daí que, evidente e novamente, se queremos tomá-lo como ponto de partida, tenha de ser arbitrário na filosofia de Leibniz a inerência do predicado no sujeito (Idem, p. 115), o que deve levar àqueles conceitos de pessoa ou indivíduo que permitiriam comparar Alice com uma mônada e Silvia e Bruno com pessoas vagas. Mas será mesmo arbitrário?

Assim e para o que nos interessa, em **Lógica do sentido**, os pontos principais e o centro da interpretação de Deleuze da filosofia leibniziana estariam na seguinte afirmação:

Efetuar-se é também ser expresso. Leibniz sustenta uma tese célebre: cada mônada individual exprime o mundo. **Mas esta tese não é suficientemente compreendida enquanto a interpretamos como significando a inerência dos predicados na mônada expressiva.** Pois é bem verdade que o mundo expresso não existe fora das mônadas que o exprimem, logo existe nas mônadas como a série dos predicados que lhe são inerentes. Não é menos verdade, entretanto, que **Deus cria o mundo antes que as mônadas** (*Dieu crée le monde plutôt que les monades*)<sup>17</sup> e [também é verdade] que o expresso não se confunde com sua expressão, mas [partindo de um ponto de vista estoico] insiste ou subsiste. (...) **É arbitrário privilegiar a inerência dos**

<sup>16</sup> Cf. FOUCAULT, 2015 [Theatrum philosophicum], p. 245-9.

<sup>17</sup> Outra tradução possível dessa afirmação e que afasta o problema da anterioridade temporal seria “Deus cria o mundo e não (*plutôt que*) as mônadas”. A expressão francesa *plutôt* nos arrastaria inclusive para o que parece ser o contrário da anterior: “Deus cria o mundo, sobretudo (*plutôt*), as mônadas”. Nossa interpretação vai se basear na afirmação e nota correspondente, o que também consideramos ser uma intensificação, feitas em **A Dobra: Leibniz e o barroco**: “Estas não são as generalidades, mas acontecimentos, gotas de acontecimento. Nem por isso deixam [os acontecimentos, as gotas de acontecimento] de ser pré-individuais, uma vez que o mundo é virtualmente primeiro em relação aos indivíduos que o expressam (Deus criou não Adão pecador mas o mundo em que Adão pecou...). *O indivíduo, nesse sentido, é atualização de singularidades pré-individuais [Elles n'en sont pas moins pré-individuelles, dans la mesure où le monde est virtuellement premier par rapport aux individus qui l'expriment (Dieu a créé, non pas Adam pécheur, mais le monde où Adam a péché...) L'individu, en ce sens, est l'actualisation de singularités pré-individuelles, et n'implique aucune spécification préalable. Il faut même dire le contraire, et constater que la spécification suppose elle-même l'individuation]*” (DELEUZE, 1991, p. 101). Podemos mesmo falar em anterioridade virtual do mundo em Leibniz? Seria isso suficiente para aceitarmos o deslocamento proposto por Deleuze desde a **Lógica do sentido**? Vale lembrar que, dado que a incompletude das noções pode levar à impossibilidade de harmonizar em todos os detalhes e previamente a infinidade de substâncias e também os corpos e teria por consequência ficar sem solução o problema da união do corpo e alma.

**predicados na filosofia de Leibniz. Pois [III] a inerência de predicados na mônada expressiva supõe [II] primeiro a compossibilidade do mundo expresso e esta por sua vez supõe [I] a distribuição de puras singularidades segundo as regras de convergência e de divergência, que pertencem ainda a uma lógica do sentido e do acontecimento, não [a] uma lógica da predicação e da verdade.** Leibniz foi muito longe nesta primeira etapa da gênese [ontológica, de um certo campo transcendental impessoal e pré-individual ou das singularidades entendidas como verdadeiros acontecimentos transcendentais<sup>18</sup>]: **o indivíduo constituído como centro de envolvimento, como envolvendo singularidades em um mundo e sobre seu corpo** (Idem, p. 114-5, grifo nosso)<sup>19</sup>.

Como já indicamos ao falar da associação de Husserl com os achados estoicos, para além da noção de sujeito, indivíduo ou pessoa, o outro tema caríssimo à **Lógica do sentido** e que também deve ter contribuído para a escolha da filosofia leibniziana é o de “expressão”<sup>20</sup>, tema que leva à pergunta: Como as mônadas expressariam o mundo e qual a ordem de precedência ou preferência seja com relação a Deus, ao mundo ou aos corpos? De qualquer modo, com relação à polêmica entre ambos, não é

---

<sup>18</sup> Cf. a p. 105 da mesma obra.

<sup>19</sup> “S’effectuer, c’est aussi être exprimé. Leibniz soutient une thèse célèbre: chaque monade individuelle exprime le monde. Mais cette thèse n’est pas suffisamment comprise tant qu’on l’interprète comme signifiant l’inhérence des prédicats dans la monade expressive. Car il est bien vrai que le monde exprimé n’existe pas hors des monades qui l’expriment, donc existe dans les monades comme la série des prédicats qui leur sont inhérents. Il n’est pas moins vrai cependant que Dieu crée le monde plutôt que les monades, et que l’exprimé ne se confond pas avec son expression, mais insiste ou subsiste [nota 1] [...] Il est arbitraire de privilégier l’inhérence des prédicats dans la philosophie de Leibniz. Car l’inhérence des prédicats dans la monade expressive suppose d’abord la compossibilité du monde exprimé, et celle-ci à son tour suppose la distribution de pures singularités d’après des règles de convergence et de divergence, qui appartiennent encore à une logique du sens et de l’événement, non pas à une logique de la prédication et de la vérité. Leibniz a été très loin dans cette première étape de la genèse: l’individu constitué comme centre d’enveloppement, comme enveloppant des singularités dans un monde et sur son corps. et Adam non pêcheur découle de l’impossibilité des mondes où Adam pêche et ne pêche pas. Dans chaque monde, les monades individuelles expriment toutes les singularités de ce monde - une infinité - comme dans un murmure ou un évanouissement; mais chacune n’enveloppe ou n’exprime «clairement» qu’un certain nombre de singularités, celles au voisinage desquelles elle se constitue et qui se combinent avec son corps”. (DELEUZE, 1969, p. 134-5) Ao que segue o comentário da nota 1: “Tema constante das cartas de Leibniz a Arnauld: Deus criou, não exatamente Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou (*Theme constant des lettres de Leibniz à Arnauld, Dieu a créé non pas exactement Adam-pecheur, mais le monde où Adam pêche*)”.

<sup>20</sup> Talvez a partir de uma sugestão de Althusser em “Sobre Levi-Strauss” e **Como ler o Capital** (v. II, pp. 36, 138-9, 143 e 213).

preciso muito para compreender a insistência de Fremónt na reconstrução dos conceitos leibnizianos de Deus e de indivíduo, fica evidente com a citação feita acima que esses deveriam fazer a base da argumentação do próprio Deleuze, que muitas vezes prefere recorrer aos textos esparsos e de difícil interpretação em que Leibniz fala de compossibilidade ou impossibilidade, da universalidade ou generalidade e singularidade ou especificação, das regras de convergência ou divergência e mesmo do cálculo diferencial e integral, mas não tanto aos em que o alemão fala propriamente dos conceitos de substância particular ou mônada individual. Todavia, não é nossa intenção remontar tal embate. Assim, é nossa pretensão problematizar ainda uma vez, a partir dos textos onde Leibniz de fato trata deles, inclusive os associando, os assuntos “inerência do predicado no sujeito”, “Deus”, “mônada individual” ou “substância particular” e “acontecimento”; tentando remontar, o que, do nosso ponto de vista, parece ser um dos principais problemas da leitura deleuziana, certa cadeia argumentativa e associação inevitável de temas, ou horizontalidade de tais problemáticas, presentes nos textos leibnizianos.

Dito isso, em primeiro lugar, mesmo que também acreditemos que a leitura que faz Russell da filosofia de Leibniz é purista demais com relação à sua vinculação à lógica aristotélica<sup>21</sup>, se é arbitrário a inerência do predicado no sujeito com relação à mônada individual expressiva – que devemos fazer preceder da noção de uma substância individual<sup>22</sup>–, Deleuze deveria ter se explicado melhor quanto à afirmação feita no §8 do

---

<sup>21</sup> Para tanto, entre outras, bastaria levar em conta a reabilitação do conhecimento do provável por parte de Leibniz para evidenciar tal diferença.

<sup>22</sup> Com relação ao modo como compreendemos a associação do conceito de mônada humana com o de substância individual indicamos nossos artigos “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação” e “Noção completa de uma substância individual e Infinito em Leibniz”; seja como for, é no sentido do conceito de substância individual, ou noção de indivíduo singular, ou noção individual completa ou mesmo de pessoa possível que Deleuze entende o conceito de mônada individual ou humana.

**Discurso de metafísica**, que trata justamente do conceito de Deus e de “em que consiste uma substância individual”, a saber:

Ora é bem constante que **toda predicação** tem algum fundamento verdadeiro na natureza da coisa, e quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando o predicado não está compreendido expressamente 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**” (LEIBNIZ, 1983, p. 124, grifo nosso).

Afirmação que fundamentará as seguintes consequências:

Isto posto, podemos dizer que a natureza de **uma substância individual ou de um ser complexo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui está noção**. [...] [Dáí que] Deus **viendo** a noção individual ou **ecceidade** de Alexandre, nela **vê ao mesmo tempo o fundamento e a razão de todos os predicados** que verdadeiramente dele se podem afirmar [...]. (Idem, grifo nosso).

Apesar do deslocamento quanto à noção de criação antes ou depois, de preferência ou não com relação ao mundo; até aqui, nada aponta para uma restrição do princípio *in-esse* a não ser a menção ao virtual (*virtuellement*); ou seja, nada aponta para a restrição do princípio de inerência do predicado no sujeito especialmente quando se trata de pensar a natureza de uma substância individual ou particular, noção individual completa ou perfeita, noção individual ou ecceidade; bem como nada parece apontar para algo que permitisse concluir que “Deus criou, não exatamente Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou”, talvez no sentido que a qualidade, o adjetivo, “pecador”, o predicado, não seria

prévia e propriamente “inerente” ao sujeito Adão. Restaria, pois, compreender o que seria essa visão sem precedência ou preferências e “ao mesmo tempo” da noção individual ou *ecceidade*: O que quer dizer este “ao mesmo tempo”, esta simultaneidade, e como compreender este fundamento e razão de todos os predicados que verdadeiramente se podem afirmar de uma substância individual ou particular, noção individual completa ou perfeita, de um ser complexo (talvez o mistério mencionado em **A dobra**)? Mas não resta dúvida que a verdade entra em jogo aqui, já que se trata também do fundamento de “toda predicação”, por isso mesmo podemos colocar o problema no mesmo registro da **Correspondência de Leibniz e de Arnauld**<sup>23</sup> quando o alemão afirma, já na carta de 14 de julho de 1686, que *semper enim notio praedicati inest subjecto in propositione vera*<sup>24</sup>. Nesse sentido, a questão seria perguntar se o conhecimento que Deus tem de uma substância individual, noção individual completa ou perfeita, um noção individual ou *ecceidade* é certo – infalível – a ponto de dizermos que as proposições formadas com relação a elas têm de ser ditas verdadeiras ou falsas, mas claro que para Leibniz o conhecimento de Deus é infalível, e mesmo que em termos de predicação tivéssemos que levar a análise de tais noções ao infinito, temos de lembrar que aquele conhecimento também compreende o infinito<sup>25</sup>. Restaria ainda perguntar se tal conhecimento se prenderia a uma característica semelhante a um atributo verbal no sentido deleuzeano ou a um predicado no sentido clássico. De qualquer modo, no §31 do **Discurso de metafísica**, que trata justamente da “razão que fez Deus chamar à existência tal pessoa possível”, tal substância individual, noção individual completa ou perfeita,

---

<sup>23</sup> Insistindo, pois, naquele lugar onde esse tema teria sido tão debatido, cf. DELEUZE. 2003 [nota 1], p. 114.

<sup>24</sup> “De fato [ou manifestamente], na proposição verdadeira sempre a noção do predicado ‘inere’ ao sujeito”.

<sup>25</sup> Cf. nosso artigo “Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz”, que consta na presente coletânea.

noção individual ou exceidade possíveis e dos acontecimentos relacionados a tais pessoas possíveis, ao menos parte da questão é resolvida com a seguinte consequência geral:

[...] creio mais exato e seguro dizer, segundo nossos princípios e como já notei, **ser forçoso haver entre os entes possíveis a pessoa de Pedro ou João, cuja noção ou ideia contém toda esta série de graças ordinárias e todo o resto destes acontecimentos (événements) com suas circunstâncias** e que, **entre uma infinidade de outras pessoas igualmente possíveis**, agradeu a Deus escolhê-la para existir atualmente (*actuellement*) (Idem, p. 147, grifo nosso)<sup>26</sup>.

Fica evidente inclusive que mesmo quanto aos acontecimentos (*événements*) todos já com suas circunstâncias devem ser considerados incluídos nas ideias das pessoas possíveis ou nas noções completas das pessoas possíveis, ou seja, nas noções das substâncias individuais ou particulares, noções individuais ou exceidades possíveis. Em que sentido, portanto, interpretar a afirmação “Deus criou, não exatamente Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou”? Talvez ou no sentido que há uma ruptura no desenvolvimento da filosofia de Leibniz entre o conceito

---

<sup>26</sup> De pleno acordo com o que Leibniz defende na nota à carta de Arnauld com relação à possibilidade de uma noção vaga de sujeito: “[primeira resposta] que minha suposição não é simplesmente que Deus tenha querido criar um Adão cuja noção seja vaga e incompleta, mas que Deus quis criar um tal Adão suficientemente determinado para um indivíduo. Esta noção individual completa encerra [ou envolve], em minha opinião, relações com toda a serie das coisas, o qual deve parecer tanto mais razoável quanto que o Sr. Arnauld me concede aqui o enlace que há entre as resoluções de Deus, a saber, que Deus, ao resolver-se a criar determinado Adão, tem em conta todas as resoluções que toma sobre toda a seria do universo, à maneira de uma pessoa prudente que ao tomar uma resolução com respeito a um propósito, tem em vista em sua totalidade dito propósito, já que pode decidir-se melhor quando se resolve sobre todas as partes (*que ma supposition n'est pas simplement que Dieu a voulu créer un Adam, dont la notion soit vague et incomplète, mais que Dieu a voulu créer un tel Adam assez déterminé à un individu. Et cette notion individuelle complete, selon moi, enveloppe dès rapport à toute la suite des choses, ce qui doit paraître d'autant plus raisonnable que M. Arnauld m'accorde ici la liaison qu'il y a entre les résolutions de Dieu, savoir que Dieu, prenant la résolutions de créer un tel Adam, a égard à toutes les résolutions qu'il prend touchant toute la suite de l'universe, à peu près comme une personne sage qui prend une résolutions à l'égard d'une partie de son dessein, l'a tout entier en vue, et se résoudra d'autant mieux si elle pourra se résoudre d'autant mieux si elle pourra se résoudre sur toutes les parties à la fois.*)” (LEIBNIZ, 1900, p. 182). Cf. também DELEUZE, 2003, p. 118 [e também a nota 4]. Vale lembrar que a questão da escolha entre uma infinidade de pessoas possíveis leva o problema do conhecimento do infinito não mais para uma análise infinita de uma noção e sim para a de uma infinidade de noções, uma multidão ou conjunto infinitos, nesse sentido à de compossibilidade e impossibilidade; quanto ao que pensamos sobre a ligação desse detalhe com o labirinto da liberdade gostaríamos de indicar novamente nosso artigo “Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz”, que consta na presente coletânea.

de substância individual e mônada, como querem muitos comentadores, ou concedendo que em Leibniz haveria a afirmação do conceito de pessoa vaga, o que não vemos como corroborar tendo em vista o que é afirmado na observação à carta que mencionamos em nota mais acima, mas poderia ser um problema com relação à hipótese interpretativa que o §414 da **Teodiceia** exige uma “unidade objetividade muito especial” para ser compreendido, e neste caso voltaríamos a uma saída semelhante à daqueles comentadores. Mas se nos mantemos na época do **Discurso**, certamente podemos dizer que aquela consequência será seguida da explicação que parte dos princípios fundamentais que guiam a argumentação de Leibniz são: 1) o da perfeição ou completude das operações de Deus e 2) o da noção individual completa ou perfeita (uma noção não vaga e não incompleta) que encerra, *in-esse*, todos os acontecimentos com todas as suas circunstâncias. Até este momento, o do **Discurso de metafísica** e da **Correspondência de Leibniz e de Arnauld**, portanto, nada parece apontar para o acontecimento ou gota de acontecimento no sentido deleuziano, mesmo que o revolucionário artigo sobre “Um novo método para os máximos e mínimos, assim como para as tangentes, que não para ante quantidades fracionárias ou irracionais, e é um gênero singular de cálculo para estes problemas” já esteja pronto, comprovadamente, desde 1684. Na verdade cremos que a melhor estratégia para pensar uma topologia da superfície em Leibniz a partir de 1684 seria reconstituir sua noção de função e se voltar para a sua dinâmica<sup>27</sup>, mas se distanciando de sua noção de mônada humana e afirmando inclusive diferenças importantes entre o conceito de substância individual do **Discurso** e o de mônada na **Monadologia**.

---

<sup>27</sup> Quanto ao que pensamos sobre o conceito leibniziano de função associado ao de continuidade e história gostaríamos de indicar nosso artigo “Leibniz e Biologia: notas introdutórias”, que consta na presente coletânea.

De qualquer modo e em sentido contrário agora, a noção de pessoa defendida no **Discurso** parece ser um desenvolvimento da de pessoa espiritual que Leibniz defendia já na carta a Molanus de 1679<sup>28</sup>, justamente contra a moral Estoica – o que deveria ter chamado a atenção do jovem Deleuze – e a de Descartes, e não é diferente da utilizada na **Correspondência de Leibniz e de Arnauld**, portanto, ambas as séries de cartas estariam em pleno acordo com o **Discurso**. Mais que isso, do nosso ponto de vista, trata-se desde a carta a Molanus daquilo que permitirá compreender a peculiaridade e novidade do *fatum christianum* do início da **Teodiceia**, novamente contra o *fatum stoicum* e o *fatum mahumetanum*, vale lembrar. Além disso, a noção individual completa ou perfeita é reafirmada nos **Novos ensaios** justamente no capítulo de título “O que é identidade ou diversidade” – capítulo curiosamente não analisado por Deleuze, seja em **Lógica do sentido** seja em **A dobra** –, onde já aparece o conceito de mônada que a partir dali assimilará grande parte das características do conceito de noção individual completa ou perfeita, capítulo que deveria ter sido interpretado por Deleuze ou ao menos mencionado, dado que tanto em **A dobra** e mais ainda em **Lógica do sentido** se tratava do problema da identidade pessoal e da singularidade. Assim, até por conta da boa nova que representaria a obra carrolliana quanto à dissolução da identidade pessoal, nos parece que teria faltado um agrupamento mais cuidadoso dos textos a partir do tema geral da noção individual completa ou perfeita. De qualquer modo, até esse momento, o do **Discurso** ou em torno dos **Novos ensaios**, e com relação seja ao conceito de mônada humana individual seja o de noção individual completa não vemos a utilização dos avanços alcançados com o artigo de

---

<sup>28</sup> Cf. nosso artigo “Leibniz e o incomparável **Manual de Epicteto**: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes”, que também consta na presente coletânea.



1684 ou que nos obrigue a leitura do texto “Sobre o método da universalidade” de, conforme Couturat, o mais tardar 1674<sup>29</sup>, o que parece deixar sem fundamento o deslocamento exigido por Deleuze ao menos em a **Lógica do sentido**. A partir de quais textos, que tratem propriamente do problema do sujeito, indivíduo e mônada humana, com as associações que mencionamos acima, fundamentaríamos aquela exigência de recusarmos o princípio *inesse* e a de estarmos obrigados a apelar para as regras de divergência e convergência ou para outro tipo de singularidade? Arriscaríamos dizer que, por conta do todo da obra, apenas os §6, que menciona a noção de função, e §17 a §22, que trabalham o conceito de força e causalidade final, do **Discurso** poderiam fornecer algum fundamento para tal deslocamento, mas todo o resto da obra seria prova suficiente que a adoção de tais regras em nada invalida o princípio *inesse*, principalmente se as questões tiverem a ver com a tentativa de pensar a noção completa de indivíduo ou aquele conceito de mônada humana defendido nos **Novos ensaios**, e mesmo os conceitos de acontecimento e suas circunstâncias ou o conteúdo do intelecto divino<sup>30</sup>.

Dito assim, voltando ainda uma vez ao **Discurso de metafísica**, o §14, que trata das perspectivas do universo que Deus decide criar e que corresponderiam ao que acontece às substâncias individuais – talvez daquilo que, sem nenhuma menção explícita de Leibniz, permitiria falar da aplicação das regras de convergência e divergência ou ao novo método para os máximos e mínimos –, não deixa dúvidas quanto à noção de acontecimento e emprego irrestrito do princípio da inclusão do predicado

---

<sup>29</sup> Anterior à carta a Molanus, portanto.

<sup>30</sup> Vale lembrar o título que recebeu o §6 do **Discurso**: “Deus nada faz fora de ordem e nem é possível forjar acontecimentos (*événements*) que não sejam regulares”. Neste caso os outros parágrafos que mencionamos encaminham a pergunta que talvez impediria aquele deslocamento: Com relação ao conteúdo do intelecto divino, o que faz o fundamento ou substância da continuidade da mudança? Problema que, no nosso entender, é o principal que aparece já desde o início da **Monadologia**, cf. §8, e que exige a noção de mônada individual fechada.

no sujeito com relação às ideias de pessoas ou noções completas; ali Leibniz afirmava:

De certo modo e no bom sentido, embora afastado do usual, poder-se-á dizer que nunca uma substância particular atua (*agit*) sobre uma outra substância particular e tampouco padece **se os eventos<sup>31</sup> de cada um são considerados apenas como consequência de sua simples ideia ou noção completa; pois esta ideia [ou noção completa de uma substância particular] encerra já todos os predicados (*prédicats*) ou acontecimentos (*événement*) e exprime (*exprime*) todo o universo**. Com efeito, nada pode acontecer-nos (*arriver*) além de pensamentos e percepções, e todos os nossos futuros pensamentos e percepções não passam de consequências, embora contingentes (*contingentes*), dos nossos pensamentos e percepções anteriores, de tal modo que, se eu fosse capaz de **considerar distintamente tudo quanto nesta hora me acontece ou aparece**, nessa percepção poderia ver tudo quanto me acontecerá e aparecerá **sempre**, o que não falharia e aconteceria da mesma maneira, embora tudo quanto existisse fora de mim fosse destruído, desde que restasse Deus e eu (LEIBNIZ, 1983, p. 129-30).

A ideia ou noção completa de uma substância particular encerra já todos os predicados ou acontecimentos e exprime todo o universo? E exprime já enquanto ideia ou noção completa todo o universo? Claro que um grande problema é compreender aquela contingência, mas não no esqueçamos da intensificação que vem a seguir: “desde que restasse apenas eu e Deus”! Apesar da necessidade de problematizar quão longe vai a impossibilidade de distinção completa dos nossos pensamentos e percepções, certamente associada à necessidade de uma análise infinita para a compreensão total ou perfeita de uma noção individual, o que pode apontar para aquela contingência, em nenhum momento da **Carta a Molanus**, do **Discurso de metafísica** e da **Correspondência de Leibniz**

---

<sup>31</sup> Aqui podemos ter um problema de tradução, de fato só mais à frente surgirá no original francês a palavra ‘evento’ ou ‘acontecimento’, ou seja, *événement*.

**e de Arnauld** vimos Leibniz afirmar a precedência ou preferência do mundo e mesmo dos corpos com relação às noções de pessoas especialmente no sentido que haveria singularidades que deveria preceder as individualidades, o que justificaria a necessidade de recorrermos às suas noções de compossibilidade e impossibilidade ou às regras de convergência e de divergência. Parece-nos que a afirmação “esta ideia” ou noção completa de uma substância particular “encerra já todos os predicados (*prédicats*) ou acontecimentos (*événement*) e exprime (*exprime*) todo o universo” vai justamente no sentido contrário ao pretendido por Deleuze. De qualquer modo, o problema da significação do conceito de expressão, seu campo semântico, parece nos obrigar a passar para a região dos possíveis e vai mais no sentido das noções completas para o universo do que o contrário. Assim, é preciso atentar para o fato que, ao menos aqui, “predicado”, “acontecimento” e “expressão” são colocados no mesmo registro daquelas ideias e nada aponta para uma restrição do princípio *in-esse* ou para a anterioridade ou preferência do mundo com relação às ideias ou noções completas de substâncias particulares ou mônadas individuais. De qualquer modo, e essa é nossa opinião, os parágrafos finais da **Teodiceia** e a última carta que Leibniz escreveu a Samuel Clarke parecem ser decisivos, vejamos. Primeiro:

Você vê [afirma a deusa Palas Atena] que meu pai [Júpiter] não fez Sextus mau; ele [Sextus] o foi [mau] desde toda a eternidade, ele o foi sempre livremente; [meu pai] **só fez lhe consentir a existência**, que **sua sabedoria não podia recusar ao mundo em que ele está compreendido**: ele o fez passar da região dos possíveis para a dos seres atuais (LEIBNIZ, 2013 [Teodiceia, §416,] p. 415, grifo nosso).

Aqui é afirmada a necessidade de uma determinada pessoa possível dever estar compreendida em um determinado mundo possível<sup>32</sup>, que Deus ou, na história que termina a **Teodiceia**, Júpiter faz ou consente vir à existência, suposto ser o melhor dos mundos possíveis, “passar da região dos possíveis para a dos seres atuais”; e certamente podíamos pensar tal necessidade nos valendo da noção de compossibilidade e impossibilidade, mas não nos adiantemos. É preciso voltar ao que diz o texto e lembrar que Júpiter apenas consentiu a existência a Sextus, existência que é precedida, portanto, de uma noção completa individual que faz parte do conteúdo do intelecto divino e que se relaciona com as perfeições de suas operações, daí sua eternidade, perfeição ou completude (em oposição a vago) e precedência com relação à existência, isto é, à sua posterior atualização. Em que sentido, portanto, interpretar a afirmação “Deus criou, não exatamente Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou”?

Contra parte da interpretação de Deleuze, pois, Apolo-Júpiter não criou Sextus mau ou fez a inclusão de tal predicado ou atributo verbal a partir de uma série universo ou mundo determinado, de singularidades adjacentes pré-individuais, não é nesse sentido que o mundo precede ou tem preferência com relação a Sextus. De todo modo e no mesmo sentido das três obras que mencionamos mais acima, nem o Deus cristão criou Adão pecador nem Júpiter criou o Sextus violador (de Lucrecia)<sup>33</sup>, eles o foram de modo completo e perfeito desde sempre e seus acontecimentos com todas as circunstância estavam registrados no livro dos destinos ou

---

<sup>32</sup> A partir da perfeição das operações do intelecto divino, Leibniz não só não defende que há pessoas possíveis vagas, mas também não há, propriamente falando, mundos possíveis vagos.

<sup>33</sup> A partir disso perguntaríamos: O Deus leibniziano, a partir de sua ciência de simples inteligência, não vê desde sempre na ideia da natureza das criaturas livres Adão e Sextus que elas são pecadoras e violadoras (ou preguiçosa)? Se sim, não fica claro de fato o que faz a base da necessidade daquele deslocamento e termos de supor uma noção leibniziana de acontecimento a partir de singularidades adjacentes.

das verdades eternas, no palácio dos destinos ou na região dos possíveis, no mesmo “lugar” em que Leibniz diz, muitas vezes, deveríamos “buscar” os mundos possíveis, as séries que corresponderiam aos universos etc. Deus ou Júpiter os teriam visto como ideias ou noções completas e sem precedência de tempo ou preferência moral: ao mesmo tempo e antes do decreto da criação. Justamente o que permite dizer do diabo que: “porque estava escrito no livro das verdades eternas, que contém também os possíveis antes de todo o decreto de Deus, que essa criatura [o diabo] se dirigiria livremente para o mal, se ela fosse criada” (Idem, p. 329)<sup>34</sup>.

Somente assim Júpiter não se torna o culpado do destino de Sextus, e não nos perdemos nessa via do labirinto da liberdade. Seja como for, a partir de seu conhecimento infinito e infalível, Deus criou, fez vir à existência, exatamente Adão pecador e, de um só golpe, o mundo em que ele pecará.

Não vemos outra maneira de interpretar o final da **Teodiceia**, a não ser que queiramos, e contra o que estabelece a filosofia leibniziana, nos perder no labirinto da liberdade e necessidade. Daí que não vejamos como corroborar aquela divisão em três seleções<sup>35</sup> que faz a base da hipótese

---

<sup>34</sup> Eis o motivo porque Derrida achou necessário criticar em “Força e significação” (**Escritura e diferença**), de 1967, as noções leibnizianas de livro e história, criticar a noção de repetição associada aos destinos depositados no palácio dos destinos (**Ensaio teodiceia**, §414) ou no livro dos destinos (**Ensaio teodiceia**, §275). Certamente o que faria eco à recusa por parte de Badiou quanto à inclusão de Mallarmé em **A dobra**. E talvez aqui possamos pensar que, tendo em vista que Deleuze não menciona Derrida em a **Lógica do sentido**, publicada um ano após **Escritura e diferença**, ou em **A dobra**, a menção a Husserl e a inclusão de Mallarmé podem ser indicadoras de sua oposição àquela interpretação. De qualquer modo, tanto Derrida quanto Badiou recusam ou recusariam a opinião que permanecemos leibnizianos especialmente se queremos fazer Mallarmé estar de acordo conosco. Se o leitor quiser entender melhor o que estamos tentando dizer aqui terá de cruzar nossos artigos “Leibniz e Benjamin: uma introdução à teoria tradicional da tradução ou às metafísicas da língua de saída e de chegada” e “Derrida e a capacidade superior de formalização da literatura: uma introdução” e se perguntar se Leibniz não tem de ser colocado naquele momento, pré Mallarmé e Gödel, em que se acreditava na completude sistêmica da linguagem.

<sup>35</sup> Nos referimos à seguinte afirmação “[I momento] Distinguimos pois três seleções (*sélections*), conforme ao tema leibniziano: uma que define um mundo por convergência, uma outra que define neste mundo indivíduos completos, uma outra, enfim, que define elementos incompletos ou entes ambíguos, comuns a vários mundos e aos indivíduos correspondentes. [II momento] **Sobre esta terceira seleção ou sobre Adão ‘vago’ constituído por um pequeno número de predicados (ser o primeiro homem etc.) que devem ser completados diferentemente em diferentes mundos**, cf. Leibniz, ‘Observações sobre a carta de M. Arnauld’ [que citamos na nota 15] [...]. É verdade que neste texto Adão vago não têm existência por si mesmo, vale somente com relação ao nosso entendimento finito, seus predicados não são mais que generalidades. **Mas, ao contrário, no texto célebre da Teodiceia (§§414-416), os**

interpretativa formulada no segundo momento da nota 4 da 16<sup>a</sup> série de **Lógica do sentido** e que nos obrigaria aceitar aquele deslocamento e ordem de dependência. Será mesmo que precisamos pensar “uma unidade objetiva muito especial que repousa sobre a natureza ambígua da noção de singularidade e sobre a categoria do ponto de vista de um cálculo infinito”, base daquela necessidade de deslocamento e ordem de dependência, que nos levaria para muito longe do que afirmava ou observação à carta a Arnauld de 13 de maio de 1686, que já mencionamos em nota, para compreender os parágrafos finais da **Teodiceia**?

Dito isso, nos parece que o que faltou a Deleuze foi buscar compreender melhor as noções de ideia e representação associadas à de noção completa de um indivíduo singular tanto no **Discurso e Correspondência de Leibniz e de Arnauld** quanto nos parágrafos finais dos **Ensaio de teodiceia** e, como o uso indistinto que ele próprio faz do filosofema o comprova, pouco importa os detalhes do desenvolvimento do conceito de mônada humana individual. Mas isso se pareceria muito com a crítica que fez Derrida a Foucault e que já mencionamos no início. É como se Deleuze tivesse ficado parado na parte da ficção em que Lorenzo Valla fala de um querer ainda indeterminado, uma singularidade pré-individual apenas, que permitiria bifurcação e só posterior inclusão, base de sua gênese estática ontológica, como um pecar ainda indeterminado, um verbo- atributo que permitiria falar em inclusão do que ainda não estava totalmente “determinado”, não exatamente determinado, o em bifurcação – como no lançamento de dados –, base daquela “unidade objetiva muito

---

diferentes Sextus nos mundos diversos têm uma unidade objetiva muito especial que repousa sobre a natureza ambígua da noção de singularidade e sobre a categoria do ponto de vista de um cálculo infinito. Muito cedo Leibniz havia elaborado uma teoria dos ‘signos ambíguos’ em relação com os pontos singulares, tomando por exemplo as seções cônicas [les différents Sextus dans les mondes diverses ont une unité objective très spéciale qui repose sur la nature ambiguë de la notion de singularité et sur la catégorie de problème du point de vue d’un calcul infini. Très tôt Leibniz avait élaboré une théorie des ‘signes ambigus’ en rapport avec les points singuliers, prenant pour exemple les sections coniques]: cf. ‘Do método da universalidade’ (**Opúsculos**, Couturat [p. 97-144])” (DELEUZE, 2003, p. 118, grifo nosso).

especial”, a partir de um mundo de singularidades adjacentes, um mundo regido por uma espécie de síntese disjuntiva que permitiria falar em “natureza ambígua da noção de singularidade” e em “categoria do ponto de vista de um cálculo infinito” e permitiria pensar indivíduos possíveis ‘vagos’ constituídos “por um pequeno número de predicados que devem ser completados diferentemente em diferentes mundos”; mas tivesse se esquecido que trata-se, para Leibniz, de uma ficção falsa que teria desconsiderado o segundo aspecto do tipo de conhecimento que Apolo-Júpiter-Palas-Atena teria, ou seja, só teria considerado algo semelhante à ciência divina de visão (que vê as existências, o mundo ou os corpos) e esquecido a ciência da simples inteligência (que vê todos os possíveis, sem precedência ou preferência); neste caso justamente contra ao que advertia o próprio Leibniz, a saber: a ciência da simples inteligência é “onde é preciso procurar a fonte de todas as coisas” (Idem, p. 416 [§417]), tanto dos mundos ou séries universo quanto dos indivíduos possíveis.

Segundo, de qualquer modo, pouco antes de morrer Leibniz afirmava para Samuel Clarke:

[§6] Mas nem essa presciência nem essa preordenação atentam contra a liberdade. De fato, Deus, levado pela suprema razão [que pode ser comparada à suprema perfeição do §31 do **Discurso de metafísica**] a fazer a escolha, entre muitas sequências [ou séries] de coisas ou mundos possíveis, daquele em que as criaturas livres tomassem tais e tais resoluções, ainda que não sem seu concurso, tornou assim todo acontecimento certo e determinado uma vez por todas (*tout événement certain et détermine une fois pour toutes*), [...] esse simples decreto da escolha não muda, mas apenas atualiza as suas naturezas [as das criaturas livres], vistas por ele em suas ideias. (LEIBNIZ, 1983 [Quinta carta], p. 194)<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> “*Mais ny cette prescience ny cette preordination ne derogent point à la liberté. Car Dieu, porte par la suprême raison à choisir plusieurs suites des choses ou mondes possibles celui où les creatures libres prendroient telles ou telles resolutions, quoyque non sans son concours, a rendu par là tout evenement certain et détermine une fois pour toutes,*

Tanto Arnauld quanto o teólogo Clarke teriam se incomodado com o mesmo? Novamente, tendo em vista que a criação do mundo é uma atualização das naturezas das criaturas livres que foram vistas por Deus em suas ideias e que é a partir do conhecimento prévio, presciência ou ciência da simples inteligência, de “todas” as resoluções que elas tomarão, que podemos falar em pontos de vista de um mundo que as compreende e que será atualizado junto com elas; tendo em vista tudo isso, não há motivo para falar em precedência de mundo que resulte em singularidades pré-individuais ou que Deus cria ou vê primeiro o mundo onde Adão é pecador, que levaria a crer que Deus não vê ou cria um Adão exatamente pecador. Ou seja, nada aponta para uma “unidade objetiva muito especial” que nos obrigaria a diferenciar a noção de indivíduo possível com relação ao Adão da **Correspondência de Leibniz e de Arnauld** ou do **Discurso** da com relação aos Sextus dos parágrafos finais da **Teodiceia**. Se levarmos a sério as obras que mencionamos até aqui e principalmente a história contada ao final da **Teodiceia**, mesmo os mundos possíveis têm como conteúdo as noções completas ou perfeitas de pessoas possíveis e não há por que falar em anterioridade ou preferência do mundo com relação ao seu conteúdo.

Agora fica claro que até o final da sua vida Leibniz defendeu não só uma noção de pessoa espiritual (previamente conhecida), daí de mônada humana individual, que de modo nenhum se assemelha à noção de uma pessoa vaga, mas também de acontecimento (previamente conhecido e ordenado) que de modo nenhum se assemelha à ideia de caos ou que lembre sínteses disjuntivas; portanto, ambas nada têm a ver com as boas novas que Deleuze viu seja nas três obras de Carroll, seja na filosofia dos



Estoicos. Na verdade, se obedecemos seja à ordem de argumentação do **Discurso** seja à da **Monadologia**, quem ilumina a noção de acontecimento, mudança ou movimento é a de substância individual ou mônada e não o contrário<sup>37</sup>; além disso, o que permite compreender o conhecimento prévio que o deus leibniziano teria do mundo a ser efetivado, daí criado, depende do que ele considerava ser a ciência de simples inteligência e não de visão<sup>38</sup>.

Do nosso ponto de vista, o que dissemos até aqui já nos impediria de aceitar, a não ser com muitas ressalvas, e não vemos qualquer vantagem nisso, o deslocamento exigido por Deleuze seja na 16ª série de **Lógica do sentido** seja no capítulo “Indivuação e especificação” de **A dobra**, ou seja, inclusive por que não vimos motivo para aceitar a defesa daquela “unidade objetiva muito especial” nos últimos parágrafos da **Teodiceia**, os textos que mencionamos parecem fornecer prova suficiente que não é necessário nos encaminhar para as noções de compossibilidade ou impossibilidade e regra de convergência ou divergência, se queremos compreender adequadamente o que Leibniz entendia por pessoa ou indivíduo possível associado a acontecimento e que seria muito diferente do que o tinha visto ou interpretado Husserl. Ao invés de começarmos por aceitar tal deslocamento preferimos nos perguntar: Mas quais então seriam as principais fontes do deslocamento exigido na interpretação de Deleuze ou da peculiaridade daquela unidade objetiva? Nossa hipótese é que a **Lógica do sentido** e mesmo **A dobra: Leibniz e o barroco** estariam associados à excessiva importância que ele deu à seguinte parte do §414 da **Teodiceia**:

---

<sup>37</sup> Assim o leu Kant da segunda antinomia, por exemplo.

<sup>38</sup> Daí o desacordo profundo entre Leibniz e Locke quanto ao princípio de individuação defendido no XXVII do livro II de seus **Novos ensaios**.

E quando as condições não estiverem determinadas o bastante, haverá tanto quanto se quiser de tais mundos diferentes entre si, que responderão diferentemente à mesma questão de tantas maneiras quanto é possível. Você aprendeu geometria quando era ainda jovem, como todos os gregos bastante elevados. Você sabe, então, que quando as condições de um assunto que se pergunta não o determinam o bastante e que há uma infinidade deles, e ao menos esse lugar, que frequentemente é uma linha, será determinado. Desse modo, você pode afigurar uma sequência regrada de mundos que conterão todos ou somente o caso de que se trata, e nisso variarão as circunstâncias e as consequências. **Mas se você coloca um caso que não difere do mundo atual exceto numa única coisa definida e na sua sequência, um certo mundo determinado lhe corresponderá; esses mundos estão aqui [no palácio dos destinos], quero dizer, em ideias** (LEIBNIZ, 2103, p. 413, grifo nosso).

Novamente, os mundos enquanto ideias estão naquele ambiente regido pela ciência de simples inteligência. Mas talvez tenhamos aqui o único caso em que uma variedade de mundos é posta antes dos indivíduos possíveis ou da determinação completa dos acontecimentos com suas circunstâncias e permitiria falar em uma unidade objetiva especial; entretanto, é preciso lembrar que trata-se de uma suposição em que “as condições não estejam determinadas”, exatamente com o mesmo sentido de suposição da menção à noção de pessoa vaga da nota à carta de Arnauld que já mencionamos tantas vezes; de qualquer modo, tal suposição deve ser compreendida com a ajuda de noções tiradas de uma geometria que já era conhecida dos gregos<sup>39</sup> e, no mínimo, não justifica simplesmente o apelo ou passagem para uma topologia de superfície ou para a defesa da tese que em Leibniz podemos encontrar a defesa da noção completa ou

---

<sup>39</sup> Vejam que aqui o próprio Leibniz não faz qualquer referência às novidades que havia descoberto em matemática, seja com relação ao infinito, às singularidades ou aos signos ambíguos, o que ele faz ou dá a entender em outros momentos dos **Ensaio teodiceia**; ele prefere, tendo em vista a época em que viveria o personagem Teodoro, se referir ao que já era conhecido a partir da própria geometria dos gregos.

perfeita de uma substância particular a partir da de singularidade subjacente ou de uma unidade objetiva especial. Todavia, e em primeiro lugar, também é preciso lembrar o que vem logo em seguida e que grifamos no texto acima, justamente o que permite a consequência e comparação que virão a seguir, ou seja, neste palácio dos destinos Palas Atena diz que mostrará a Teodoro “onde (*où*) ele [Sextus] se encontrará” ao que se seguira a advertência “não completamente o mesmo Sextus que você viu, isto não pode ser, pois ele leva sempre consigo aquilo que ele será, mas outros Sextus semelhantes” mas também totalmente determinados, “que terão o que você já conhece do verdadeiro Sextus”. Tudo segue no sentido de que há presciência das “sequências [ou séries] de coisas ou mundos possíveis” nos quais tais ou tais “criaturas livres tomassem tais e tais resoluções”. Claro que aquele “onde” se refere a um lugar que deve ser pensado no plano das ideias e, aqui sim, poderíamos utilizar a topologia leibniziana (Característica Geométrica ou *Analysis situs*) ou a doutrina do espaço e tempo relacionais para compreender o que seria a noção individual completa e perfeita de um tal Sextus<sup>40</sup>. Seja como for, já podemos dizer que tal ou tais Sextus nada têm a ver com o Fang de “O jardim de caminhos que se bifurcam”<sup>41</sup> de Borges, daí de Silvia e Bruno ou das Alices de Carroll; ou seja, apesar de estar de acordo que Leibniz é um antigeneralista especialmente quando se trata das noções completas ou perfeitas, isso não traz a consequência que por isso ele teria de defender a constituição de indivíduos a partir de singularidades adjacentes. A não necessidade da consequência pode ser pensada não só a

---

<sup>40</sup> Trata-se também de uma espécie de desenvolvimento de uma disciplina filosófica que realizaria mais rigorosamente o que Tomás precisava, seja para caracterizar a individuação das inteligências separadas, seja para caracterizar a visão de um ser que “ve” fora do tempo pensado em termos da física aristotélica; para o todo da questão valeria a pena ler nosso artigo “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação”, que consta na presente coletânea.

<sup>41</sup> Cf. BORGES, 2005 [Ficciones], p. 80.

partir do que de fato lemos no §414 da **Teodiceia**, mas ainda mais explicitamente nos dois momentos do §9 do **Discurso**; é verdade que ali Leibniz se mostra um antigeneralista, e nesse sentido um antitomista, mas também é verdade que mantém a noção tomista das inteligências separadas para a compreensão adequada do que ele havia defendido no §8 da mesma obra, a saber: *quod ibi omne individuum sit specie infima*<sup>42</sup>. Concordamos que para pensar a noção leibniziana de espécie, a partir dessa antigeneralidade, é preciso opor a noção matemática de espécie à noção física de espécie, mas, novamente, isso não é razão suficiente para recusar o que ele mesmo afirma no §9 e que faz o fundo de grande parte da oposição dele ao nominalismo de, por exemplo, um Locke nos **Novos ensaios**. E quanto ao que Leibniz diz da existência das espécies no sentido matemático preferiríamos interpretá-la a partir do embate que ele teve com Newton quanto à realidade e materialidade dos objetos matemáticos, que pode ser depreendida do que é afirmado em **Sobre o peso – a gravitação – e equilíbrio dos fluidos (De gravitatione et aequipondio fluidorum)**<sup>43</sup>. Cremos que para o alemão as figuras matemáticas não precisam existir para que falemos em verdade ou em movimentos em acordo com elas, a verdade de tais objetos é de outra ordem, são verdades eternas que também, mas diferentemente das noções de indivíduos, fazem o conteúdo do intelecto divino. Mas isso não é o fundamental aqui.

De qualquer forma, parece-nos que foi justamente a excessiva importância que Deleuze conferiu a aquela parte, tendo sido separada de seu final, consequência e comparação, que o conduziu ao final do texto “Sobre o método universal”<sup>44</sup> o que será mantido e de certa forma

---

<sup>42</sup> Cf. nossos artigos “Leibniz e Tomás de Aquino” e “Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz”, constam ambos na presente coletânea.

<sup>43</sup> Para um começo de conversa indicariamos o nosso artigo, muito introdutório e programático, “Querela da realidade dos objetos lógico-matemáticos: uma introdução à filosofia moderna”.

<sup>44</sup> Cf. LEIBNIZ, 1903 [**Opuscles et fragments inédits de Leibniz**], p. 145.

intensificado em **A dobra**, o que mais uma vez será chamado para fundamentar a exigência de parte daquele deslocamento, isto é, o pensamento anti generalista de Leibniz conduziria diretamente à exigência do uso geral das regras de convergência e divergência – e mesmo a um cálculo do infinito ou à noção de signo ambíguo –, para as singularidades adjacentes e, o conseqüente delas, para as noções de compossibilidade e impossibilidade<sup>45</sup>.

Do nosso ponto de vista, talvez associada a essa importância exagerada e, por que não, interpretação equivocada, outro problema talvez ainda mais grave de exegese parece ter tido origem no lugar de parada que Deleuze fez, ou permite que façamos, no início do §47 da **Quinta carta a Clarke**<sup>46</sup>; texto que, de fato, só pode ser interpretado a partir de parte da topologia leibniziana e da doutrina do espaço e tempo relacionais; quer dizer, ele teria parado justamente no modo como os homens semelhantemente a Newton pensam a noção de movimento (daí mudança referente aos corpos, por consequência acontecimento), situação e possível, teria parado e pensado a noção de indivíduo apenas a partir de uma topologia posicional que desconsidera justamente a necessidade de os acidentes não passem fora das mônadas ou das substâncias individuais. Neste caso, Deleuze teria esquecido de separar, e mesmo teria invertido a importância, as duas partes do texto, ou seja, a que começa com “Eis como os homens chegam a formar a noção de espaço” e a que começa com “E é bom considerar aqui a diferença entre o lugar e a relação de situação que há no corpo que ocupa o lugar”, que continua com “dois sujeitos

---

<sup>45</sup> Vale lembrar a ordem de dependência das suposições: “É arbitrário privilegiar a inerência dos predicados na filosofia de Leibniz. Pois (III) a inerência de predicados na mônada expressiva supõe primeiro (II) a compossibilidade do mundo expresso e esta por sua vez supõe (I) a distribuição de puras singularidades segundo as regras de convergência e de divergência, que pertencem ainda a uma lógica do sentido e do acontecimento, não [a] uma lógica da predicação e da verdade” (DELEUZE, 2003, p. 115).

<sup>46</sup> Eis uma das motivações que nos levou a interpretar tal texto, cf. nosso artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço”, que consta na presente coletânea.

diferentes” “não poderiam ter precisamente” de modo completamente determinado “a mesma situação individual, não podendo um mesmo acidente individual encontrar-se em dois sujeitos, nem passar de sujeito para sujeito”. Onde, pois, colocar o Fang de Borges se não queremos ir contra a doutrina leibniziana do espaço e tempo relacionais ou fazer esquecer a diferença entre o lugar e a relação de situação que há no corpo que ocupa o lugar ou que um mesmo acidente individual não pode encontrar-se em dois sujeitos? Trata-se de retomada explícita do §7 da **Monadologia** que deve ser compreendida a partir de uma noção de mônada desde sempre fechada e, não vemos outro jeito, do princípio do predicado inerente ao sujeito, ou de predicados acontecimento (sentido clássico) dados de uma vez por todas e não atributos verbais que se associem a uma espécie de síntese disjuntiva ou exijam uma unidade objetiva muito especial.

Uma interpretação atenta à inversão necessária teria permitido a Deleuze compreender o motivo da afirmação de Leibniz no §61 da **Monadologia** segundo a qual os corpos, *les composés*, apenas simbolizam (*symbolisent*), no sentido que apenas “concordam com” e que remeteria ao convencionalismo, no sentido que sozinhos careceriam de fundamento, defendido no §1 do **De interpretatione** de Aristóteles; os fenômenos bem fundados apenas simbolizam os simples<sup>47</sup> e não o contrário, a matéria é tão somente substanciada não substancia o que mais uma vez parece

---

<sup>47</sup> “*Et les composés symbolisent en cela avec le simples*”. (LEIBNIZ, 2004, p. 235). Mais não é o exato contrário que defendiam os estoicos, nesse sentido invertendo o valor da “expressão”, do expresso, do *lekton*? Seria estranho que alguém que defendeu muitas vezes tanto o fato que os estoicos foram os criadores da filosofia da linguagem quanto que sua diferenciação e dependência entre *lekton* e corpo eram básicas para a lógica do sentido e do acontecimento defendesse o contrário; mas aqui mantemos a suposição de uma mudança de ponto de vista que parece ter ocorrido por volta da elaboração de **Mil platôs** e que ficaria mais evidente nos capítulos de título “Postulados da linguística” e “Sobre alguns regimes de signos”, ou seja, a partir de 1980, o conceito de palavra de ordem (*le mot d'ordre*), o registro do *lekton*, passa a assumir o mesmo valor causal que os corpos, mais força ainda para o plano da expressão. Marca incontestada da “genialidade” do francês, teríamos permanecido ainda mais leibnizianos – um Leibniz deleuzeano, não nos esqueçamos – a partir da década de 80, portanto, talvez o principal motivo que levou Deleuze a voltar aos textos de Leibniz e intensificar os pontos principais da 16ª série de a **Lógica do sentido**.

colocar Deleuze em dificuldades se se pretende afirmar a precedência do mundo ou dos corpos com relação às noções completas de indivíduos ou à necessidade de recorrer às singularidades adjacentes.

E aqui, do nosso ponto de vista, chegamos ao ponto central do deslocamento exigido por Deleuze desde a **Lógica do sentido**, ele toma seu pleno sentido somente se invertermos o plano argumentativo da **Monadologia**, ou seja, se recusamos o caminho sintético do simples para o composto; dito de outro modo, se pensarmos o conceito de mônada a partir de uma matemática, uma topologia, que utilizaríamos para dar conta das mudanças que ocorreriam no plano dos corpos, mas sem individuação prévia, isto é, a relação de situação dos corpos viria em primeiro lugar e comporia a série universo; mas isso é inverter a ordem de importância entre a metafísica e dinâmica – ir contra o que diz o §18 do **Discurso** – e é preciso estar muito atento para não defender, sem o saber, uma distinção que funciona muito bem no plano dos corpos, mas que é *solo número* com relação ao que de fato resolve o problema da mudança; dito de outro modo, tal inversão desconsideraria justamente o fundamento da “relação de situação que há no corpo que ocupa o lugar”. A própria ordem dos capítulos de **A dobra** evidenciaria tal inversão, as considerações sobre as redobras na matéria vêm antes das sobre as dobras nas almas e seu capítulo 5 está repleto de considerações que tomam o corpo ou o mundo antes daquilo que faz o fundamento “da relação de situação que há no corpo que ocupa o lugar”.

Do nosso ponto de vista, tal inversão, que consideramos ser o fundamento real da exigência daquele deslocamento, é o problema mais grave da interpretação que Deleuze faz da filosofia leibniziana, ela teria desconsiderado a resposta que Leibniz teria dado a um outro problema levantado por Newton em **De gravitatione et aequipondio fluidorum**, mas que se associava à caracterização cartesiana do movimento, e que fica

explícito no uso da expressão *affectiones locorum* ou *the properties of places* por parte do inglês. Problema que, para Leibniz, tem de ser resolvido para que possamos falar em mudança ou movimento real. Isso nos permite formular um questionamento para a interpretação geral empreendida por Deleuze seja em **A dobra** seja em **Lógica do sentido**: Como diferenciar a noção newtoniana de individuação (*solo numero*) da leibniziana se nos mantemos apenas nas *affectiones locorum*?<sup>48</sup> Vale lembrar que a filosofia natural de Newton e sua matemática também permitem singularidades adjacentes! Com as agravantes: Como o equacionou Leibniz, não é justamente por seu fechamento que o conceito de mônada resolve o problema cartesiano do movimento? Dito de outro modo: Como o conceito de mônada baseado em singularidades adjacentes, tão semelhante ao de vizinhança imediata, resolveria o problema da causa próxima do movimento? Assim, cremos que a leitura de Deleuze aproxima perigosamente Leibniz de Newton, sem ter respondido suficientemente à pergunta geral: Por que a preferência pelo alemão se em termos de descoberta e grande parte do tipo de uso que ambos fizeram do cálculo diferencial e integral, de uma geometria de posição e mesmo das regras de convergência e divergência nada impediria de ver também na filosofia do inglês uma topologia de superfícies?<sup>49</sup> E terminaríamos com as provocações óbvias: Permanecemos leibnizianos ou newtonianos?

---

<sup>48</sup> Cf. nosso artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o §47 da última carta a Clarke” ou “Leibniz y el papel de la imaginación en la génesis de la noción de espacio newtoniano”.

<sup>49</sup> Referimo-nos ao que é defendido, entre outros, no excelente livro **De Newton y los newtonianos: entre Descartes e Berkeley** de Laura Benitez Grobet e José A. Robles García, cf. Bibliografía. De qualquer modo, o que estamos tentando dizer aqui agravaria ainda mais tais questionamentos desde que a hipótese defendida por Benitez Grobet e Robles García é a de que Newton precisava de um outro modelo de predicação, que não a aristotélica, e por que não da recusa do princípio in-esse, para levar a cabo sua filosofia natural; e nesse sentido vale lembrar as muitas vezes em que Leibniz pergunta a Clarke que papel, em termos de predicação aristotélica, em termos de sujeito, predicado e acidente, desempenharia o tempo e espaço absolutos de Newton. Sendo que o §47 da quinta resposta que deu a Clarke deve ser considerado justamente não só como uma tentativa de se manter fiel à metafísica que fundamenta a lógica aristotélica e o início da **Monadologia**, mas também sem perder de vista seja os princípios de sua topologia (Característica Geométrica ou Analysis situs) seja de sua doutrina do espaço e tempo relacionais.



## Considerações finais

Do nosso ponto de vista, em primeiro lugar, a tese célebre de Leibniz, segundo a qual cada mônada individual exprime o mundo, pode e deve ser compreendida a partir do princípio de inerência do predicado no sujeito, obviamente um grande desafio para o intérprete; em segundo lugar, não é verdade que para Leibniz Deus criou o mundo antes das ou de preferência às mônadas, ao menos não no sentido que haveria de fato inclusão posterior de algum acidente (enquanto predicado, um adjetivo) não já pré-*vista* nas noções completas de indivíduos ou pessoas ou mesmo na série possível de um mundo; em terceiro lugar, se aquela precedência ou preferência for pensada em termos de compossibilidade e impossibilidade – que oferecesse alguma alternativa para o princípio de contradição – é preciso lembrar que o entendimento divino é fora da ordem do tempo e mais uma vez não podemos falar em precedência ou preferência de partes de suas operações e, por fim, não vemos como as regras de convergência e divergência nos ajudariam ou seria necessário recorrer a elas para corroborar a interpretação de Deleuze se aquela precedência ou preferência não se viu confirmada. Assim, não vemos motivos para aceitar a necessidade do deslocamento que Deleuze pretende impor desde a **Lógica do sentido**. Vale lembrar que nossa oposição nada tem a ver com o uso do cálculo diferencial e integral e as regras de convergência e divergência para pensar o conceito de mônada “fechada”, e mesmo de uma topologia de superfície, já mostramos em outro lugar<sup>50</sup> o como a matemática criada por Leibniz pode ajudar a pensar um conceito de mônada humana individual fechada e de série universo fechado em

---

<sup>50</sup> Cf. nossos artigos “Matemática e metafísica em Leibniz: O cálculo diferencial e Integral e o processo psíquico-metafísico da percepção” e “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação”, este último integra a presente coletânea.

pleno acordo com sua metafísica e sua dinâmica, em uma palavra, em pleno acordo com a história contada ao final da **Teodiceia**.

Por fim, se na “obra de Carroll, Alice seria antes como o indivíduo” “que descobre o sentido e já pressente o não-senso, remontando à superfície a partir de um mundo em que ela mergulha, mas também que se envolve nela e lhe impõe a dura lei das misturas” ela nada tem a ver com o conceito leibniziano de mônada humana individual ou substância particular e se, novamente, na “obra de Carroll” “Silvia e Bruno seriam antes como as pessoas ‘vagas’, que descobrem o não senso e sua presença ao sentido a partir de ‘alguma coisa’ comum a vários mundos, mundo dos homens e mundo das fadas”, a própria referência à noção ‘pessoa vaga’ deveria ser prova suficiente que não podem ser melhor compreendidas a partir das noções leibnizianas de mônada humana individual ou substância particular. Mas não é justamente porque queremos estar com Carroll – certa dissolução da noção clássica de sujeito ou contestação da identidade pessoal – e Mallarmé – certa dissolução da noção clássica de livro ou texto –, que não somos leibnizianos e nem mesmo newtonianos? E aqui esperamos ter deixado algo mais que a simples discordância entre os “filósofos” Badiou e Deleuze.

### **Bibliografia** <sup>51</sup>

ALTHUSSER, Louis. **Ler o capital** (v. II), Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

\_\_\_\_\_. “Sobre Levi-Strauss”. In **Campos: revista de antropologia social** (UFPR), v. 6, p. 197, 2005.

---

<sup>51</sup> Tendo em vista que se tratava inicialmente de um minicurso, cremos ser justificativa suficiente para oferecermos uma Bibliografia ao invés de apenas referências bibliográficas.

BADIOU, Alain. **A aventura da filosofia francesa no século XX**. Trad. Antonio Teixeira e Gilson Iannini. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2015.

BENITEZ GROBET, Laura e GARCÍA, José A. Robles. **De Newton y los newtonianos**: entre Descartes e Berkeley. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2006.

BORGES, Jorge Luís. **O jardim de caminhos que se bifurcam**. In: **Ficções**. Trad.

Carlos Nejar. São Paulo: Ed. Globo, 1989.

\_\_\_\_\_. "El jardín de senderos que se bifurcan". In: **Ficciones**. Buenos Aires: Emecé Editores, 2005.

CARROLL, Lewis (Charles Lutwidge Dodgson). **As aventuras de Alice no país das maravilhas e Através do espelho e o que Alice encontrou lá**. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Ed. Summus, 1980.

\_\_\_\_\_. **Algumas aventuras de Sílvia e Bruno**. Trad. Sérgio Medeiros. São Paulo: Iluminuras, 1997.

\_\_\_\_\_. **Complete Works**. Nova York: Vintage Books, 1976.

\_\_\_\_\_. **Diaries**. Londres: Cassell, 1953.

\_\_\_\_\_. **The selected letters**. Londres: Macmillan, 1989.

DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FOUCAULT, Michel. "Theatrum philosophicum". In **Ditos e escritos** (V. II). Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Ed. Madras, 2001.

LEIBNIZ, G. W. **Opusculum et fragmenta inédita de Leibniz**. Organizado por Louis Couturat, Paris: Alcan, 1903.

\_\_\_\_\_. **Correspondance Leibniz-Clarke** (Org. André Robinet). Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1957.

\_\_\_\_\_. **The Leibniz-Clarke correspondence**: with extracts from Newton's "Principia" and "Optics". Org. H. G. Alexander. Manchester: Manchester University Press, 1956.

\_\_\_\_\_. **Die philosophischen Schriften** (GP IV, Letter to Molanus (p. 297-303), **On God and Soul** (1679), e GP V, **Nouveaux essais**, Hildesheim: Olms, 1960.

\_\_\_\_\_. **Mathematische Schriften** (GM), Hildesheim: Olms, 1962.

\_\_\_\_\_. **Análisis infinitesimal**. Trad. Teresa Martin Santos. Madri: Tecnos, 1987.

\_\_\_\_\_. Sobre a análise da situação. Trad. Homero Santiago. **Cadernos de filosofia alemã**, n. 5, p. 64-75, 1999.

\_\_\_\_\_. **La caractéristique géométrique**. Trad. Marc Parmentier. Paris: J. Vrin, 1995.

\_\_\_\_\_. **Discurso de metafísica, Monadologia, Correspondência com Clarke**. Trad. Marilena de Souza Chauí e Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Discurso de metafísica e outros textos**. Trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004.

- \_\_\_\_\_. **Discours de metaphysique suivi de Monadologia et autres textes.** Estabelecido, apresentado e com notas de Michel Fichant. Paris: Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. **La monadología.** Trad. Virginia Naughton. Buenos Aires: Quadrata, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Novos ensaios.** Trad. João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Nouveaux essais.** Paris: Flammarion, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Correspondencia con Arnauld.** Trad. Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Ed. Losada, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Correspondance de Leibniz et d’Arnauld”. In: **Œuvres philosophiques de Leibniz**, aos cuidados de Paul Janet). Paris: Alcan, 1900.
- \_\_\_\_\_. “Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra (§§ 18-22) [Leibniz e a metafísica das diferenças qualitativas dos possíveis]”. **Theoria: revista eletrônica de filosofia**, v. 4, n. 11, p. 151-60, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Ensaio de Teodiceia.** Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Essais de théodicée.** Paris: Flammarion, 1969.
- \_\_\_\_\_. **Escritos Filosóficos.** Org. Ezequiel Olaso. Buenos Aires: Ed. Charcas, 1982.
- PIAUÍ, William de Siqueira. “Leibniz e o incomparável *manual* de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes”. **Prometeus**, ano 10, n. 22, p. 49-64, 2017; que consta na presente coletânea.
- \_\_\_\_\_. “Derrida e a capacidade superior de formalização da literatura: uma introdução”. **Prometeus**, ano 10, n. 24, p. 178-93, 2017.
- \_\_\_\_\_. “Leibniz y el papel de la imaginación en la génesis de la noción de espacio newtoniano”. **Imaginación y conocimiento de Descartes a Freud.** NASR, Zuraya

Monroy e RODRÍGUEZ-SALAZAR, Luis Mauricio. México: Ed Corinter e Ed. Gedisa, p. 33-49, 2016.

\_\_\_\_\_. “Leibniz e Darwin: História, Religião e Biologia”. **Prometeus**, ano 9, n. 19, p. 100-26, 2016.

\_\_\_\_\_. “Querela da realidade dos objetos lógico-matemáticos: uma introdução á filosofia moderna”. **Kalagatos**, v. 11, n. 21, p. 523-49, 2014.

\_\_\_\_\_. “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke”. **Prometeus**, ano 6, n. 11, p. 9-34, 2013; que consta na presente coletânea.

\_\_\_\_\_. “Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz”. **Cadernos de história e filosofia da ciência**, v. 21, n. 1, p. 257-87, 2011; que consta na presente coletânea.

\_\_\_\_\_. “Matemática e metafísica em Leibniz: O cálculo diferencial e integral e o processo psíquico-metafísico da percepção”. **Theoria** – Revista eletrônica de Filosofia. Pouso Alegre, v. 5, p. 1-16, 2010.

\_\_\_\_\_. “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação”. **Ágora filosófica**. Pernambuco: Universidade Católica, ano 6, n. 1, p. 117-36, 2006; que consta na presente coletânea.

PIAÚÍ, William de Siqueira e CECCI SILVA, Juliana. “Leibniz e Benjamin: uma introdução às teorias tradicionais da tradução ou às metafísicas da língua de saída e de chegada”. **O Mutum: revista de literatura e pensamento** (Dossiê: Literatura: escrever o pensar). Org. por Piero Eyben. Brasília: UnB, n. 1, v. 1, p. 183-203, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do ego** – esboço de uma descrição fenomenológica. Tradução e apresentação de Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. **Cadernos espinosanos**, n. 22, 2010, p. 183-228.

\_\_\_\_\_. **A transcendência do ego**: esboço de uma descrição fenomenológica. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2013.

## A-VIII

### Leibniz e a Biologia: notas introdutórias <sup>1</sup>

*William de Siqueira Piauí*<sup>2</sup>  
*Marcos Deyvinson Damacena*<sup>3</sup>

#### Considerações iniciais

Não faz muito tempo procuramos dar uma resposta ao embate entre darwinistas e criacionistas, reacendido pelo etólogo e biólogo evolutivo britânico Richard Dawkins (1941-), inclusive mostrando nosso desacordo quanto a certo tipo de ensino religioso que se pretendia implantar nas escolas brasileiras – o que parece sempre nos ameaçar, do mesmo modo que o protestantismo enfrentado por Dawkins<sup>4</sup>. Naquela ocasião nos valem da elaboração de certa narrativa pensada a partir da História da Filosofia e da Ciência onde um possível diálogo entre Leibniz e Darwin, entendidos como praticantes de certa História Natural, pudesse nos ajudar a pensar que tipo de atitude, diante da escolástica associação entre Razão e Fé, passamos ou deveríamos passar a assumir frente a certas afirmações de cunho teológico que sempre ameaçam ganhar um novo sentido.

O que pretendemos aqui é, repetindo grande parte do que dissemos naquele momento, nos voltar mais detidamente para o que pensava Leibniz sobre a vida e a natureza, daí podermos dizer que pretendemos entender mais detidamente sua “Biologia”: discurso racional sobre a vida

---

<sup>1</sup> A primeira vez que publicamos o presente artigo foi em **Revista Helius** (UVA), v. 3, n. 2, pp. 424-65, jul./dez., 2020.

<sup>2</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação (PPGF) e do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: piauiusp@gmail.com.br

<sup>3</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação (PPGF) da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

<sup>4</sup> Nos referimos ao artigo “Leibniz e Darwin: história, religião e biologia”, in **Prometeus revista de filosofia**, v. 9, ano 9, 2016.

e o que há de vivo na natureza; e tentaremos deixar claro o motivo de trocarmos científico por racional. Como deve ter ficado claro já no artigo ou capítulo de livro que mencionamos, a principal disciplina em torno da qual vai girar o pensamento leibniziano sobre o que viríamos a chamar de Biologia com Darwin é a história, a História Natural, sem deixar de manter certas teses, ou dogmas, ou princípios metafísicos, que agora tentaremos deixar mais explícitos e viriam sobretudo daquilo que em outro lugar já chamamos de Teologia Natural<sup>5</sup>, justamente aquilo se relaciona explicitamente àquela escolástica associação entre Fé e Razão, e a ordem entre ambas aqui é fundamental, daí também racional sem ser científico; desta vez tentaremos apontar principalmente outros “raciocínios-métodos” que foram fundamentais para o desenvolvimento da Biologia e que teriam sido vistos muito claramente por Leibniz. Dito isso, nosso trabalho assumirá a forma de notas introdutórias e estará dividido nos seguintes movimentos, nota I, *Fazendo o discurso sobre a vida se tornar mais racional*, nota II, *História natural e máquinas orgânicas* e, nota III, *Máquinas orgânicas com identidade moral*.

#### **Nota I – Fazendo o discurso sobre a vida se tornar mais racional**

É claro que o estudo da vida ou do que há de vivo na natureza, mesmo de boa parte do que foi pensado por Darwin em sua obra **A origem das espécies**, teve início muito antes do que consideramos ser o início da Filosofia Ocidental, contudo, há algo no pensamento grego que se tornará essencial para o estudo da Biologia entendida como estudo da História Natural do desenvolvimento ordenado ou não caótico dos organismos, o que Aristóteles parece ter expressado nos seguintes termos:

---

<sup>5</sup> Confira-se a nossa introdução aos **Ensaios de teodiceia** de Leibniz ou o nosso artigo “Newton e a Teologia Natural”, in **Kalagatos**, v. 6, n. 11, 2011.



Assim, a natureza (*ἡ φύσις*) passa pouco a pouco (*μεταβαίνει κατὰ μικρὸν*) dos seres inanimados (*τῶν ἀψύχων*) até os dotados de vida (*τὰ ζῶα*), de maneira que esta **continuidade** (*τῆ συνεχείᾳ*) impede perceber (*λανθάνει*) a fronteira (*τὸ μεθόριον*) que os separa e que se saiba a qual dos dois grupos pertence a forma intermediária (*αὐτῶν καὶ τὸ μέσον ποτέρων ἐστίν*) [...]. Por outro lado, a passagem (*μετάβασις*) dos vegetais (*ἐξ αὐτῶν*) até os animais (*εἰς τὰ ζῶα*) é **contínua** (*συνεχῆς ἐστίν*) [...]. Com efeito, no que se refere a alguns seres que vivem no mar (*τῆ θαλάττῃ*), alguém poderia perguntar se pertencem ao reino animal (*ζῴον*) ou ao reino vegetal (*φυτόν*) [...]. Nos seres se encontram diferenças mínimas (*μικρὰν διαφορὰν*) que colocam tal ou qual animal à frente de outro, e cada vez parecem mais dotados de vida (*ζωὴν*) e de movimento (*κίνησιν*). (ARISTÓTELES, 1992 [VIII, 588b 5], p. 412-3, grifo nosso)<sup>6</sup>.

Trata-se de afirmação feita na obra **História dos animais**, onde a *scala naturae* e o gradualismo se associam ao que o estagirita entendia por *continuidade* (*ἡ συνέχεια*) dos seres em geral, ou seja, inanimados ou animados; o que poderia, intensificada a diferença entre eles, ser particularizado para os organismos, os seres animados ou os *seres vivos* (*τὰ ζῶα*), seres dotados de vida (*Ζωή*) e de movimento (*Κίνησις*), fazendo da Biologia o estudo classificatório, via História Natural, da gradação contínua ou desenvolvimento em gradação contínua dos organismos, dos seres animados.

Assim, para além de muitos filósofos naturais os naturalistas antes dele, especialmente botânicos, claro que Darwin pode ser considerado um seguidor do gradualismo ou continuísmo quando ele afirmou, dentre muitas outras, o seguinte:

---

<sup>6</sup> A partir da tradução inglesa, teríamos algo como: “A natureza avança pouco a pouco desde o inanimado até a vida animal, de uma maneira que é impossível determinar exatamente, qual é o limite de demarcação, nem a que grupo pertencem as formas intermediárias” (ARISTÓTELES, 1952, p. 114-5). A qual pensamos estar mais próxima do que pretendia Aristóteles, daí o motivo de termos alterado o início da tradução de Júlio Pallí Bonet. Daqui em diante verteremos para o português todas as traduções em espanhol.

Como, de acordo com a teoria da seleção natural<sup>7</sup>, deve ter existido um número interminável de formas intermediárias (*an interminable number of intermediate forms*) que ligaram [juntas] (*linking together*) todas as espécies em cada grupo por **gradações** tão sutis (**graduation** as *fine*) quanto as nossas variedades existentes, [e] pode-se perguntar: [P]or que não vemos ao nosso redor esses elos que fazem a ligação[?] **Por que os seres organizados [os organismos,] não estão misturados em um emaranhado caótico** (*inextricable chaos*)? (DARWIN, 2014, p. 528, grifo nosso)<sup>8</sup>.

As gradações são sutis (*fine*) ou, como o próprio Darwin dirá um pouco mais à frente no texto, “a seleção natural [está] sempre pronta a adaptar os descendentes que variam lentamente para **preencher espaços desocupados ou pouco ocupados na natureza**” (Idem, p. 537, grifo nosso) e deve ter existido um número interminável ou infinito de formas intermediárias (*an interminable number of intermediate forms*) que ligam juntas (*linking together*) todas as espécies em cada grupo, classe ou gênero. Afirmção que marca de fato quão mais longe do que aos macacos devemos ir se queremos estabelecer as origens de nossa ancestralidade; os macacos seriam, na verdade, apenas os nossos parentes mais próximos, em uma linhagem que deveria remontar, passando talvez por monstros marinhos<sup>9</sup> ou incluindo algas marinhas, até às primeiras células, ou seja, até aos primeiros *organic beings* (Idem, p. 407), os primeiros organismos ou seres portadores de vida.

Em termos de “progresso” na história da ciência, trata-se, pois, de encontrar uma teoria que solucione a questão deixada por Aristóteles, que

---

<sup>7</sup> *The theory of natural selection* – que ele vinha defendendo nos outros XIV capítulos do seu livro **A origem das espécies**.

<sup>8</sup> “As according to the theory of natural selection an interminable number of intermediate forms must have existed, linking together all the species in each group by gradations as fine our existing varieties, it may be asked, Why do we not see these linking forms all around us? Why are not all organic beings blended together in a inextricable chaos?” (DARWIN, 1876, p. 407).

<sup>9</sup> Justamente o que temia Antoine-Joseph Dezallier d’Argenville (1680-1765) em suas obras; cf. tb. LEIBNIZ, 1997, p. 52.

explícite as leis que regem a *continuidade que impede perceber a fronteira que separa os organismos e faça saber a quais grupos pertencem as formas intermediárias*. O que segue justificando, portanto, e sobre o que os botânicos haviam trabalhado muitíssimo inclusive já com muito auxílio do microscópio, o estudo classificatório e a busca das supostas formas ou espécies intermediárias tendo como base a máxima geral da continuidade e ordem entre os organismos ou seres vivos. Dito desse modo, dois desenvolvimentos, em termos de “raciocínio-método” da noção geral de ciência devem ser compreendidos para explicar o empreendimento e aceitação de um Darwin e para entendê-los nos voltaremos principalmente à filosofia de Leibniz.

A visão de mundo que faz a base da afirmação de Darwin e que partia de certa apropriação de Aristóteles foi como que plasmada na afirmação feita no prefácio da obra **Novos ensaios sobre o entendimento humano: pelo autor do sistema da harmonia preestabelecida**<sup>10</sup> do seguinte modo: “Nada se faz de repente, e uma das minhas grandes máximas, e das mais comprovadas, é que *a natureza nunca faz saltos*: o que eu denominei Lei da continuidade” (LEIBNIZ, 1984, p. 14)<sup>11</sup>. Um suposto princípio geral, máxima ou lei da natureza que Leibniz já havia enunciado em um artigo publicado na revista **Notícias da República das Letras** em julho de 1687. Leibniz confessa, não pela primeira vez (aqui entre 1695 e 1704), ser um defensor da opinião que nada acontece no mundo de modo descontínuo e sem regra, que não há caos inextrincável na natureza, ou seja, que está de pleno acordo com a famosa expressão latina, para ele uma máxima ou lei

---

<sup>10</sup> Obra escrita como uma problematização e resposta ao **Um ensaio sobre o entendimento humano** do filósofo inglês John Locke (1637-1704).

<sup>11</sup> “*Rien ne se fait tout d’un coup, et c’est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées que la nature ne fait jamais des sauts: ce que j’appelais la loi de la continuité*”. (LEIBNIZ, 1990, p. 43).

geral da natureza, *natura non facit saltum* ou *saltus*<sup>12</sup>. Ou seja, o mesmo que ele já havia afirmado em 1686 do seguinte modo:

[...] nada acontece no mundo que seja irregular (*irrégulier*), mas nem sequer tal se poderia forjar. Suponhamos, por exemplo, que alguém lance ao acaso muitos pontos sobre o papel [...]. Digo que é possível encontrar uma linha geométrica cuja noção seja uniforme e constante segundo uma certa regra (*une ligne géométrique dont la notion soit constante et uniforme suivant une certaine règle*), de maneira a passar esta linha por todos estes pontos e na mesma ordem em que a mão os marcou. E se alguém traçar, duma só vez, uma linha ora reta, ora circular, ora de qualquer outra natureza, é possível encontrar noção, regra ou equação comum a todos os pontos desta linha (*notion, ou règle, ou équation commune à tous les points de cette ligne*), mercê da qual essas mesmas mudanças (*ces mêmes changements*) devem acontecer. [...] Assim, pode-se dizer que, de qualquer maneira que Deus criasse o mundo, este teria sido sempre regular (*régulier*) e dentro duma certa ordem (*ordre*) geral. (LEIBNIZ, 1983, p. 123).

Já aqui trata-se de parte do §6 de seu **Discurso de metafísica**. Começando pelo fim da afirmação, do ponto de vista de Leibniz, no mundo criado por Deus não poderia haver “emaranhado caótico”, tendo em vista que toda mudança natural deveria ser “sempre regular” e estar “dentro duma certa ordem geral” ou “lei geral”, ou seja, em tal mundo também não poderia haver “caos inextrincável” nem “os seres organizados”, os organismos, “não estão misturados em um emaranhado caótico”<sup>13</sup>. Tal afirmação estava de pleno acordo com os novos “raciocínios-métodos” que Leibniz estava descobrindo-inventando nas matemáticas, tanto assim que no mesmo ano do **Discurso** ele também publicou seu revolucionário artigo sobre aquilo que daria origem ao cálculo diferencial e integral e permitiria

<sup>12</sup> Tal expressão, apesar de na maioria das vezes ter sido repetida na sua versão latina, parece remeter ao grego Cassius Maximus Tyrius, para nós apenas Máximo de Tiro, que viveu no século II da nossa era.

<sup>13</sup> “*Why are not all organic beings blended together in an inextricable chaos?*” (DARWIN, 1872, p. 407).

equacionar um mundo que segue lei diferenciais, o **Sobre uma geometria altamente oculta ou análise dos indivisíveis e infinitos**. No **Discurso** era explorada parte das consequências filosóficas da adoção irrestrita do que fazia a base do conceito de “função” e de um mundo economicamente regido por leis gerais, no caso leibniziano, de certo “determinismo dinâmico”. Dito assim, vale lembrar que, efetivamente, Leibniz utiliza o termo latino *function* já em um texto de agosto ou setembro de 1673<sup>14</sup>, cujo título era **De methodi quadraturarum usu in seriebus**, isto é, **Sobre o método das quadraturas que se usa quando se trata de séries**. Para o que nos interessa, parte do texto era a seguinte:

De fato, se uma determinada série pede outra série da qual a extremidade [se estabelece] pelas diferenças, as quais assumem os termos da série dada, então devemos procurar a figura na qual a linha em que os termos representantes da série dada façam a **função** (*functionem*) de suas partes a partir das aproximadas, como eu disse; e a partir da **aplicação** (*applicatis*) desta figura retangular com sua abscissa dividida pela metade teremos os extremos, com relação aos quais as diferenças serão os extremos da série dada. (LEIBNIZ, 2003 [MS, III tomo, sétima série], p. 252, grifo nosso)<sup>15</sup>.

O que se pretendia ali era oferecer um ou mais métodos para resolver problemas de cálculo (*problema calculi*) ou daquilo que naquela época Leibniz chamava de aritmética universal (*Arithmetica universalis*) e que naquele início se associavam à compreensão das séries<sup>16</sup>. Se o

<sup>14</sup> Portanto, vinte e um anos antes do que afirmava Eves (2004, p. 660); de qualquer modo, pode acontecer que uma investigação mais cuidadosa da publicação das obras completas de Leibniz faça recuar ainda mais essa data, mas foi o que conseguimos apurar até o momento.

<sup>15</sup> “*Nam si data serie quadam, alia quaeritur series, cuius termini pro differentis habeant terminos seriei datae; tunc quaerenda est figura in qua lineae terminos seriei datae repraesentantes faciant functionem portionum ex applicatis, quam dixi; et rectangula sub applicatis huius figurae in suam abscissam ductis dimidiata; erunt termini, quorum differentiae erunt termini seriei datae*”. Nesse ano, talvez no mesmo mês de setembro, Leibniz também publica o **Methodis tangentium inversa seu de functionibus**; a afirmação feita acima mais o presente título parecem ser as mais antigas aparições da palavra latina *functio* em seus textos.

<sup>16</sup> Certamente foi graças ao desenvolvimento de parte desse método que ele estabeleceu o resultado da série que foi motivo da disputa entre os matemáticos Guido Grandi e Alessandro Marchetti; série da qual ele ainda trata em sua

relacionarmos com o §6 do **Discurso**, função passa a querer dizer uma *noção, regra* ou *equação* que subjaz a toda mudança *constante e uniforme*; dito em termos de avaliação pontual ou discreta, *regra* que mostra o que há de comum entre pontos que quando postos em uma linha contínua a fariam assumir qualquer forma.

Claro que este não é o conceito de função que costuma figurar nos atuais livros de Matemática; ele é impreciso, vago, ainda não estão determinadas quais regras ou relações podem ser ditas bijetoras, injetoras ou sobrejetoras, ele estaria mais para uma ligação qualquer, uma aplicação (*applicatio*); ou seja, ainda não está determinado quais regras de uma análise pontual ou discreta podem de fato assumir a forma de uma função. Mas foi justamente essa imprecisão que conferiu àquele conceito ainda mais consequências filosóficas. De qualquer maneira, aquele conceito também fazia a base de uma “disciplina” criada por Leibniz e Newton quase que ao mesmo tempo, o Cálculo Diferencial e Integral, em muitos casos associada ao problema dos infinitesimais; daí também a designação Cálculo Infinitesimal. Não foi sem mais, portanto, que o alemão mencionou em carta ao suíço Johannes Bernoulli que tinha equacionado o problema da ação constante e uniforme da “gravidade” se valendo de sua nova criação, de sua nova “Análise dos infinitésimos”<sup>17</sup>.

---

carta ao matemático francês Pierre Dancicourt no ano de sua morte (14/11/1716); a qual mencionaremos mais a frente por conta de tratar das noções de substância e matéria. Vale lembrar que o embate entre os italianos Alessandro Marchetti (1633-1714) e Luigi Guido Grandi (1671-1742) também se referia à mistura da matemática com elementos de certa forma cosmogônicos, isto é, a principal oposição entre ambos se referia à impossibilidade de do nada possa surgir algo, associada ao fato que a série mencionada, que levou o nome de Grandi, parece fazer surgir unidades ou mesmo o infinito a partir de determinadas frações que, quando tomadas em determinadas partes, ora totalizam “algo”, ora totalizam “nada”. Na carta mencionada a série é  $1-1+1-1\dots$ , de extremos 1 e 0, portanto, aceitando o método aqui descrito, a “função” é  $(1+m)/2$ , cf. LEIBNIZ, 2012 [“Carta de Leibniz ao matemático Dancicourt: sobre as mônadas e o cálculo infinitesimal”, que também consta na presente coletânea], p. 177-8.

<sup>17</sup> Trata-se de uma carta de Leibniz escrita no dia 2 de setembro de 1694, carta endereçada a um de seus mais importantes correspondentes quanto a assuntos de matemática, ao suíço Johann ou Johannes Bernoulli (1667-1748), na qual também aparece a expressão “função”; foi certamente ela que fez Howard Eves e muitos outros acreditarem que ali se encontrava a sua primeira aparição no ambiente da matemática. De qualquer modo, Leibniz trocou uma vasta correspondência com os suíços Jacob (1654-1705), Johann (já mencionado) e Nicolaus (1687-1759) Bernoulli; ela figurava no volume III da coletânea de textos sobre matemática, os **Mathematische Schriften**. A partir dessa

Dito assim, é claro que a noção de função estava por trás da expressão atualmente conhecida como energia cinética, ou seja,  $E_c = (m.v^2)/2$ , reafirmada em sua versão mais vitalista por Leibniz no **Discurso de metafísica**, vale lembrar de 1686, agora no §17 do qual parte do título menciona se tratar de um “exemplo de *máxima subalterna* ou *lei da natureza*” – portanto, associada imediatamente à *noção, regra, equação* ou *função*. Trata-se de expressão que dá conta da queda dos corpos avaliada discreta ou pontualmente transformando, via função, sua ação em constante e uniforme, ou seja, contínua; lei cujo conteúdo ele já havia apresentado em muitos outros artigos e cartas onde discutia a diferença entre os conceitos de *vis viva* (ou *activa*) e *vis derivativa*<sup>18</sup>. Tais questões se relacionavam ao tema geral de determinação das reais forças ou causas próximas que devem agir “*constante, uniforme e conservativamente*” na natureza, os reais fundamentos do que há de bem fundado nos fenômenos em geral, e exigiam que o alemão se posicionasse quanto a filosofias como a de Descartes, por isso mesmo quanto às de muitos cartesianos, a de Galileu, mesmo a de Huygens, e muito especialmente quanto a de seu contemporâneo Newton, este último sendo considerado por nós (hoje) o que de fato equacionou a *lei da natureza* – daí *noção, regra, equação, função, máxima subalterna da natureza* – da força. De qualquer modo, para todos aqueles envolvidos em tal embate de ideias uma coisa certamente era verdade, todos os corpos eram de uma natureza tal que estavam sujeitos a leis e claro que tais filósofos estariam de acordo quanto a ser “função” a expressão matemática geral de tais leis da natureza.

Assim, aquele princípio geral correspondia muito bem ao que Leibniz e muitos outros modernos vinham encontrando quando se tratava de

---

obra, pode-se notar que a maior parte da correspondência, 275 cartas, é trocada com Johann e versa sobre diversas questões matemáticas. Cf. tb. N.E. IV, III, §24.

<sup>18</sup> Cf. JAMMER, 2001 [cap. 9], p. 201.

“fenômenos” que de alguma forma podiam ser compreendidos a partir do cálculo criado por ele e Newton, o cálculo infinitesimal ou de fluxões; assuntos relacionados à dinâmica ou mecânica, em uma palavra, à Física<sup>19</sup>: o plano dos corpos. Era esse o caso da questão da queda dos corpos que devia assumir a feição de regra ou equação, melhor dizendo, uma lei da natureza que podia ser expressa por uma função. Restava perguntar, então, se valia o mesmo para toda a natureza, ou seja, se tal máxima compreendia não só os “entes” que são apenas um agregado material só aparentemente confuso e caótico, corpos entendidos apenas como um rio ou o navio de Teseu, mas também os organismos, seres aos quais possam pertencer ações vitais propriamente ditas, e os *quae uno spiritu continentur* (LEIBNIZ, 1984 [N. E., II, XXVII], p. 173-74).

Seja como for, mesmo antes disso tudo, ou seja, para além do desenvolvimento de um método capaz de quantificar satisfatoriamente essas regularidades mais evidentes que regem de modo determinado o plano mecânico da natureza, o plano dos corpos ou da natureza entendida como um relógio, e antes mesmo de 1673; quando se tratava de ir o mais longe que permite a extensão do conhecimento humano enquanto não alcançamos o interior das coisas, suas reais naturezas e filiações; no presente caso, aquilo que faria a real associação entre os seres vivos, os organismos, entre determinadas espécies em um mesmo gênero; Leibniz também já havia desenvolvido ao menos parte do que deveria fazer a base, em termos de “raciocínio-método”, das classificações ou distinções que fundamentavam a opinião de Darwin, é o que ele afirma do seguinte modo:

---

<sup>19</sup> Tal problemática e a adoção do axioma ou lei da continuidade se relacionam também com o modo como Leibniz entendia a divisibilidade da matéria, divisível ao infinito, ou como ele mesmo dizia: “Não concordar com isto equivale a conhecer pouco a imensa sutileza das coisas, que envolve o infinito atual, em toda parte e sempre.” (LEIBNIZ, 1984 [N.E.], p. 14).



Não me parece mal a criatividade e a diligência dos especialistas em questões botânicas ao encontrar nas flores [por exemplo] um método cômodo para classificar as plantas [em geral]; todavia, este método não explica as profundezas da doutrina botânica e eu me liberei dele, preferindo considerar a questão a partir de uma fundamentação prévia da divisão das plantas. [...] Com efeito, como já disse antes, sendo adolescente, em um livro sobre a arte combinatória, editado em 1666, os gêneros que se formam a partir de um número limitado de espécies inferiores correspondem às combinações das coisas como gêneros das ditas espécies. Sejam, por exemplo, quatro espécies inferiores (ou consideradas como inferiores), isto é, para além das quais não se pode seguir fazendo subdivisões: *a, b, c, d*. Os gêneros subsequentes serão, um, o mais alto, *abcd* [...]. Os terceiros gêneros (neste caso) estão próximos às espécies inferiores e são comuns a duas delas, no total são seis, a saber *ab, ac, ad, bc* e *cd*. (LEBNIZ, 2009 [Escritos científicos, v. 8], p. 488).

Trata-se de parte de uma carta de 23 de abril de 1701 escrita ao professor de anatomia e cirurgia de Helmstadt, o também alemão, Alexander-Christian Gackenholtz (?-1717), que havia publicado um livro de título **Discurso sobre a máquina do corpo humano**, que talvez Leibniz preferisse em detrimento do **Tratado do homem** de Descartes (cf., por exemplo, op. cit., p. 515)<sup>20</sup>. O que a carta deixa evidente é que Leibniz também já havia desenvolvido um método matemático que dava conta das combinações que podiam surgir no exercício da classificação, quando ainda “não se conheça a constituição interior da natureza dessas máquinas” que são certos organismos, como no caso de determinadas plantas ou flores, onde a prática apontava para algo semelhante ao que se faz em “anatomia comparativa”. O título em latim do texto de 1666 era **De arte combinatória**<sup>21</sup>, sobre a arte da combinação, dos arranjos, dos conjuntos, do agrupar em classes, espécies e gêneros, do classificar etc,

<sup>20</sup> Cf. nosso artigo “Da verdade estética”, que consta na presente coletânea.

<sup>21</sup> Texto que estamos traduzindo e que deve vir a público em no máximo um ano.

onde o comparativo com a geometria é feito muitas vezes, mas especialmente lembrando o caso de certos ramistas (Idem, p. 490).

Vale lembrar que o **De arte combinatória** é muitas vezes mencionado nos **Novos ensaios**<sup>22</sup> como exemplo de texto onde Leibniz teria deixado transparecer a novidade e importância dos estudos de probabilidade e combinatória, onde ele também mencionará, livro IV, cap. I, que o que faz o rigor das demonstrações matemáticas, contra a total ignorância de Locke quando o assunto era o conhecimento humano com relação à certeza e rigor matemáticos:

[O rigor e certeza do conhecimento humano com relação às verdades matemáticas] consiste num regulamento [*noção, regra, equação, função* etc], cuja observância em cada parte constitui uma garantia com respeito ao todo; como o exame da corrente por anéis, onde, inspecionando cada um para verificar se está firme, e, tomando medidas com a mão [ao escrever] para não saltar nenhum [ou seja, fazendo-o de modo contínuo], podemos ter garantia de que a corrente [ou seja, cada etapa da demonstração] é boa. (LEIBNIZ, 1984, p. 289).

O que, no fim das contas, também revelava a base da demonstratividade dos raciocínios probabilísticos ou combinatórios utilizados na construção das tabelas do **De arte combinatória** e apontava para a incapacidade mesmo das figuras “bem” vistas ou “bem” lembradas, o que faria crer o estilo *ectético*<sup>23</sup>, muito utilizadas nos livros de Euclides, Arquimedes e Apolônio, constituírem a força das demonstrações em Geometria – e isso sim permitiria compreender parte dos motivos do novo formato das muitas reedições de **Os elementos** como as de Johann Scheybl

---

<sup>22</sup> Por exemplo, livro IV, cap. III, cujo tema era “A extensão do conhecimento humano”. No texto mencionado Leibniz vai lembrar, dentre outras coisas, o fato que o **De arte combinatória** foi republicado em 1690 sem sua autorização, publicação à qual ele respondeu em um texto da **Acta eruditorum** de 1691, Cf. LEIBNIZ, 1984 [N.E.], p. 309.

<sup>23</sup> Cf. N.E. livro IV, cap. I, §9 (1984, p. 289).

(1494-1570) e Christianus Herlinus (1505-1562), dentre muitas outras, que se valiam inclusive, contra métodos próximos do que teria sugerido Descartes, da silogística aristotélica.

Seja como for, e difícil avaliar a importância e o impacto que a utilização de “raciocínios-métodos” de combinação teve e ainda tem para o estudo da Biologia especialmente entendida como disciplina de classificação; além disso, sabemos que, depois da matemática aplicada à teoria dos gases, a combinatória e estatística despontarão como principais métodos para pensar uma “natureza” grandemente caótica.

Assim, se nos mantivermos dentro dessa caracterização geral da filosofia de Leibniz e de seus contemporâneos, da filosofia-ciência moderna, poderíamos dizer que ao menos parte do que Darwin fez foi generalizar ainda mais e de um modo particular aquela visão de uma natureza que muda de modo *constante* e *uniforme*, transferindo tal visão para o plano da História Natural, associada ao que ainda denominamos Biologia. Mesmo quanto a isto parece que o inglês já havia sido precedido, dentre outros, pelo botânico sueco Carlos Lineu (1707-1778)<sup>24</sup> que era um partidário da “grande cadeia ou série dos seres”, a *scala naturae*, e, por isso mesmo, um fervoroso defensor do “gradualismo”. Tanto é assim que Lineu foi um dos primeiros a defender que em botânica, a partir dos muitos estudos de classificação e comparação, a natureza também não dá saltos, expressão que aparece no seu livro **Filosofia botânica** (de 1751) e que também já havia sido afirmada no mesmo ambiente pelo inglês John Ray (1627-1705) em seu livro **Methodos plantarum nova**<sup>25</sup> de 1682, livro

---

<sup>24</sup> **Philosophia Botanica**, Ed 1, 1751 capítulo III, § 77, p. 27. As obras escritas por Lineu foram: **Systema naturae** (1735), **Fundamenta botanica** (1736), **Flora lapponica** (1737), **Genera plantarum** (1735-1737), **Hortus Cliffortianus** (1737), **Flora Suecica** (1745), **Fauna Suecica** (1746), o já mencionado **Philosophia botanica** (1751), **Species plantarum** (1753), **Clavis medicinae duplex** (1766) e **Mundus invisibilis** (1767).

<sup>25</sup> O **New method of plants**. Leibniz certamente conheceu seus trabalhos ou opiniões; vale notar que John Ray também se interessava por Teologia natural; com relação ao que escreveu em 1691, o **The wisdom of God**, que parece ter sido a sua obra mais popular, obra na qual ele tentava explicar a adaptação dos seres vivos sem ir contra o **Gênesis**; em 1692 escreveu o **Miscellaneous discourses concerning the dissolution and changes of the world**;

que é anterior, portanto, mesmo ao **Discurso de metafísica** de Leibniz. Dito desse modo, cremos poder manter também que o §242 da terceira parte da **Teodiceia**<sup>26</sup> é um dos melhores exemplos de retomada do §6 do **Discurso de metafísica** e que Leibniz sempre retomará esses exemplos tirados da “matemática pura” como meio para as meditações exatas que nos conduzem, seja à “visão das ideias de Deus”, seja ao que deveria fazer a base do nosso conhecimento, sempre muito limitado ou pouco extenso, da real natureza das coisas.

Voltando ao início da presente nota; portanto, em muitos sentidos em acordo com o imaginário moderno, a teoria da seleção natural de Darwin buscava justamente “equacionar” aquilo que Aristóteles considerava “impossível perceber ou saber exatamente”, ou como o próprio inglês parecia rebater:

Como a seleção natural atua somente pela acumulação de variações ligeiras [ou muito imperceptíveis] (*slight*), sucessivas (*successive*) e favoráveis (*favourable*), não pode produzir modificações grandes e súbitas; só pode atuar por meio de passos curtos e lentos. Assim o cânone (*canon*) *Natura non facit saltum* torna compreensível a regra [ou teoria] (*theory*) que é confirmada por cada acréscimo novo ao nosso conhecimento (Idem, p. 536)<sup>27</sup>.

---

do mesmo modo ele se interessa por línguas, com relação ao que escreveu e em 1675 o **Trilingual dictionary, or nomenclator classicus**, dicionário que, por ser trilingue, certamente muito interessava a Leibniz.

<sup>26</sup> “Não se deve admirar que eu me esforce por esclarecer essas coisas a partir de comparações tomadas da matemática pura, onde tudo segue conforme à ordem, e onde há meios de distingui-la por uma meditação exata que nos faça deleitar, por assim dizer, com a visão das ideias de Deus. Pode-se propor uma seqüência ou *series* de números com aparência totalmente irregular, onde os números de forma variada crescem e diminuem sem que pareça ter ordem alguma; e, no entanto, aquele que souber o código cifrado, e que compreender a origem e a construção dessa seqüência de números, poderá dar uma regra, a qual sendo bem compreendida, fará ver que a *serie* é totalmente regular e que de fato ela tem belas propriedades. Pode-se tornar isso ainda mais visível a partir das linhas: uma linha pode ter voltas e reviravoltas, altos e baixos, pontos de inversão e pontos de inflexão, interrupções e outras variedades, de tal modo que não se vê aí nem pé nem cabeça, sobretudo ao considerar apenas uma parte da linha; e, contudo, talvez se possa dar a equação e a construção dela, na qual um geometa encontraria a razão e a conveniência de todas essas supostas irregularidades”. (LEIBNIZ, 2013 [E.T.], p. 308).

<sup>27</sup> O texto em inglês lembra muito mais o Leibniz dos **Novos ensaios**: “Hence the Canon of ‘*Natura non facit saltum*’, which every fresh addition to our knowledge tends to confirm, is on this intelligible”. (DARWIN, 1876, p. 414).

As variações ao mesmo tempo sucessivas (*successive*) e ligeiras ou imperceptíveis (*sligth*), termo este que pode muito bem ser associado ao sutil (*fine*), nos conduziriam ao significado de variações menores e mais imperceptíveis, àquilo, portanto, que impediria os saltos. Mas não nos esqueçamos que sua verificação era indireta, ou seja, a partir da História Natural a teoria era “confirmada por cada acréscimo novo ao nosso conhecimento”. A teoria da seleção natural atestaria, assim, a existência de variações contínuas e sucessivas também no plano dos vivos e não mais apenas no que dizia respeito ao movimento dos corpos, às alterações mecânicas ou dinâmicas. Afinal de contas, dizia o inglês: “Ninguém consegue explicar, porque” a seleção natural “deveria ser uma lei da natureza, se cada espécie foi criada de maneira independente” (Idem, p. 536).

Com efeito, é como se a lei de continuidade enunciada por Leibniz também passasse a ser o fundamento da História Natural de Darwin; dito de outro modo, para a pergunta, por ele mesmo formulada: “Por que não estariam os seres organizados misturados em um caos inextrincável?” (Idem, p. 528). A resposta oferecida, mesmo que não vejamos ao nosso redor os elos que fazem a ligação, foi por que as espécies “variam lentamente para preencher os espaços desocupados” (Idem, p. 537). Ou seja, por variações imperceptíveis e sucessivas, mas que seguem leis determinadas, por imperceptíveis “passos graduais” (Idem, p. 526) é inclusive possível prever (*even have been anticipated*) os resultados dessa variação contínua (Idem, p. 537); o que desembocaria, portanto, em um determinismo de tipo laplaciano também na Biologia<sup>28</sup>. Isso era o mesmo que afirmar a existência de leis diferenciais, como as encontradas a partir

---

<sup>28</sup> Para a discussão sobre o determinismo, cf. nossos artigos “Ciencia, ética e religión”, in **Estudios contemporâneos sobre ética**. Argentina: Jorge Sarmiento-Universitas, 2008 e “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o §47 da última carta a Clarke” (in **Prometeus filosofia em revista**, ano 6, n. 11, 2013); que consta na presente coletânea.

do cálculo criado por Leibniz e Newton<sup>29</sup>, agora no plano da Biologia. Portanto, a resposta de Darwin à pergunta, se a lei de continuidade valia para toda a natureza, ou seja, se compreendia não só os que são apenas um agregado material, como um rio ou o navio de Teseu, mas também os organismos, seres aos quais possam pertencer ações vitais propriamente ditas e os *quae uno spiritu continentur* era sim e era justamente o que cabia à História Natural evidenciar. Mas o que pensava Leibniz de uma História Natural e da vida, isto é, dos seres vivos ou organismos?

### **Nota II – História Natural e Máquinas Orgânicas**

Leibniz não escreveu pouco sobre história<sup>30</sup> e é já partir de 1685 que ele é nomeado historiógrafo da Casa de Brunswick ou, como muitas vezes é denominada, Casa de Hanôver. Para o que nos interessa, é a partir da coletânea de textos que assumiram o nome de **Protogaea: uma teoria da evolução da terra e da origem dos fósseis**<sup>31</sup>, escritos principalmente no tempo em que ele cuidava das minas alemãs daquela família, que podemos vê-lo formulando hipóteses que vão desde a origem do universo até a distribuição dos seres vivos e povos; quando pratica, portanto, geografia e história natural, apresentando aquilo que faria a parte inicial de sua História ou Cronologia Universal, que terminaria afirmando a hipótese da ligação da família Brunswick até sua ascendência mais antiga que era Jafé, o filho de Noé, passando por Carlos Magno. Hipóteses que, inclusive a partir do estudo de certos sedimentos e fósseis e daquele “método-raciocínio” formulado no **De arte combinatória**<sup>32</sup>, também mantinham,

---

<sup>29</sup> Darwin se inclui em um projeto geral de ciência como o newtoniano, a ponto de lembrar o triunfo do inglês com relação a Leibniz (DARWIN, 2014, p. 545).

<sup>30</sup> Vide o que dissemos no livro **Leibniz e a linguagem: línguas naturais, etimologia e história**, p. 187-189.

<sup>31</sup> A **Protogaea** foi publicada em 1749, todavia uma espécie de resumo dela já havia sido publicada nas **Actas eruditorum** de 1693 e nos §§244-5 dos **Ensaio de teodiceia**, de 1710.

<sup>32</sup> Nos referimos ao uso da combinatória, “método-raciocínio”, para classificar e organizar as possíveis filiações das nobres famílias da Europa, cf. LEIBNIZ, 2014-5, p. 613.

portanto, o início do **Gênesis** como elemento básico; mantinham, por exemplo, a precedência das trevas e da luz para a origem do planeta Terra ainda na sua forma ígnea, bem como a separação das águas e águas como causa do resfriamento da crosta terrestre; causas distantes até do, dentre outros, dilúvio que teria feito a segunda origem de todos os povos do “nosso globo” e que nos obriga a retroceder até no máximo à família de Noé, se o que queremos é acompanhar uma geografia e história que tomassem a origem dos povos como problema<sup>33</sup>; de qualquer modo, dilúvio lembrado nas “mais antigas narrações dos povos”. Em poucas palavras, naqueles variados ensaios de Cronologia, Geografia e História Natural se pretendia “vir ao encontro da piedade ao apoiar a fé nas Sagradas Escrituras e na tradição do dilúvio universal com argumentos naturais” (LEIBNIZ, 1997, p. 48). Aqui os documentos da Fé parecem preceder a Razão.

Além de já mencionar a posição geográfica e situação geológica peculiares da Alemanha, a partir de onde viriam principalmente aqueles sedimentos e fósseis, ou de já revelar seu interesse pela Cítia asiática, vale de Shinaar, citas, egípcios, nomes de montanhas e rios etc., desde então podemos ver Leibniz afirmando a existência de alguma “desordem” no nascimento da Terra como a conhecemos em nome da precedência da Cosmogonia de Moisés: a infância do globo começaria com mais perturbações e passaria a ser mais estável (LEIBNIZ, 1997, p. 41). Nos **Ensaio de teodiceia**, aquelas origens e a aceitação de alguma desordem são enunciadas do seguinte modo:

[...] vários dilúvios e inundações deixaram sedimentos, dos quais se encontram traços (*traces*) e restos (*restes*) [ou vestígios] que fazem ver que o

---

<sup>33</sup> Leibniz fala da importância da história das línguas justamente quando não podemos reconstituir a própria origem dos povos; cf. o já citado **Leibniz e a linguagem: línguas naturais, etimologia e história**, p. 91.

mar esteve em lugares que são hoje os mais distantes. Mas essas perturbações finalmente cessaram, e o globo tomou a forma que nós vemos. Moisés [em *Gn* 1: 1-10] insinua essas grandes mudanças com poucas palavras: a separação da luz e das trevas indica a fusão causada pelo fogo; e a separação do úmido e do seco marca os efeitos das inundações. Mas quem não vê que essas desordens (*désordres*) serviram para conduzir as coisas ao ponto onde se encontram presentemente, que nós lhes devemos nossas riquezas e nossas comodidades<sup>34</sup>, e que é por meio delas que este globo se tornou apropriado para ser cultivado por nossos cuidados? (LEIBNIZ, 2013, [§ 245] p. 309).

E pouco antes, isto é, logo após o já lembrado por nós §242 daquela obra, onde Leibniz já havia retomado o que afirmara no §6 do **Discurso de metafísica**, ele fazia seguir a sua concordância com a “bela sentença de são Bernardo”: *Ordinatissimum est minus interdum ordinate fieri aliquid*<sup>35</sup> (Idem [§ 243], p. 308). Assim, ao praticar uma história que fornece argumentos naturais de encontro à piedade e apoio à fé nas **Sagradas escrituras**, certa Teologia Natural, dito de outra forma, que não deixa de manter a verdade da História Sacra da Terra ou das insinuações contidas na Cosmogonia de Moisés, temos de aceitar algumas desordens e, portanto, não vale pura e simplesmente aquela lei ou máxima segundo a qual *a natureza nunca faz saltos*<sup>36</sup>. Por isso mesmo, e tendo em vista seus princípios, a Geografia ou História Natural não pode obedecer simplesmente à ordem ou lei de continuidade, nela a razão suficiente pode estar relacionada com motivos suficientes: nossas comodidades e riquezas. Justamente aquilo que fará enxergar uma outra ordem geral, “regência” ou “monarquia” dos espíritos, com veremos, que pode ter motivos

---

<sup>34</sup> Trata-se, pois, de desordens “pequenas” que contribuem para a ordem maior, ou seja, perturbações da natureza, inundações, terremotos, acidentes naturais de toda espécie que, por fim, conduziriam a algo melhor; o que pode ter como fundamento bons motivos ou boas razões que Deus teria tido com relação ao que seria melhor para os homens.

<sup>35</sup> “Ordenadíssimo [de extrema regularidade] é que às vezes acontece algo menos ordenadamente”.

<sup>36</sup> Não é verdade, portanto, que Leibniz tenha de fato defendido que existia uma cadeia em linha reta de espécies sucessivas; mais à frente isto ficará ainda mais claro.



estéticos e morais ou éticos: às vezes o plano das causas finais pode se sobrepôr ao das causas eficientes. Afinal, não valemos mais que os pardais?

É claro que aquelas irregularidades ou acidentes em nada alteravam o plano do movimento dos corpos entendidos como máquinas ainda que dinâmicas, ou do mundo entendido como uma imensa máquina do universo (**Monadologia**, §87) em constante mudança; em poucas palavras, e sobre o que ele insistirá muitíssimo<sup>37</sup>, o plano das causas eficientes não interfere de modo algum no plano das causas finais (**Discurso de metafísica**, §§21 e 33; **Monadologia**, §§78 e 81); se parecem estar em acordo, e de fato estão, é porque foram harmonizados previamente, o que Leibniz explica a partir de sua hipótese da harmonia universal preestabelecida, expressão que integra o título dos **Novos ensaios**; é como se fossem dois relógios (LEIBNIZ, 2009, p. 512), ao mudarem constantemente as almas seguem suas leis e os corpos as suas, mas tudo segue em acordo, em harmonia.

Seja como for, no mesmo ano em que escreve a **Teodiceia**, Leibniz escreve também o **Breve plano das reflexões sobre as origens dos povos traçado principalmente a partir das indicações [contidas] na línguas** e um ano antes de sua morte a **Dissertação sobre a origem dos franceses**; obras em que ele atesta descontinuidades ou desordens com relação a história das línguas ou das origens dos povos, ou seja, que dizem respeito àqueles seres que possuem ações vitais e inclusive identidade moral, reflexão e consciência ou sentimento do eu: *quae uno spiritu continentur* (os quais possuem um espírito uno). Tais descontinuidades ou desordens se relacionavam principalmente com o fato de não ser contínua ou regrada sempre do mesmo modo a maneira como os povos, os seres

---

<sup>37</sup> Sobre a recusa de Leibniz da obra de Descartes, cf. nosso artigo “Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes” (in **Ágora filosófica**, ano 6, n. 2, 2006); que consta na presente coletânea.

humanos, associavam as palavras a seus sentimentos, ou seja, a constatação de ocasionais “analogias do som (*vox*) com os” seus “sentimentos (*affectus*)”, suas paixões e imaginações (LEIBNIZ, 2012, p. 127); ou como Leibniz já havia mencionado ao linguista suíço Sparvenfeld:

Como não existe nada sem razão [ou motivo], não duvido nem um pouco que quando os homens deram nomes às coisas, eles só fizeram seguir suas paixões (*passions*) e imaginações (*imaginations*) quando o objeto as excitava e quando não as tinham expressas por sons (*sons*) que tinham relação com isso; imagino que não só Adão, mas também os outros homens, com frequência, quiseram *onomatopeizar* (*onomatopoein*) quando encontravam novos objetos e, embora acredite que muitas palavras vêm de uma [única] língua primitiva, [acredito] que muitas outras tenham sido inventadas a partir do encontro das nações e raças (PIAÚÍ, 2019, p. 28)<sup>38</sup>.

Certamente, a partir de parte daqueles documentos levantados para realizar a história da família de Brunswick e de uma vasta correspondência com historiadores, geógrafos, linguistas e mesmo biólogos da época é que Leibniz escreveu o **Brevis designatio** e o **De origine francorum**. Além daquelas associações obrigatórias com a Sagrada Escritura, agora certos elementos políticos ficam evidentes; isto é, a investigação geográfica e histórica da origem e conexão dos povos, dos encontros das nações e raças, a partir das origens e conexões entre as línguas deve assumir a verdade do dilúvio universal; daí a pouca importância de remontar à língua de Adão, bastando apenas mencionar o princípio geral e o que permitiria chegar até ela que é o mesmo que permite chegar ao que se manteve mesmo depois do dilúvio<sup>39</sup>; mas aquela investigação também deve conduzir à precedência

---

<sup>38</sup> Também existe uma tradução que disponibilizamos no *site* leibnizbrasil.pro.br.; cf. o já citado **Leibniz e a linguagem: línguas naturais, etimologia e história**

<sup>39</sup> Duas, pois, são as principais fontes da impossibilidade de remontar à origem da língua primeira, as inundações (dilúvios) ou acidentes naturais e as corrupções a que são sujeitas as línguas na história. Mesmo tendo suposto uma protolíngua, a busca da língua primitiva em sua pureza (*langue primitive dans sa pureté*), talvez a língua de Adão,

do povo germânico na Europa, daí a importância de fazer associar os germânicos aos setentrionais celto-citas (ou celto-cíticos) e estes aos filhos de Noé. Leibniz já havia afirmado, por exemplo, que: “Tudo aquilo que nas línguas setentrionais é comum, poderíamos chamar de **japético**, mas também costumo chamar de **celto-cítico**” (Apud PIAUÍ, 2019, p. 99). Afirmação que tinha como ponto de partida a seguinte divisão:

Dividiremos, não incorretamente, as línguas derivadas de uma [língua] antiga largamente difundida em duas espécies: as **japéticas**, como assim foi chamada, e as **aramaicais**. As japéticas se difundiram pela [região] setentrional, as aramaicas [pela] meridional; de fato, considero toda nossa Europa [como pertencente à região] setentrional. Daí que se as setentrionais se referem a **Jafé**, as meridionais, não sem razão, serão atribuídas aos descendentes de [seus] irmãos **Sem** e **Cam**. **Jápeto** também [foi considerado] aquele de quem Prometeu (o que fabricou os homens) [era] filho, além disso, e como já tinha conhecimento Homero, os mitólogos tinham-no colocado para Cáucaso, a aramaica (ou **Arimi**) para os sírios<sup>40</sup> (Idem, p. 96).

De volta, portanto, à Sagrada Escritura com o ganho óbvio que os alemães/germânicos deveriam de fato governar toda a Europa, ou seja, justificando o fato que, se, naquele momento, Georg I<sup>41</sup> – integrante da família Brunswick – era o rei apenas da Grã-Bretanha, então seu reino ainda não era do tamanho devido.

Assim, aquelas desordens e discontinuidades reconhecidas a partir da investigação geográfica e histórica das línguas e de certos sedimentos e fósseis, mas, sobretudo, apoiadas pelas **Sagradas escrituras**, já haviam

---

não podia chegar a termo por conta do tempo, dos dilúvios, das corrupções, ou seja, pelos muitos saltos que a História Natural de fato apresenta. Assim, apesar de tudo estar sujeito ao princípio de razão, a regularidade e ordem, nem tudo está simplesmente sujeito à lei de continuidade, dito de outra forma, nem tudo é necessidade geométrica.

<sup>40</sup> É das línguas japéticas (ou japéticas, como quer Leibniz) que derivam a língua dos citas e a dos celtas, conseqüentemente, delas derivariam, via germânicos, todas as línguas europeias.

<sup>41</sup> Cf. PIAUÍ, 2019 [Leibniz e a linguagem: línguas naturais, etimologia e história], p. 186.

levado Leibniz a afirmar, contra Locke e quanto à possibilidade de, a partir de uma investigação da significação, chegar às nossas noções mentais originais, que “foi preciso, então, ater-se àquela [ordem] que as ocasiões (*les occasions*) e os acidentes (*les accidents*) à qual nossa espécie nos forneceu” “e esta ordem não dá a origem das noções, mas [fornece], por assim dizer, a história das nossas descobertas”<sup>42</sup>. Cronologia, Geografia ou História das ocasiões, acasos, acidentes etc.? Nem parece mais o físico-matemático moderno falando. Será mesmo? De qualquer modo, o que fica evidente no último capítulo de seus **Novos ensaios**, História e Física, então, deviam ser bem diferentes e talvez possamos entender melhor parte dos motivos quando tratarmos das noções leibnizianas de matéria, máquina do universo e máquinas da natureza, entendidas como corpos orgânicos de viventes, com relação às causas próximas do movimento dos corpos em geral e as almas às quais podemos atribuir reflexão ou consciência, o que apontará para um universo todo vivo, individuado e, por isso mesmo, de diferenciação e complexidade infinitas. Vejamos como ele mesmo enunciava tudo isso.

Em primeiro lugar, tendo em vista que a mudança, melhor dizendo, o movimento, entendido como fenômeno, não é muito real ou, assumido o pleno e a existência de uma infinidade de corpos, parece muito caótico e confuso é preciso buscar o que conferiria realidade a ele e nos permitiria atestar que a mudança e diferenciação ou discernibilidade que ele exige é bem fundada, tem bastante fundamento, ao que Leibniz explicava: “É, porém, algo mais real a força ou causa próxima dessas mudanças”, que ele acabava de atribuir aos corpos em geral, “e existe bastante fundamento para atribuí-la a um corpo de preferência a outro. Assim, só por esse meio se pode conhecer a qual [corpo] o movimento pertence inicialmente”

---

<sup>42</sup> Cf. PIAUÍ, 2019 [Leibniz e a linguagem: línguas naturais, etimologia e história], p. 46.

(LEIBNIZ, 1983, p. 134). É essa a continuação do § 17 do **Discurso de metafísica** que mencionamos na outra nota, Leibniz deixa claro aqui, em seu §18, ter, assim como o tinha feito Newton já desde seu texto **Peso e equilíbrio dos fluidos**, tentado encontrar a correta solução do problema da continuidade e discernibilidade do movimento a partir do conhecimento necessário de qual é o corpo ou corpos que de fato se movem e que Descartes, supostamente ao menos, havia deixado em aberto sobretudo em seus **Princípios da filosofia**<sup>43</sup>. Parte fundamental da solução é se perguntar: Em que tipo de entes poderiam estar as causas próximas das mudanças e diferenças que “aparecem”, pois eles as simbolizam (**Monadologia**, §61), com relação aos corpos em constante mudança? A resposta tem início com a seguinte afirmação: “Assim, fomos obrigados a restaurar alguns entes ou formas por eles”, modernos como Descartes, Newton etc, “banidos”; trata-se daquilo que ele mesmo chamou de a reforma ou restauração do conceito de substância ou forma substancial<sup>44</sup>, e será o restabelecimento do lugar de tal conceito e os a ele diretamente relacionados em sua filosofia que permitirá oferecer uma definição muito clara do que é a vida e um organismo vivo e tornará toda a sua física uma dinâmica.

Em segundo lugar, quanto ao que Leibniz entendia por máquina da natureza e matéria temos:

[...] cada corpo orgânico de vivente é uma espécie de máquina divina ou de Autômato natural, excedendo infinitamente todos os autômatos artificiais<sup>45</sup>, porquanto uma máquina feita pela arte do homem não é máquina em cada uma das suas partes. [...] As máquinas da Natureza [...], **os corpos vivos**, são

---

<sup>43</sup> Cf. nosso artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke”, in **Prometeus filosofia em revista**, ano 6, n. 11, 2013; que consta na presente coletânea.

<sup>44</sup> Cf. também LEIBNIZ, 2009, p. 510.

<sup>45</sup> Cf. também LIBNIZ, 2009, p. 512, 553-4.

ainda máquina nas suas menores partes, até ao infinito. [...] E o autor da natureza pôde executar este artifício divino e infinitamente maravilhoso, **por ser cada porção de matéria não só divisível até o infinito (como os antigos o reconheceram), mas estar ainda atualmente subdividida sem fim, cada parte em partes, tendo cada uma delas movimento próprio.** [...] Isto revela a existência de um mundo de criaturas, de viventes, de animais, de **Enteléquias** e de **almas** na mais ínfima porção de matéria. Cada porção da matéria pode ser concebida como um jardim cheio e plantas e como um lago cheio de peixes. [...] **Assim não há nada inculto, estéril ou morto no universo; nem há caos, ou confusão, senão em aparência; seria como num lago onde, a distância, se veria um movimento confuso, um bulício de peixes do lago, sem que se discernisse os próprios peixes** [...]. Assim se vê ter cada corpo vivo uma **Enteléquia dominante**, que no animal é a **alma**, mas estarem os membros deste corpo vivo cheios de outros viventes, plantas e animais, cada qual, ainda, com a sua **Enteléquia** ou a sua alma dominante. Não se deve, porém, imaginar [...] ter cada alma certa massa ou porção de matéria própria ou a ela afetada para sempre e que, por consequência, possui outros viventes inferiores destinados sempre ao seu serviço; porque todos os corpos estão em fluxo perpétuo, como rios, e as partes nele entram e saem continuamente (LEIBNIZ, 1983 [Monadologia, §§ 64-71], p. 112, grifo nosso).

Ou seja, lembrando dos pré-socráticos, isto é, do rio de Heráclito e das homeomerias Anaxágoras, e do que estabelecem a Geometria e a Aritmética, a matéria deve estar atualmente dividida ao infinito e os corpos em um fluxo perpétuo de mudança de partes, não existem os átomos nem o vazio de Demócrito e Newton, e não há sequer uma menor parte dela que não seja plena e animada (LEIBNIZ, 2009, p. 516), que não possua alma ou enteléquia; toda a natureza é, pois, dinâmica e elástica, daí Leibniz preferir a tese de Cudworth ao **Tratado do homem** de Descartes (Idem, p. 515)<sup>46</sup>; ou como o próprio insistia: “tendo sido fabricada por um artífice sapientíssimo, a Natureza é orgânica por toda parte em suas

---

<sup>46</sup> Cf. nosso artigo “Da verdade estética”, que consta na presente coletânea.

interioridades” (Idem, p. 554)<sup>47</sup>. O universo não é um organismo uno, não possui uma alma ou espírito uno, mas é formado por uma infinidade deles, uma infinidade de seres viventes, sendo os corpos que costumamos pensar em mecânica, a semelhança dos sólidos da geometria euclidiana ou de pedaços de pedra, seres apenas por agregação que não são unidades no mesmo sentido que aqueles, apesar de ambos só permanecerem *idem numero* em aparência, isto é, ambos estarem em um fluxo perpétuo, como o dos rios ou do conhecido barco de Teseu (LEIBNIZ, 1984 [N.E.], p. 173). Em outras palavras:

Com efeito, as criaturas todas são: ou substanciais ou acidentais. Chamo substanciais aos agregados de substâncias, como um exército de homens, um bando de ovelhas, “e isso é o que são todos os corpos”. A substância, ou bem é simples como a alma, que não tem partes, ou bem é composta como o animal, que consta de alma e de corpo orgânicos. Mas, como o corpo orgânico, e igualmente para todo outro [corpo], não é mais que um agregado de animais, ou seja, de outros viventes, portanto orgânicos, ou em definitivo, de resíduos ou massa; **segue-se daí que em últimos termos, todos os corpos se resolvem também em outros viventes**. E o ser último ao que se chega com a análise das substâncias são as substâncias simples, a saber as almas, ou, se se prefere um vocábulo mais geral, **as mônadas** que carecem de partes. **Bem que toda substância simples tenha corpo orgânico correspondente a ela mesma; pois, de outro modo, careceria de uma ordem no Universo em relação com outros seres e não poderia atuar nem padecer ordenadamente**<sup>48</sup>, sem embargo ela, por si, carece de partes. E como o corpo orgânico ou qualquer outro corpo pode, por sua vez, se decompor em substâncias, dotadas de corpos orgânicos, é manifesto que acabamos por parar

---

<sup>47</sup> Ou como disse à princesa Sofia Carlota, na carta que será mencionada a seguir: “Um pedaço de pedra é composto de certos grãos e, por intermédio do microscópio, estes grãos se parecem com rochas nos quais existem uma infinidade de combinações da natureza (*mil jeux de la nature*). Se a capacidade de nossa visão fosse sempre aumentada, ela sempre encontraria em que se exercer. Por toda parte há variedades atuais e jamais uma perfeita uniformidade, nem duas partes de matéria inteiramente semelhantes uma à outra, tanto no grande como no pequeno”, carta que consta na presente coletânea.

<sup>48</sup> Sobre a noção de acordo cf. também LEIBNIZ, 2009, p. 512.

**nas substâncias simples e que nelas estão as fontes de todas as modificações [ou mudanças] que sobrevêm às coisas** (LEIBNIZ, 2009, p. 550-551, grifo nosso).

Assim, contra o caos e a confusão aparentes, também é na possibilidade de acordo de suas mudanças e a individuação dos corpos e substâncias simples em que se funda a possibilidade de ordenação do Universo. E como disse Leibniz na carta de 11/09/1716 ao matemático Dancicourt, a análise da matéria, entendida como um pedaço qualquer de pedra, nos leva à conclusão que ela é *non substantiam sed substantiatam* (não é substância, ao contrário, é substanciada); afirmação que ele faz ao final da sua vida mas que é grandemente esclarecida, dentre outras, na carta de 31/10/1705 que endereçou à princesa Sofia Carlota e ainda mais, é claro, em grande parte de sua **Monadologia** de 1714.

Em terceiro lugar, se valendo, pois, de parte desta carta, para deixar ainda mais claro o que Leibniz entende por vida, a conclusão ordenada de tais considerações é a seguinte:

Então, pode-se concluir que uma massa de matéria não é verdadeiramente uma substância, que sua unidade é apenas ideal, e que (o entendimento [ou ideal] colocado à parte) é apenas um *aggregatum*, uma porção, uma multiplicidade de uma infinidade de verdadeiras substâncias, um fenômeno bem fundado (*un phénomène bien fondé*), que jamais desmentem as regras das puras matemáticas [seja da Geometria, seja da Aritmética]<sup>49</sup>, mas sempre contêm algo além. [Assim] [...] a análise da Matéria que se encontra atualmente no Espaço nos leva demonstrativamente às Unidades de substância, às substâncias simples, indivisíveis, imperecíveis e, conseqüentemente, às Almas, ou **aos princípios de vida**, que não podem ser senão imortais, [e] que estão difundidos por toda a natureza. Vê-se que as

---

<sup>49</sup> Como Leibniz deixa claro em ambas as cartas, não é possível cessar a divisão de seja qual for a linha (daquilo que é básico na formação de qualquer sólido) e seja qual for o número (daquilo que faz a base de qualquer fração). Quanto ao todo da citação, cf. também LEIBNIZ, 2009, p. 514-5, 549, 551.



Enteléquias, ou **forças primitivas**, unidas ao que há de passivo em cada unidade (pois as criaturas são ativas e passivas simultaneamente), são a fonte de tudo. Vê-se por isso em que consistem as unidades.

Assim, formas substanciais, substâncias, almas, enteléquias, forças primitivas, mônadas e unidades devem ser compreendidas sobretudo como princípios de vida e é o que as diferencia ou as permite discernir, o que faz a sua interioridade e individualidade, que se pode chamar propriamente de vivo ou dinâmico em oposição a mecânico; daí que

Aliás, deve-se confessar que a percepção e o que dela depende é inexplicável por razões mecânicas, isto é, por figuras e movimentos. Pois, imaginando haver uma máquina, cuja estrutura faça pensar, sentir e perceber [o que é essencial às almas em geral], poder-se-á concebê-la proporcionalmente ampliada de modo a poder-se entrar nela como num moinho. Admitido isso, ao visitá-la por dentro não se encontrarão lá senão peças impulsionando-se umas às outras, e nada que explique uma percepção. [...] **E é apenas isso, precisamente, o que se pode encontrar na substância simples: percepções e suas modificações. Também só nestas podem consistir as ações internas das substâncias simples** (LEBNIZ, 1983 [Monadologia, § 17], p. 106).

Ou seja, Leibniz estende aquilo em que estava de acordo com os cartesianos, a existência da forma substancial do homem (LEIBNIZ, 2009, p. 510), para todos os organismos ou corpos; isto é, todo o nosso universo está repleto de uma infinidade de organismos distintos e percepientes, por isso mesmo, de uma infinidade de formas substanciais, nesse sentido, um universo pleno de uma infinidade discernível e viva de criaturas, como o murmúrio ou bulício de uma infinidade discernível de peixes em um imenso lago. Daí que a real modificação das coisas que só pode ser compreendida a partir do que é interno, ou seja, sem recorrer a uma individuação de tipo lockeana ou que lembre espaço e tempo absoluto

newtoniano<sup>50</sup>, também se associe ao que torna discernível as substâncias simples, ou como afirmava Leibniz:

[...] as Mônadas precisam ter algumas qualidades, pois, caso contrário, nem mesmo seriam entes. Se as substâncias simples em nada diferissem pelas suas qualidades, não haveria meio de se aperceber qualquer modificação nas coisas, pois **o que está no composto não pode vir senão dos ingredientes simples**, e as Mônadas, não tendo qualidades, seriam indistinguíveis umas das outras, visto não diferirem em quantidade; e, por conseguinte, admitido o pleno, cada lugar receberia sempre, no movimento, só o equivalente do que antes contivera, e **um estado de coisas seria portanto, indiscernível de outro** (Idem, [§8], p. 105, grifo nosso).

Portanto, quando se pode saber em absoluto qual é de fato o corpo ou corpos que se movem ou mudam de situação e suas causas próximas, quando suas modificações passam a ser bem fundadas, é que podemos falar em discernibilidade real do movimento ou mudança e que de fato solucionamos a questão deixada em aberto por Descartes, e para tanto era preciso compreender em que sentido todo o universo pode ser dito dinâmico ou vivo.

### **Nota III - Máquinas Orgânicas com Identidade Moral**

Por fim, e para mantermos aquela exigência de que a Razão não contradiga a Fé especialmente quando o assunto é a vida e as almas, precisamos tratar do último assunto que ocultamos quando citamos a carta de Leibniz à princesa Sofia Carlota, ou seja, aquela conclusão ordenada também incluía a seguinte afirmação:

---

<sup>50</sup> Cf. nossos artigos “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação” (in *Ágora filosófica*, ano 6, n. 1, 2006), “Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz” (in *Cadernos de história e filosofia da ciência*, v. 21, n. 1, 2011), que constam na presente coletânea, e “A controvérsia Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral” (in *Revista Helius* – Sobral UVA, v. 3, p. 70-103, n. 1, 2020).

Vê-se por isso em que consistem as unidades. Mostrei, em outro lugar, como as almas sempre conservam alguns corpos, e que, portanto, os próprios animais subsistem. Também expliquei distintamente a comunicação (*commerce*) da Alma e do corpo. **Por fim, mostrei que as Almas racionais ou os Espíritos são de uma ordem superior, e que Deus cuidou deles não só como um perfeito Arquiteto completo, mas também como um Monarca perfeitamente bom.**

Agora sim, e isso é o fundamental, a adoção do axioma *Natura non facit saltum* em História Natural também parecia conduzir a uma oposição bastante peculiar com a verdade revelada que também já havia sido sentida por Leibniz; ela é explicitada em uma carta de 31/07/1709 endereçada ao jesuíta belga Bartholomeu Des Bosses (1668-1738), um importante teólogo e matemático com quem ele trocou uma vasta correspondência nos anos de 1706 a 1716, período em que também está escrevendo o **Brevis** e o **De origine francorum**. No momento em que recebe a carta mencionada, Des Bosses estava traduzindo para o latim a obra de Leibniz, já muitas vezes mencionada aqui, cujo título completo era **Ensaio de Teodiceia sobre bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**, obra que continha um capítulo de título “Discurso sobre o acordo da fé com a razão”. Para o que nos interessa, a questão central da carta é justamente a de que a lei de continuidade ou a máxima segunda a qual *natura non facit saltum* não pode ser adotada quando o assunto é a semelhança entre as almas em geral; ou seja, se adotássemos tal máxima indiscriminadamente e especialmente para esse caso, a razão estaria em contradição manifesta com a revelação. Em termos do próprio Leibniz, a questão era a seguinte:

Está estabelecido entre os filósofos que as faculdades de sentir e de raciocinar não constituem (*facere*) almas diferentes em nós; mas que estão em (*inesse*) uma mesma alma. Donde minha surpresa que isto o imobilize [Des Bosses].

[...]. Eu achei mais apropriado adicionar **um grau novo** às almas sensitivas, do que ocultar nas sementes (*seminibus*) inúmeras almas racionais que não alcançariam a maturidade da natureza humana. Ainda que alguém me apresentasse um modo natural dessa **elevação [de grau]** eu não diria que esse modo foi adicionado miraculosamente. Portanto, você [pode] ver que isso foi dito por mim *preferencialmente de modo hipotético*. A alma [humana – intelectiva e sensitiva –] nasce da alma [humana] [...]. (LEIBNIZ, 2013, p. 134, grifo nosso)<sup>51</sup>.

De pleno acordo com sua **Monadologia**, Leibniz recua aqui diante daquele axioma e mantém a diferença de grau, o salto, entre a alma humana (sensitiva e intelectiva) e a dos outros animais (apenas sensitiva). Em primeiro lugar, o que estava estabelecido entre os filósofos podia ter como fonte comum o texto daquele que foi a razão para os escolásticos, a saber:

Todavia, a situação é praticamente a mesma (*παραπλησίως*) no que se refere à alma (*ψυχὴν*) e[m comparação com] as figuras (*σχημάτων*): e é que sempre no elemento seguinte da série (*ἐφεξῆς*) se encontra potencialmente (*ὑπάρχει δύναμι*) o [elemento] anterior, tanto no caso das figuras (*τῶν σχημάτων*) [geométricas] como no caso dos seres animados (*τῶν ἐμψύχων*); por exemplo, o triângulo (*τρίγωνον*) está contido no retângulo (*τετραγώνω*) e a faculdade vegetativa (*θρεπτικόν*) está contida na sensitiva (*αἰσθητικῶ*). Portanto, em relação com cada um dos vivientes (*καθ' ἕκαστον ζητιτέον*) deveremos investigar qual é a alma própria (*τίς ἑκάστου ψυχῆ*) de cada um deles, por exemplo, qual é a das plantas (*τίς φυτοῦ*) e qual é a do homem (*τίς ἀνθρώπου*) ou [qual é a] da fera (*[τίς] θηρίου*). E deveremos, além disso, examinar por que razão se encontram em série (*ἐφεξῆς*) do modo descrito. Sem que se dê a

---

<sup>51</sup> No original temos: “*Constat inter Philosophos, facultatem sentiendi et ratiocinandi in nobis non facere diversas animas, sed eidem animae inesse. Unde miror te hic haerere. Eandem materiam a diversis Entelechiis adaequate informari, non est cur dicamus. Gradum novum addi Animae sensitivae congruentis putavi, quam animas rationales innumeras latere in seminibus quae non perveniant ad maturitatem humanae naturae. Si quis ostendat modum naturalem exaltationis, non dicam, hunc modum addi miraculose. Vides ergo haec a me dici per modum hypotheseos preferendae. Animam ex anima nasci, si id Traducem apellas, explicabile non est, et longe absum ab his talis concipiunt*”. Traduzimos a carta a Des Bosses na íntegra, ela íntegra a presente coletânea.

faculdade vegetativa (*θρεπτικοῦ*) não se dá a sensitiva (*αἰσθητικὸν*), mesmo que a vegetativa (*θρεπτικὸν*) se dê separada da sensitiva (*αἰσθητικοῦ*) nas plantas (*φυτοῖς*) (ARISTÓTELES, 1988 [II, 3, 414b 25-415a 5], p. 56).

Encontramos o outro elemento fundamental da *scala naturae* que agora torna graduada a série das almas dos seres animados, dos seres que possuem alma, isto é, suas almas estão *em série* (*ἐφεξῆς*) “gradual”. Assim, desde o **Sobre a alma** de Aristóteles estava estabelecido certa gradação “descontínua” entre os tipos de alma, ao menos é assim que o leram os escolásticos. Portanto, aquelas exigências que mencionamos na primeira nota se transformam na reafirmação, forçada ou não, de que a **História dos animais** ou parte da diferença de gênero dos seres vivos que ela estabelecia tinha de estar submetida a certa descontinuidade entre os tipos de alma: vegetativa, sensitiva e intelectiva. E será este o primeiro passo, convertido “esse” Aristóteles em razão, para evitar o desacordo entre razão e fé ou, o que é o mesmo, para evitar parte das implicações teológicas associadas a ligar imediatamente (de modo contínuo) o animal homem àquelas formas ou gêneros de seres vivos (plantas e feras) e fazer perder o “*status* especial da humanidade” (BROWNE, 2011, p. 80).

Em segundo lugar, para não mencionarmos os longos e complexos comentários ao **Gênesis** de um Agostinho, Leibniz se mantém fiel ao menos à parte do que fazia a base da afirmação feita por Pedro Abelardo (1079-1142) em seu **Comentário ao De interpretatione de Aristóteles**, ou seja, ao seguinte literalismo bíblico:

[...] fariam nascer (*seminaria*) nas coisas uma natureza não obtida da criação divina, que no sétimo dia [Deus] completou as formas de todas as espécies [inclusive a humana], nas quais estão as sementes (*semenaria*) de [todos] os

futuros [animais]; a partir do que, por conseguinte, nenhuma espécie nova seria criada (ABELARDO, 1919 [**Logica ingredientibus**], p. 420)<sup>52</sup>.

Com efeito, para não pôr em contradição razão e revelação, lembrando inclusive a solução adota por Copérnico, o filósofo que dizia que este é o melhor dos mundos possíveis, inclusive no que diz respeito à sua contínua evolução, acaba por afirmar que se em algum momento ele falou de continuidade evolutiva entre as almas, uma continuidade que apagasse a distinção entre almas apenas sensitivas e almas sensitivas e intelectivas, entre espécies distintas, foi *apenas de modo hipotético (per modum hypotheseos preferendae)*. Na **Monadologia**, §19, tal gradação com relação às causas próximas, seres perceptíveis ou almas em geral é enunciada da seguinte maneira:

Se quisermos chamar Alma a tudo o que tem percepções e apetências no sentido geral que acabo de explicar do termo, todas as substâncias simples ou Mônadas criadas poder-se-iam chamar Almas. Mas, como o sentimento é algo mais do que uma simples percepção, concordo em ser suficiente a designação geral de Mônadas e Enteléquias para as substâncias simples possuidoras apenas desta percepção, e que se denominem Alma somente aquelas cuja percepção é mais distinta e acompanhada de memória. (LEIBNIZ, 1983, p. 106-7)

Nos **Novos ensaios**, livro II, cap. XXVII, §9, tal gradação, que deixa ainda mais claro qual o papel da memória e sentimento nas almas ditas racionais agora com relação às almas dos simples animais, é enunciada da seguinte maneira:

[...] a consciência (*conscienciosité* – conscienciosidade) ou o sentimento do eu prova uma identidade moral ou pessoal. É nisso que distingo a inaccessibilidade

---

<sup>52</sup> “[...] *seminaria in rerum natura non habere ex illa Dei creatione, quae die septimo specierum omnium formas complevit, in quibus semina futurorum posuit, unde iam amplius nullam novam speciem criaret*”.

[ou impossibilidade de cessar] da alma de um [simples] animal, da imortalidade da alma de um homem: tanto uma como a outra conservam identidade física e real, mas quanto ao homem, é conforme às normas da divina providência que a alma [humana] conserve também a identidade moral e aparente conosco mesmo, para constituir a mesma pessoa, consequentemente capaz de sentir os castigos e as recompensas (LEIBNIZ, 1984, p. 177).

Isso quer dizer que com sua noção de mônada (Idem, p. 173)<sup>53</sup> portadora de consciência ou de sentimento do eu Leibniz também busca resolver os problemas que havia equacionado em uma carta endereçada ao teólogo luterano o abade Gerhard Wolter Molanus (1633-1722), que recebeu a datação de mais ou menos 1679<sup>54</sup>; principais temas do **Discurso de metafísica** e da **Teodiceia** e que reorientam a reforma do conceito de substância para a noção de um Deus, a suprema substância única, universal e necessária (**Monadologia**, §40), que é também o regente ou monarca dos Espíritos, das almas racionais portadoras de consciência ou de sentimento do eu, tema que finaliza sua **Monadologia** (§§82-89).

De qualquer modo, e voltando ao que dizíamos, a descontinuidade e separação entre almas sensitivas e intelectivas de um lado e almas apenas sensitivas de outro, mais que a individualidade de todos os seres, se ajustavam perfeitamente ao tipo de história que vinha sendo praticada e que, neste caso, tinha como fundamento a verdade revelada que estabelecia a criação do homem, a saber: “Deus disse: ‘Fervilhem as águas um fervilhar de seres vivos e que as aves voem acima da terra’” – até aqui nenhuma contradição com as afirmações feitas por Darwin – “Houve uma tarde e uma manhã: quinto dia” (*Gn* 1:20-24). Mas, logo em seguida

---

<sup>53</sup> Nesse sentido é também a causa próxima das ações que podem ser ditas morais que resolverá o problema da liberdade humana e da justiça divina.

<sup>54</sup> Cf. Nosso artigo “Leibniz e o incomparável **Manual de Epicteto**: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes”, in **Prometeus filosofia em revista**, v. 1, n. 22, 2017.

“façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança [...]. Houve uma tarde e uma manhã: sexto dia”.

Era também com essa descontinuidade por semelhança com o divino e dessemelhança com os outros animais e por conta de a criação do homem ter sido realizada em outro dia, o sexto e não o quinto, que a adoção mais irrestrita por parte de Darwin da máxima *natura non facit saltum* se mostrava em desconformidade com a verdade da fé (**Bíblia**) e a verdade da razão (Aristóteles). E era certamente por isso que Darwin se viu obrigado a recomençar; pois, se admitir essas verdades era o mesmo que afirmar que “cada espécie foi criada de maneira independente”, então ninguém conseguiria explicar por que a seleção natural deveria ser uma lei da natureza (DARWIN, 2014, p. 536). Ora, mas isso era justamente o que dizia a **Bíblia** e Aristóteles e reafirmavam filosofias como a de Leibniz. Trocando em miúdos, Darwin continuou exatamente de onde também Leibniz havia recuado por conta da escolástica associação entre Fé e Razão.

Assim, o princípio geral e filosófico que mostra a oposição da hipótese darwiniana com a verdade revelada e com a filosofia da história que a sustentava é o de que, mantida a existência das almas, *deve existir continuidade de evolução entre as almas dos animais em geral*. Darwin teria encontrado muitas evidências que o levavam forçosamente a defender a hipótese de que somos muito mais semelhantes aos animais do que gostaríamos de admitir, que talvez não sejamos mais do que os pardais. Portanto, com Darwin, nosso universo ameaça deixar de ser antropocêntrico, na verdade ameaça deixar de ser judaico-greco-cristão e de tirar as bases daquela Sacra Germânica História Universal<sup>55</sup>. Se

---

<sup>55</sup> Pelos mesmos motivos o darwinista Dawkins ameaça a Sacra Anglo-Saxã História Universal. Quanto às histórias de cunho espírito-absolutistas, arriscaríamos outro palpite: que elas não deixam de ser Sacra Universal História Europeia; e, para quem está nas Américas mais ao sul, as trocas dos nomes de lugar ou da ordem dos termos não deve chegar a entusiasmar.



diminuirmos seu suposto impacto, poderíamos parafrasear Hawking<sup>56</sup> e dizer que Darwin trouxe a questão do começo dos seres vivos para o domínio real da ciência, vale lembrar, para o domínio real da História Natural.

De todo modo, se Leibniz não tivesse afirmado os princípios que orientavam a Sacra História da Terra, o capítulo da **Teodiceia** de título “Discurso da conformidade da fé com a razão” assim como o “A fé e a razão, bem como seus limites distintos” dos **Novos ensaios** – que em grande medida são uma reafirmação da opinião de Lactâncio, Boécio, Abelardo, Duns Escotus, Tomás e muitos outros – perderiam todo seu sentido.

## Referências

ARISTÓTELES. **History of Animals (Historia animalium)**. Trad. D’Arc Wentworth. USA: Encyclopaedia Britannica, 1952.

\_\_\_\_\_. **Acerca del alma**. Trad. Tomás Calvo Martinez. Madri: Gredos, 1988.

\_\_\_\_\_. **Investigación sobre los animales**. Trad. Carlos García Gual e Julio Palli Bonet. Tomás Calvo Martinez. Madri: Gredos, 1992.

ABELARDO, Pedro. **Philosophische schriften** (“Die logica ingredientibus”, Band 21). Münster: Bernhard Geyer, 1919.

BROWNE, Janet. **Charles Darwin: o poder do lugar**. Trad. Otacílio Nunes. São Paulo: Aracati/Unesp, 2011.

DARWIN, Charles. **The origin of species**. Londres: John Murray, 1876.

---

<sup>56</sup> HAWKING, 2000 [Uma breve história do tempo], p. 27.

\_\_\_\_\_. **A origem das espécies**. Trad. Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014.

EVES, Howard. **Introdução à história da matemática**. Trad. Higyno H. Domingues. São Paulo: Ed. Unicamp, 2004.

HAWKING, Stephen W. **Uma breve história do tempo**. Trad. Maria Helena Torres. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

JAMMER, Max. **Conceitos de força**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

LEIBNIZ, G. W. **Essais de théodicée**. Paris: GF – Flammarion, 1969.

\_\_\_\_\_. **Monadologia, Discurso de metafísica e outros textos**. Trad. de Marilena Chauí et al. São Paulo: Abril, 1983 (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril, 1984 (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Nouveaux essais sur l'entendement humain**. Paris: GF – Flammarion, 1990.

\_\_\_\_\_. **Protogaea**. Trad. Nelson Pappavero et al. São Paulo: Plêiade/Fapesp, 1997.

\_\_\_\_\_. **Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes**. Paris: Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_. **Escritos científicos**. Trad. Javier Echeverriá et al. Espanha: Comares, 2009.

\_\_\_\_\_. “Carta de Leibniz ao matemático Dancicourt: sobre as mônadas e o cálculo infinitesimal”. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. **Theoria - revista eletrônica de Filosofia**, v. 4, n. 10, p. 174-179, 2012 (consta na presente coletânea).

\_\_\_\_\_. “Carta de Leibniz a Des Bosses (31/07/1709) [sobre as almas, as enteléquias, as mônadas, a massa e o espaço]”. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva.

(consta na presente coletânea). **Theoria - revista eletrônica de Filosofia**, v. 5, n. 12, p. 133-40, 2013a (consta na presente coletânea).

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Teodiceia**. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2013b.

\_\_\_\_\_. “De arte combinatoria”. Trad. Mary Sol de Mora Charles. In: **Escritos matemáticos** (7B). Espanha: Comares, 2015.

\_\_\_\_\_. “Carta de Leibniz à princesa Sofia” [Hanôver, 31 de outubro de 1705]. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. Disponível em: <http://leibnizbrasil.pro.br/> (consta na presente coletânea).

\_\_\_\_\_. “Carta de Leibniz a Molanus sobre Deus e a alma (1679?)”. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. No prelo (consta na presente coletânea).

\_\_\_\_\_. **De arte combinatoria**. Trad. William de Siqueira Piauí et al. No prelo.

PIAUÍ, William de Siqueira (org.). **Leibniz e a linguagem: línguas naturais, etimologia e história**. Curitiba: Kotter Editorial, 2019.

## A-IX

# Mônada e ainda uma vez substância individual: a horizontalidade de uma problemática <sup>1</sup>

*William de Siqueira Piauí<sup>2</sup>  
Lauro lane Morais<sup>3</sup>*

### Considerações Iniciais

[...] *nostros colegas [comentadores] mais esclarecidos, [jogavam na nossa cara] que devíamos começar por estudar nossos autores, antes de julgá-los, e por justificar objetivamente nossos princípios antes de proclamá-los e aplicá-los.*

Louis Authusser, **Por Marx.**

Dada a tecnicidade mirabolante em que nos tempos atuais tem sido realizado a pouco filosófica mas muito erudita contagem, controle e registro de sinais que fazem os textos clássicos; se fosse apenas uma questão de quando pela primeira vez aparece a palavra – para atender a parte da atenção que deve ser “dirigida ao léxico em sua rigorosa cronologia” –, dado que o **De arte combinatória** é de 1666, parte do problema que enfrentaremos, ainda uma vez, estaria facilmente resolvida, ou seja, desde pelo menos esse texto já podemos anotar a utilização, por parte do “jovem” Leibniz, da palavra *Monadica*<sup>4</sup>, tudo bem que em uma

---

<sup>1</sup> Com poucas alterações, o presente artigo foi publicado a primeira vez em **Bláblabla** (UXX), v. X, n. X, pp. XX-XXX, jan./jun., 2021.

<sup>2</sup> PIAUÍ, W. S., doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo e atualmente professor do Programa de Pós Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (e-mail [piaiusp@gmail.com](mailto:piaiusp@gmail.com)).

<sup>3</sup> MORAIS, L. I. Licenciado em filosofia, licenciando do curso de história, mestre e doutorando pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (e-mail [lauiromorais@msn.com](mailto:lauiromorais@msn.com)).

<sup>4</sup> “17. **Res homogenea** es quae est quae est aequae dato loco ponibilis salvo capite. **Monadica** autem quae non habet homogeneam. V. probl.7 [...] [Probl. 7] 4. [...] De situs variationibus nunc: sunt autem diversi casus. Caput enim variationis hujus aut constat una re, aut pluribus: si una, ea, vel **monadica** est, vel dantur inter res (variandas) alia aut aliae ipsi homogeneae”. (GP, 1960 [v. IV], p. 39 e 94, grifo nosso).

versão que se pretende latina e sem podermos acompanhar as rasuras ou outros índices notáveis, mas que, obviamente, poderiam nos fazer lembrar as posteriores *monades*. Todavia, a questão de quando de fato surge o filosofema “mônada” acompanhado de certa “gramática filosófica”, ou seja, de certo significado e sentido muito específicos, que necessariamente não permitiriam mais associá-lo a certos “jogos de linguagem” que ainda diziam respeito à vinculação entre o problema da substância individual, da identidade pessoal, pessoa moral ou mesmo noção completa, por exemplo, parece exigir um brusco “corte epistemológico” e a total “mutação da problemática teórica”<sup>5</sup>, a ponto de nos obrigar a afastar determinadamente certo léxico e gramática que usamos para interpretar os textos que o “jovem” Leibniz escreveu até por volta de 1686 – por exemplo, o **Discurso de metafísica** e a **Correspondência com Arnauld**<sup>6</sup> – da que usamos nos em que o conceito de “mônada”, em geral posteriores a 1695 – por exemplo, **Princípios da natureza e da graça** e **Monadologia** –, já surge ao menos como o resultado esperado da utilização de um léxico e gramática filosófica consideravelmente novos. O “velho” Leibniz teria começado a existir por volta de 1695!<sup>7</sup> Será mesmo?

Assim, o que pretendemos fazer nas páginas seguintes é justamente colocar algumas dificuldades para tal posicionamento quanto à filosofia leibniziana e apostar, ainda uma vez, na não total mutação de certas problemáticas ou na inviabilidade de cortes epistemológicos tão bruscos, ou seja, apostar na manutenção do que fazia a base daquela gramática e léxico

---

<sup>5</sup> Para ficar com o Jacques Maritan e Gaston Bachelard de Louis Althusser (2015 [Por Marx], p. 23).

<sup>6</sup> Doravante apenas **D.M.** e **C.A.**

<sup>7</sup> Em nossas aulas, para mantermos certo rigor quanto à cronologia lexical, utilizamos também as terminologias “acúmulo lexical A”, certas invariantes lexicais, até por volta de 1686, e “acúmulo lexical B”, a partir de por volta de 1696, outras invariantes lexicais, que de todo modo seriam radicalmente separados de acordo com Fichant; justamente contra o que falamos em “horizontalização” de certas problemáticas (continuidade) em oposição a tais invariâncias ou acúmulos radicalmente separados que permitiriam falar em “verticalização” de corte, descontinuidade radical entre certos acúmulos lexicais.

que sustentavam o conceito de substância em sua vinculação com o de pessoa moral ou espiritual e, por isso mesmo, noção completa, daí substância individual também para o novo filosofema mônada; apostar em outras situações textuais posteriores ao começo do uso do filosofema mônada. Pretendemos apostar no condicionante que se é verdade que é a partir de 1695 que a opinião segundo a qual tudo é mônada começa a se configurar também é verdade que concomitantemente a “hipótese” da harmonia pré-estabelecida vai sendo demonstrada e provada a ponto de no §78 da **Monadologia** aparecer apenas como sistema ao qual somos conduzidos quando a questão, dentre muitas outras, é a união entre corpo e alma.

Do nosso ponto de vista o ganho de tais apostas é que elas permitem uma melhor compreensão de muitos outros textos produzidos até bem perto de sua morte, portanto bem posteriores a 1695 inclusive; textos em que Leibniz trata de problemas, em geral de moral ou ética, muito semelhantes aos que ele tentava resolver até por volta de 1686 e em que o conceito de mônada, ele próprio, como o mostraremos, é usado com o mesmo sentido e significado que o filosofema substância individual/noção completa e pessoa moral ou espiritual; o que autorizaria inclusive o uso “tradicional” de expressões como “mônada de César”, isto é, a mônada com nome próprio, como gostaria M. Serres de **Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques** mas detestaria, por certa recusa às expressões mal formadas e atenção a certo léxico em sua rigorosíssima cronologia, M. Fichant de “Da substância individual à mônada”, “A constituição do conceito de mônada” e mesmo “L’invention métaphysique”<sup>8</sup>.

De saída concordamos, todavia, que de fato não devemos apostar na existência desde sempre de um sistema leibniziano, o que o comentário

---

<sup>8</sup> Quanto a Fichant, o primeiro em: **Análítica**, v 5, n. 1-2, 2000; o segundo em **Análítica**, v 10, n. 2, 2006; o terceiro em: LEIBNIZ, G. W. **Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes**. Paris: Gallimard, 2004.

rigoroso, também no sentido de Fichant, deve afastar; mas, talvez sim, nas reconfigurações de certa problemática e de um cada vez mais polissêmico conceito solução que se mantiveram, até certo ponto independentemente de em que palavras os registramos, até o fim da vida de Leibniz e preferiríamos, inclusive para manter certo rigor quanto à cronologia lexical, apostar que foi a Biologia<sup>9</sup> e não tanto a Dinâmica, ou seja, a problematização resultante da tentativa de compreender a vida orgânica e não tanto a dinâmica dos corpos, é que trouxe um sentido e significado todo novo seja para o conceito de mônada seja para o conceito de substância simples e mesmo individual, que permitiriam apostar em algum corte epistemológico um pouco mais, mas nem tanto, brusco que teria acontecido talvez pouco depois de 1686 e talvez antes de 1695.

Indo direto ao ponto; segundo Michel Fichant algumas coisas devem ser notadas nos comentários futuros que poderíamos fazer da obra filosófica de Leibniz, dentre elas:

[Item] 1 – O emprego do filosofema substância individual/noção completa [...] é em seguida [após o **D.M.**] abandonado [...]. Embora haja realmente invariantes doutriniais no pensamento de Leibniz, o filosofema substância individual/noção completa não é um deles; ele teria sido uma ferramenta conceptual provisória para sistematizar esses invariantes. [...] [Item] 2 – [...] desde esse texto [o **D.M.**], a substância individual não esgota o campo problemático da substancialidade [...]. Particularmente, ela não resolve a questão sobre o estatuto do corpo, para o que Leibniz colocou em cena, desde 1679, a reabilitação das formas substanciais, adquirida independentemente da elaboração lógica da teoria da noção completa. (2000, p. 24-5).

Que levam, dentre outras, às seguintes conclusões: “[A] a mônada não é, pois, a substância individual sob uma outra designação”, “[B] a

---

<sup>9</sup> Como teremos de repetir mais à frente, dada a extensão do que seria necessário para indicá-lo adequadamente, só nos resta sugerir novamente a leitura do nosso artigo “Leibniz e a Biologia: notas introdutórias” (In **Revista Helius** (UVA), v. 3, n. 2, pp. 424-65, jul./dez., 2020), o qual mencionaremos muitas vezes.

concepção monádica da realidade dissolve o problema da individuação” e “[C] na **Monadologia** trata-se do composto e de seus elementos, com a desapareição da problemática da individuação”, (p. 32-3). Ao que perguntaríamos: E se, para mantermos a devida, não muita, distância de M. Serres e, claro, sem deixar de lado a atenção dirigida ao léxico em sua rigorosa cronologia, apostássemos nas expressões supostamente mal formadas “Mônada de Sextus” e na vinculação “Causa Próxima é Substância Individual”? Começemos pela segunda já colocando o seguinte condicionante: Sé é verdade que Leibniz apaga “coisas” e “indivíduos” (Idem, p. 32-3) do §9 da **Monadologia**, também é verdade que ele manteve, recusando tal uso, a menção aos escolásticos e suas “espécies sensíveis” e, ainda uma vez reafirmando sua antiga opinião, a que “os acidentes” não passeiam fora das mônadas em seu §7 e também a menção à “diferença interna ou fundada em uma denominação intrínseca” ao final do próprio §9. Mas a qual gramática deveríamos remeter o sentido e significado de tais expressões?

### **Parte I – Um parêntese: Substância individual/Noção completa e Causa próxima<sup>10</sup>**

Primeiro ponto, parece escapar a Fichant (talvez por razões que dizem respeito à extensão e formato de um artigo) que já no próprio **D.M.** parte da solução do problema do estatuto do corpo, ao menos a que diz respeito ao uso universal de uma dinâmica em elaboração especialmente quando o problema é a discernibilidade das transformações, das mudanças ou do movimento – tema que também faz a base do final do §8 da **Monadologia** –, surge na associação dos filosofemas causa próxima,

---

<sup>10</sup> O que diremos nessa parte foi muito mais detalhadamente tratado no nosso artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke” (In **Prometeus** (UFS), ano 6, n. 11, p. 09-34, 2013), que consta na presente coletânea.



formas substanciais e substância individual, ou como dizia o próprio Leibniz:

[§18] É, porém, algo mais real a força ou causa próxima (*la force ou cause prochaine*) destas mudanças [dos corpos] e existe bastante fundamento para atribuí-la a um corpo de preferência a outro. Assim, só por este meio se pode conhecer a qual [corpo] o movimento pertence inicialmente. [...] Assim fomos obrigados a restaurar alguns entes ou formas por eles banidos [pelos modernos, os novos filósofos, dentre outros, os newtonianos]. (LEIBNIZ, 1983, p. 134).

Tendo em vista que se trata do **D.M.**, podemos dizer, inclusive em atenção à cronologia lexical, que esses entes ou formas são as substâncias individuais que já haviam sido devidamente tratadas, mas com relação a outra problemática, nos parágrafos anteriores, especialmente 8 a 16; seja como for, haviam sido tratadas em uma elaboração lógica que explicitamente associa a teoria da noção completa à teoria da substância individual ou das formas substanciais reformada.

Para resumir muito o que dissemos em “Leibniz e a gênese da noção de espaço lendo o §47 da última carta a Clarke”, trata-se de solucionar o problema supostamente deixado em aberto por Descartes e também enfrentado por Newton fazendo, no **D.M.**, um retorno “às meditações dos teólogos e filósofos chamados escolásticos”, ou seja, restabelecendo até certo ponto as formas substanciais que agora devem ser consideradas como substâncias individuais; levando em conta a menção positiva ao escolástico Tomás de Aquino, nenhum parágrafo do **D.M.** é mais explícito a esse respeito que o §9<sup>11</sup>, e claro, portanto, que aqui não estamos autorizados a falar em uma desvinculação do filosofema causa próxima do problema da individuação.

---

<sup>11</sup> Cf. nosso artigo “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação” (In *Ágora filosófica* (Unicap), ano 6, n. 1, p. 117-36, 2006), que consta na presente coletânea.

A problemática da individuação e a solução da questão da causa próxima mostram que o essencial para resolver o problema filosófico-metafísico da transformação, das mudanças ou do movimento, básico com relação à dinâmica, era, contra os átomos e o espaço e tempo absolutos, recorrer a unidades não materiais de continuidade perceptiva ou de diferença interna (denominação intrínseca), as causas imediatas da transformação ou centros das diferentes afecções individuais, dos acidentes individuais; que, portanto, também tinham como consequência um tempo e espaço relacionais, ou seja, que nem há átomos (não são coisas ou seres substanciais) nem espaço e tempo absolutos (não são coisas ou seres substanciais).

O que sustenta, pois, o plano dos corpos ao menos no que diz respeito à realidade de suas transformações, por exemplo, da possibilidade de serem apercebidas (**Monadologia**, §8), são as substancias de um outro tipo, e é justamente para falar delas e estabelecer aqueles fundamentos que Leibniz cria e associa os filosofemas causa próxima, substância individual e noção completa em usos que inclusive parecem seguir operando muito claramente em textos muito posteriores a 1686, como o aqui mencionado §47 da última carta a Clarke de 1716. Para dizer mais explicitamente, não vemos outra maneira de explicar os usos das expressões *précisément et indivuellement, convient seulement, sujets différents, affection individuelle, accident individuelle*<sup>12</sup>, da carta mencionada, a não ser mantendo a associação entre o conceito de mônada, o de substância individual e o de causa próxima, ou seja, uma gramática muito semelhante à do **D.M.** também quando se tratava da problemática

---

<sup>12</sup> Para sermos rigorosos, quanto à cronologia lexical, a “causa próxima” parece se transformar em “causa imediata” na correspondência Leibniz-Clarke, quanto ao todo da questão aqui mencionada, ou as galimatias de Newton, cf pp. 12, 13, 20, 22, 23 e 25 do nosso artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke” (que consta na presente coletânea).

das transformações e, inclusive, com relação ao que fazia a base das expressões “discernível”, “diferença interna”, “denominação intrínseca” e “princípio interno” (**Monadologia**, §§ 8, 9 e 11). E vale repetir que as mônadas – substâncias simples, seres ou coisas de fato substanciais, que são de fato entes portadores de acidentes individuais, centros de afecções individuais e continuidade perceptiva, pontos de vista etc. – surgem no §8 da **Monadologia** justamente como sendo a resposta para o problema da discernibilidade das transformações, das mudanças, do movimento. Manteríamos, pois, a pergunta: Mas qual de fato é o sentido e o significado da expressão “substância simples” no início da **Monadologia**?<sup>13</sup> De qualquer modo, com o conceito de mônada e de substância simples trata-se também de manter a resposta para o problema deixado por Descartes que fora resolvido com a expressão causa próxima e ao menos desde 1686 mantinha-se associado ao de substância, naquela ocasião substância individual, também substância de diferença interna, não *solo-numero*, e de denominação intrínseca, substância que não recebe seus acidentes de fora e é, pois, noção completa. Portanto, também é preciso dizer que tal problemática aponta para os limites da associação do filosofema mônada com a noção de ponto e mesmo átomo, ela deveria nos conduzir à questão da necessidade de diferenças qualitativas ou de relações situacionais que devem atender a um princípio interno de distinção ou fazer a denominação intrínseca de quaisquer mônadas se são elas que seguem resolvendo o

---

<sup>13</sup> O problema fundamental da vida, no sentido de quais os princípios de vida orgânica, também será equacionado do mesmo modo, ou como diz o próprio Leibniz: “E como o corpo orgânico ou qualquer outro corpo pode, por sua vez, se decompor em substâncias, dotadas de corpos orgânicos, é manifesto que acabamos por parar nas substâncias simples [ou mônada] e que nelas estão as fontes de todas as modificações [ou mudanças] que sobrevêm às coisas”. Cf também nosso artigo “Leibniz e a Biologia: notas introdutórias”, p. 451, vale a pena também dar uma olhada nas pp. 451 (nota 39), 452 e 453; por fim, também a p. 12 (nota 4) do artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke” onde lembramos a afirmação seguinte de Leibniz: “E, por isso, para que alguma [coisa] possa ser considerada em movimento, é necessário não tanto que mude de situação com respeito à outra [coisa], mas que a causa da mudança, força ou ação esteja nela [mesma]” (ambos os artigos constam na presente coletânea).

problema supostamente deixado por Descartes e mantendo a oposição ao menos com as bases da filosofia newtoniana do movimento.

O fato é que, de um ponto de vista mais horizontalizado, tal problemática, apesar de seu artigo ser sobre o que teria levado à criação do conceito de mônada, não aparece tratada suficientemente por Fichant e, tendo em vista que já tratamos disso muito detalhadamente em outro lugar inclusive a ponto de responder ao básico que falta em sua argumentação no que diz respeito à dinâmica leibniziana, a deixaremos de lado. Desse mesmo ponto de vista, também deixaremos em aberto a problemática do estatuto dos organismos, não simplesmente corpos ou agregados, que não são pessoas e se a biologia leibniziana fez mudar (também quando e como) o conceito de substância a ponto de estarmos legitimados em, agora a partir dela, falar de uma total mutação da problemática teórica ou de um corte epistemológico brusco entre 1686 e 1995.

Seja como for, e para nos dirigirmos ao início do nosso segundo e principal ponto, a coisa parece ficar bem mais grave quando nos concentramos em certo acúmulo lexical que vai explicitamente contra o que diz Fichant, ou seja, em uma rigorosa cronologia há ao menos um texto bastante posterior a 1695 em que o próprio filosofema mônada aparece explicitamente associado ao de denominação intrínseca e como sinônimo de substância individual com o significado e sentido, isto é, com uso semelhante ao de noção completa e passa sim a responder ainda uma vez ao velho e espinhoso problema da individuação, inclusive apelando para a metáfora da leitura do que faz o conteúdo da substância individual; texto que tem início inclusive tanto com a problemática do estatuto do corpo quanto do organismo; texto que, portanto, não só atingiria os alicerces da hipótese interpretativa básica de Fichant bem como ofereceria a chave que permite defender como muito bem formada ao menos a expressão “mônada de Sextus”, isto é, mesmo atendendo ao rigor lexical e

cronológico; ou seja, texto que permite uma maior continuidade ou cortes epistemológicos muito menos abruptos também entre o **D.M.** e os **Ensaios de teodiceia**<sup>14</sup>.

Dito isso, permitam que sejamos mais rigorosos em nossa exegese textual, vamos nos voltar ainda uma vez para a problemática, até por isso não compactuando dos dogmas do formalismo estrutural, da individuação; independente, obviamente, da afirmação que desde sempre haveria um sistema leibiniziano, mas em atenção ao rigor lexical e cronológico, nos voltaremos para um texto que já estava escrito em por volta de 1704, mas também só foi publicado na segunda metade do século XVIII, justamente escrito em resposta a um dos filósofos modernos, um dos novos filósofos, que mais teria resistido a adotar o conceito de substância, o newtoniano John Locke. Tentaremos reconstituir a problemática e certo acúmulo lexical presente no embate, ficcional claro, entre Locke e Leibniz do capítulo XXVII do livro II dos **Novos ensaios**<sup>15</sup>. Eis aqui outras situações textuais, outros jogos de linguagem, outras gramáticas, outros desacordos profundos. Dado a aparição do conceito de mônada, uma nova problemática com relação ao **D.M.**?

## **Parte II – Outras gramáticas da substância bem posteriores a 1686: o Ensaio de Locke**<sup>16</sup>

O capítulo “Da [ou sobre] a identidade e a diversidade” tem início com a consideração que para Locke tudo remete, primeiro, seja à substância, segundo, seja a identidade ou diversidade. Quanto à problematização da noção de substância, ele começa o capítulo afirmando que:

---

<sup>14</sup> Doravante E.T.

<sup>15</sup> Doravante N.E.

<sup>16</sup> A maior parte do que diremos a seguir segue nosso artigo “A controvérsia Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral: uma outra introdução aos **Ensaios de teodiceia**” (In **Revista Helius**. Sobral, v. 3, n. 1, pp. 70-103, jan./jun, 2020).

Só temos ideias de três sortes [tipos ou gêneros] de substância: 1. Deus [que não tem começo, é eterno, imutável, inalterável e onipresente – e como só existe ele assim, ou seja, é diverso de tudo o mais, não há dúvidas de sua identidade]; 2. Inteligências [ou espíritos] finita[o]s [que tem cada um, tempo e lugar determinados de existência, **relação** que determina a cada um sua identidade]; 3. Corpos [que, dada a realidade dos átomos e do vazio, cada partícula de matéria (ou certo corpo) permanece a mesma desde que não haja subtração ou adição a ela]. (LOCKE, 2012, p. 344, grifo nosso).

Como o que nos interessa mais é o segundo gênero ou espécie de substância, ou seja, as inteligências finitas ou seres morais, e que a relação que determina a identidade ou diversidade de cada uma delas, de cada espírito ou inteligência finita, é, para Locke, a relação de tempo e lugar determinados de existência, vejamos como é apresentada tal relação, ou seja, a relação de identidade. Primeiramente, a identidade (*identity*) e a diversidade (*diversity*) são tidas como relações (*relations*) e vias ou maneiras de comparação que, por conta de ser contraditório e ridículo que dois “objetos (substâncias de tipo 2 ou 3)” ou mais existentes sejam um mesmo, isto é, que dois “objetos” (de um mesmo gênero, espécie ou tipo) estejam no mesmo lugar e no mesmo tempo, são muito bem fundadas (*well founded*)<sup>17</sup> e muito úteis (*use*) para o entendimento (*to the understanding*) humano, daí tratar-se de um tema fundamental, também dada sua utilidade, para uma investigação sobre o mesmo entendimento: **An essay concerning human understanding**. Daí que o que existe, e justamente por sua existência, em um mesmo lugar e em um mesmo tempo é idêntico a si mesmo e diferente de tudo mais de um mesmo

---

<sup>17</sup> Vale notar que mesmo para Locke as relações de identidade e diversidade podem ser “bem fundadas”, aquilo que faz a diferença inclusive das transformações em geral, ao que, leibnizianamente e de um ponto de vista dos fundamentos da dinâmica, perguntaríamos: Mas e se o espaço e tempo absolutos não tivessem substância o que faria o bem fundado do movimento ou mudança dos corpos, isto é, sua diversificação e identidade?

gênero ou espécie de substância. Além disso, dado que tudo o mais é modo<sup>18</sup> ou relação, a existência particular de modos ou relações também se determina pela via ou maneira da comparação da identidade ou diversidade, o que leva também à conclusão: “É impossível, portanto, que seja um mesmo o movimento ou o pensamento<sup>19</sup> cuja existência é considerada em tempos diferentes, pois cada uma de suas partes existe em momentos diferentes” (Idem, p. 345), ou seja, nenhuma “parte” mesmo de pensamento é idêntica a outra já que cada uma de suas partes existe em momentos ou tempos diferentes.

A partir dessas observações, Locke acredita que descobriu aquele que foi um grande problema para os escolásticos, o qual Leibniz adjetivou de um muito espinhoso<sup>20</sup> problema, isto é, descobriu o princípio de individuação, e o caracterizará da seguinte maneira:

§3. A partir do que se disse [até aqui] é fácil descobrir (*to discover*) o tão desejado *principium individuationis*<sup>21</sup>: é plenamente a existência mesma (*is existence itself*), que determina toda sorte de ser ao tempo e ao espaço [ou lugar] particulares que não se compartilham por dois seres do mesmo gênero [ou espécie]. Parece [mas só parece] mais fácil conceber esse princípio em substâncias<sup>22</sup> [como o pretendeu Descartes] e em modos simples. (Idem, p. 345)

---

<sup>18</sup> Conforme o próprio Locke: “chamo de *modos* as *ideias* complexas que, apesar de serem compostas, não se consideram como incluindo em si mesmas a própria subsistência, mas antes como dependentes de *substâncias* ou como *afeções* (*affections of substances*) destas. [...] Peço desculpas por usar aqui a palavra modo num sentido diferente do significado ordinário [...]” (LOCKE, 2012, [Ensaio, II, XII, §4], p. 165.

<sup>19</sup> Vejam que se trata da retomada do problema supostamente deixado sem solução por Descartes em uma chave newtoniana, também vale observar a vinculação que faz o próprio Locke entre a distinção que faz a base do movimento (transformação ou mudança) com a que faz a base do pensamento, ou seja, quanto à diferenciação ou diversidade, vale o mesmo para ambas, isto é, o interno é (mecanicamente) diversificado pelo externo.

<sup>20</sup> “*Spinosissima*”, cf. LEIBNIZ, 1993 [Confessio philosophi], p. 104-5.

<sup>21</sup> Do nosso ponto de vista é exatamente na crítica que Leibniz fez à reconstituição de tal princípio por parte de Locke, portanto, que devemos avaliar se procedem as conclusões [A], [B] ou [C] de Fichant. Vale lembrar que Leibniz já havia mencionado a problemática da individuação e associação ao problema do infinito, sem qualquer sugestão de Locke inclusive, no livro III, cap. III, §6 dos N.E.

<sup>22</sup> Como o pretendeu Descartes a partir de seu mundo dividido em duas substâncias, *res cogitans* e *res extensa*, e Leibniz a partir de sua reforma do conceito de substância e corpos como fenômenos bem fundados ou matéria substanciada.

Ora, dadas aquelas observações e a explicitação de tal princípio, Locke passa a (I) diferenciar aquilo que faz a identidade em uma massa de matéria ou corpo não vivo e em um corpo vivo (§3), (II) em seguida o que faz a identidade dos corpos vivos que são plantas (carvalho) e os dos corpos vivos que são animais (equinos ou brutos) (§4)<sup>23</sup> e (III) depois o que faz a identidade dos animais e a de um mesmo homem individual (§§5, 6 e 7)<sup>24</sup>. Justamente no início de tais questões e problematizações veremos Locke anunciar a investigação-ensaio sobre a parte da problemática que mais nos interessa, a saber:

[§7] para conceber e julgar corretamente [a palavra] identidade devemos considerar a ideia representada pela palavra. Se os nomes substância, homem e pessoa representam três ideais diferentes, então uma coisa é uma mesma substância [de tipo 2, espiritual, ou de tipo 3, corporal], outra [coisa] o mesmo homem, e uma terceira [coisa] é uma mesma pessoa, e a identidade depende, em todo caso, da ideia à qual cabe o nome. A cuidadosa consideração desse ponto poderia ter evitado boa parte das frequentes confusões [especialmente as escolásticas] a esse respeito, que parecem acompanhadas de dificuldades nada desprezíveis, especialmente no caso da **identidade pessoal** (*personal identity*) – que é o nosso próximo assunto. (Idem, p. 349, grifo nosso).

Dito assim, no início de um novo movimento, agora §8, veremos Locke diferenciar a ideia de homem da de outros animais, sendo que também o aspecto ou forma determina a diversidade ou diferença desses gêneros de seres, ou seja, papagaios ou gatos racionais, dado suas formas serem diferentes, não são homens e ponto final. Em seguida (§9) parte-se

---

<sup>23</sup> Eis também justamente onde a crítica de Leibniz deveria explicitar a suposta, mas não confirmada, radical distinção entre o uso do conceito de mônada para os corpos (seu estatuto), para os organismos e as pessoas morais.

<sup>24</sup> Leibniz chamará tal distinção somente a partir do tempo e do espaço ou lugar, que está em pleno acordo com a *tabula rasa* do empirismo de Locke, de “denominação extrínseca” e “solo-numero”; cf. nosso artigo “Leibniz e Tomás de Aquí”, que consta na presente coletânea.



de uma premissa, afirmada imediatamente antes, que permite dizer, quanto à noção de pessoa, que:

[...] a palavra pessoa [...] representa um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar, em diferentes tempos e lugares, igual a si mesmo (*itself as itself*), uma mesma coisa [talvez uma mesma substância] pensante, e [um ser idêntico a si mesmo] somente por possuir a consciência (*consciousness*), que, sendo inseparável do pensar (*thinking*), parece-me essencial a este [ser pensante inteligente, de razão e reflexão]. (Idem, p. 352, grifo nosso).

A partir da menção à noção de consciência Locke poderá dizer que é ela “que faz que um homem seja ele mesmo (*be himself*), para si mesmo (*to himself*), o que consiste na sua identidade pessoal (*personal identity*)” (Idem, p. 354). Ao que conclui: “Qualquer um que refletir sobre si mesmo concluirá que tem, em si mesmo (*in himself*), um espírito imaterial, denominado ele mesmo (*in himself an imaterial spirit*), que pensa e que, na constante mudança de seu corpo, o mantém igual a si mesmo” (§14, p. 358). E “Eu é a coisa consciente pensante (*Self is that conscious thinking think*) que, independente da substância, espiritual ou material, simples ou complexa, é consciente e sensível de prazer e dor (*sensible or conscious of pleasure and pain*), e que, sendo capaz de felicidade e aflição (*capable happiness or misery*)<sup>25</sup> se preocupa consigo mesma (*itself*), na medida da extensão<sup>26</sup> de sua consciência” (§17, p. 360)<sup>27</sup>. Vejam que após associar o

---

<sup>25</sup> Em muitos momentos, portanto, no mesmo sentido de recompensa e castigo: “Tudo isso se funda no interesse da felicidade (*happiness*) que acompanha toda consciência. A consciência de prazer ou de dor deseja que o eu consciente (*self that is conscious*) seja feliz (*be happy*)”. (Idem, p. 367).

<sup>26</sup> Sobre a extensão da consciência, Locke já havia afirmado que “A consciência de seus pensamentos e ações presentes garante que a pessoa é, agora, ela mesma para si mesma, e permanecerá ela mesma enquanto uma mesma consciência estender-se (*can extend*) a ações passadas e vindouras”. (Idem, p. 354).

<sup>27</sup> E para que não restem dúvidas que a identidade pessoal lockeana reside na consciência: “Mas em meio a toda controvérsia a respeito daquilo que perfaz um mesmo homem individual (*the same individual man*), claro é que, se quisermos evitar absurdos, devemos situar a identidade pessoal (*personal identity*) na consciência (*consciousness*), única responsável pelo que se chama o homem mesmo (*self*)”. (Idem, [§21] p. 363).

eu (*self*) à noção de consciência (*consciousness*), Locke opera sua dessubstancialização, ou seja, o eu passa a ser independente de uma “mesma” substância individual, substância simples ou complexa, substância una ou composta, substância espiritual ou material e passa a depender exclusivamente da extensão de sua consciência, o que também fica explícito da seguinte maneira:

Portanto, aquilo que é consciente de ações, presentes ou passadas, é uma mesma pessoa (*same person*) à qual cabem essas ações. [...] **não importa em qual substância esteja o mesmo**, quanto de que eu (*I*), que agora escrevo, sou o mesmo (*the same myself*) que ontem escrevia, **independentemente se consisto ou não de uma substância, material ou imaterial. Pois, para ser igual a si mesmo, não importa se este eu presente é ou não feito da** [ou de uma] **mesma substância**<sup>28</sup>; concerne-me tanto, e sou tão responsável (*as justly accountable*) pelas ações feitas há mil anos atrás, e agora apropriadas a mim por esta consciência de mim mesmo, quanto sou pelo que fiz há um momento atrás. (Idem, 2012 [§16], p. 360, grifo nosso).

Com efeito, o eu passa a ser definido como justamente responsabilizável por suas ações na medida daquela possibilidade de se estender (*can extend*) sua consciência, passível de prazer e pena ou sofrimento, capaz de felicidade e miséria ou aflição; passa a ser capaz de se preocupar consigo mesmo, com suas ações; daí tal discussão oferecer parte dos fundamentos da Moral ou Ética sem dissociá-las de certos problemas metafísico-teológicos.

Assim, com o que foi dito até o final do §17 Locke pode concluir que **“Toda justiça, todo direito de recompensa e punição funda-se na**

---

<sup>28</sup> Se Leibniz faz a reforma ou reconstituição do conceito de forma substancial ou substância é justamente porque ele se vê na obrigação de defender que “para ser igual a si mesmo”, importa sim “se este eu presente é ou não feito de uma simples e mesma substância”, uma substância individual correspondente a um homem individual, e o conceito de mônada é aqui o resultado mais que explícito de tal reconstituição; é claro, pois, que estará em desacordo profundo com Locke, e é o que fica evidente, portanto, já desde o prefácio dos N.E.

identidade pessoal<sup>29</sup> (*In this personal identity is founded all right and justice of reward and punishment*)<sup>30</sup> (Idem, p. 361, grifo nosso), associada à impossibilidade “que a identidade pessoal consista em algo mais que consciência ou que vá além do alcance desta” (Idem, p. 363). E era já no §13 que a questão do julgamento final e ressurreição havia surgido associada à dificuldade, um caso extremo, de podermos representarmos como feito por nós mesmos algo que uma outra pessoa fez<sup>31</sup>, dito mais geralmente, tomarmos como nossa uma representação “sem material real de fato” (Idem, p. 356), como nos sonhos etc., ao que Locke comentava:

Mas, embora não tenhamos clara visão da natureza de substâncias pensantes [conceito do qual podemos nos afastar, portanto], poderemos satisfazer-mo-nos de que esse não é o caso se **confiarmos na bondade de Deus** (*the goodness of God*)<sup>32</sup>, **que não permitiria**, no que concerne à felicidade ou à aflição das criaturas sensíveis, **o terrível erro de transferirem, de uma**

---

<sup>29</sup> Vale lembrar que para Locke: “Pessoa (*person*) é um termo forense que abrange ações e o mérito destas, que cabe apenas a agentes inteligentes, capazes de lei e de felicidade e aflição (*capable of law, and happiness and misery*)”. (Idem [§26], p. 367).

<sup>30</sup> Temas explícitos do **D.M.**, dentro outros, dos §§ 8-9, 12-13, 30-31. A partir daqui manteremos como pano de fundo uma seleção de textos de Leibniz que tratam justamente do tema identidade pessoal, pessoa espiritual, noção completa, substância individual, forma substancial, mônada humana e naturezas. É preciso notar que, com o que explicitamos da filosofia do sujeito de Locke, fica claro a ligação que será afirmada em todo liberalismo entre a identidade pessoal e certa noção de justiça, de direito, de lei, daí certa Ética e Política plasmada, dentre outros, nas categorias econômicas de interesse ou propriedade; o que também faz notar a pouca verdade do que afirma Leibniz no final do §10 de seu **D.M.** Cf. nosso artigo “Pensando a Justiça a partir da Psicanálise: Zizek-Dupuy versus Rawls-Rorty” (in **O manguezal**, v. 1, n. 7, jul/dez, p. 118, 2020).

<sup>31</sup> Já a mônada é fechada (**Monadologia**, §7), acidentes não passeiam ao seu redor e não é preciso temer que ela venha a sofrer, portanto, qualquer transferência de consciência ou de atributos que não sejam propriamente e desde sempre seus, ou seja, que não sejam individuais ao modo de noção completa.

<sup>32</sup> Do ponto de vista dos **E.T.** (§§405-417), não haveria aqui qualquer “avanço” com relação ao que a obra de Boécio, **Consolação da filosofia**, ou mesmo a de Lorenzo Valla, **Sobre o livre arbítrio**, mantinham em aberto, ou seja, permanece a questão: como Deus sabe tudo ou sabe infinitamente sem ser responsável pelas ações dos homens ou sem deixar de ser justo-bom? Afirmar somente a ciência de visão, sem ciência de simples ou pura inteligência, seria como se o bom intelecto divino de Locke também fosse *tabula rasa* e, por isso mesmo, só soubesse a partir do tempo e lugar dos existentes o que Adão fará, ou melhor, faz ou fez. Como o explicitaremos, falando cronologicamente, a resposta de Leibniz terá de fazer lembrar a problemática associada à expressão “pessoa espiritual” da **Carta a Molanus** de 1679 e “pessoa possível” do **D.M.** §31, acrescentados alguns detalhes mais bem desenvolvidos nos **E.T.** e mesmo **Monadologia**, depois confirmadas em associação com as diferenças qualitativas dos possíveis dos §§18-21 de “Observações quanto ao livro sobre a origem do mal...” e, por último, com a confirmação feita no §6 da **Quinta carta de Leibniz a Clarke**, o que corrobora uma hipótese interpretativa muito diferente da de Fichant no artigo e livro aqui problematizados.

[pessoa] **para a outra** [pessoa], **a consciência**, que é acompanhada de castigo ou recompensa. (Idem, p. 356, grifo nosso).

Tendo em vista a falta do que se poderia saber para fundamentar tal impedimento, não permissão, Leibniz certamente diria que Locke, até por medo da possibilidade da transferência de consciência que é uma consequência de sua resposta, aqui se revela já perdido no labirinto do livro e do necessário, tendo em vista que a bondade do Deus lockeano surge justamente por conta de uma possível falta de conhecimento ou real individuação quanto ao que faria a consciência de nossas ações e mesmo identidade pessoal. Assim, dada aquela desubstancialização do eu, da identidade pessoal, nos moldes leibnizianos seja do **D.M.**, seja dos **E.T.** e mesmo do início da **Monadologia**, por exemplo, a consciência do ébrio pode ser atingida realmente pela impossibilidade de conhecimento, apagamentos de consciência, seja pra mais seja pra menos, como os que seriam acometidos da consciência do que de fato não fizeram ou o fizeram em outras vidas, e, além de contar com a bondade divina que não permitiria mesmo que sobrenaturalmente o injusto, tem de esperar pelo revelar os segredos de seu coração no dia do juízo final, no último dia, ou como dizia o próprio Locke:

Mas é razoável supor que, no último dia, quando o segredo de cada coração será desvelado, ninguém [como o ébrio, o sonâmbulo e outros] precisará responder pelo que não sabe que fez [ou que não sabe que não fez], mas que a sentença de cada um dependerá do **testemunho de sua consciência** (*his conscience accusing or excusing him*). (Idem, p. 364, grifo nosso).

Com tal afirmação, Locke faz lembrar, como ele mesmo explicitará no §26 (Idem, p. 367), o que é dito na 1ª e 2ª Carta ou epístola de Paulo

aos Coríntios 14:25 e 5:10 da **Bíblia Sagrada**, a saber (na tradução da **Bíblia de Jerusalém**):

Se, ao contrário, todos profetizarem, o incrédulo ou o simples ouvinte que entrar há de sentir arguido por todos, julgado por todos; **os segredos de seu coração serão desvendados**; prostrar-se-á com o rosto por terra, adorará a Deus e proclamará que Deus está realmente no meio de vós. (1ª Carta ou epístola [de Paulo] aos Coríntios 14:25; p. 2167, grifo nosso).

**Porquanto todos nós teremos de comparecer manifestamente perante o tribunal de Cristo, a fim de [que] cada um receba a retribuição do que tiver feito durante a sua vida no corpo, seja para o bem, seja para o mal.** (2ª Carta ou epístola [de Paulo] aos Coríntios 5:10; p. 2178, grifo nosso).

Cujo sentido é explicado, em sua filosofia, da seguinte maneira: tais sentenças de Paulo se justificariam “pela **consciência** que todas as pessoas” que de fato existiram “terão de que elas mesmas, **no corpo em que aparecem** e na **substância**<sup>33</sup> **inerente à sua consciência**, são as mesmas que cometeram as ações e que merecem ser **punidas** por elas” (LOCKE, 2012, p. 367-8, grifo nosso), afirmação feita em seu §26. Ou seja, aquelas sentenças de Paulo que se referem aos segredos dos nossos corações que serão desvendados, mais milagrosamente do que Leibniz gostaria, no Juízo Final e são explicadas por sua filosofia da identidade pessoal, consciência e aparência corporal do homem; dito de outra forma, a partir somente da existência mesma dos que se podem considerar de fato homens portadores de consciência, devendo somente a ela inclusive a retribuição, ainda vacilante, do que tiverem feito durante sua vida no corpo. Com isso chegamos praticamente ao fim do capítulo XXVII, “Da [ou sobre] a identidade e a diversidade”, do **Ensaio sobre entendimento**

---

<sup>33</sup> É preciso estar atento aqui ao fato que tal noção de substância nada tem a ver com a que Locke já havia recusado a partir de Descartes e, por isso, nada tem a ver também com o conceito leibniziano de substância simples.

**humano** de Locke; assim, reconstituída a problemática e usos de certos filosofemas do ponto de vista de um dos maiores críticos do conceito de substância, façamos um resumo da resposta de Leibniz.

**Parte III – Acúmulo lexical que cerca o filosofema mônada em resposta a Locke: pessoa espiritual, substância individual e identidade pessoal ou moral.**

Portanto, para além do comentário que fez a todo o capítulo XXVII, do livro II, nos seus *Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, tendo em vista a menção à bondade e justiça de Deus como parte do problema geral da identidade pessoal ou da pessoa moral, aqui começamos a adentrar no tema geral dos E.T. de Leibniz, cujo título completo, vale lembrar, é **Essais de théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal**; livro publicado em 1710, mais ou menos 6 anos depois de ter finalizado o **Nouveaux essais**, e, claro, bastante posterior a 1695. **Ensaio** cujo título vem do termo resultado da associação das palavras *Théos* e *Dike* que indica se tratar de um ensaio não somente sobre a Bondade, mas, principalmente, também sobre a Justiça de Deus; perfeições que não devem ser consideradas à parte de Seu poder e, menos ainda, de Sua sabedoria; a não ser, claro, que queiramos nos perder no labirinto do livre e do necessário. Ensaio em que Leibniz prova<sup>34</sup> de uma vez por todas o que já havia formulado na carta que enviou, em mais ou menos 1679, ao teólogo luterano e abade Gerhard Wolter Molanus, nos seguintes termos:

É por esse motivo que afim de satisfazer a esperança do gênero humano, é preciso provar (*il faut prouver*) que Deus, que governa tudo, é sábio e justo e que ele não deixará nada sem recompensa (*recompense*) e sem castigo (*châtiment*); são esses os grandes fundamentos da moral; mas o dogma de um

---

<sup>34</sup> Também sobre a questão da prova ou da demonstração, cf. N.E., IV, cap. 3, §18 (1984, p. 308).

Deus que não age para o bem e de uma alma que é imortal sem lembranças não serve senão para enganar os simples e para perverter as pessoas espirituais (*personnes spirituelles*).<sup>35</sup> (LEIBNIZ, 1960 [GP], p. 300-1).

Ou seja, o que, para além da extensão e do que diz no prefácio de seus **N.E.**, não deve deixar dúvidas tanto com relação ao interesse que o capítulo XXVII do **Ensaio** de Locke deve ter despertado nele, inclusive por conta de ser o momento em que o conceito de pessoa espiritual ou homem passível de consciência é problematizado com o objetivo de determinar o que é justo e a medida de sua responsabilidade, quanto que seu **E.T.** é certamente sua maior obra sobre moral ou ética, também inclusive em resposta a obras que, como a de Locke e partir de uma nova noção de sujeito – o sujeito moderno –, voltam a se perder diante de velhos problemas da filosofia, como os associados ao princípio de individuação, problemas que podem ser melhor compreendidos se fizéssemos, e em ambos Leibniz o faz várias vezes, lembrar erros escolásticos.

Em termos de suas oposições principais: em um primeiro momento, Leibniz vai opor ao *Principium individuationis* “descoberto” ou “criado” supostamente por Locke o “princípio interno de distinção”<sup>36</sup> dizendo que:

É preciso sempre que além da diferença (*la différence*) do tempo e lugar, haja um princípio interno de distinção (*un principe interne de distinction*) [...]; assim, se bem que o tempo e o lugar (isto é, a relação (*le rapport*)<sup>37</sup> ao que está fora) nos sirvam para distinguir as coisas que não distinguimos bem por si

---

<sup>35</sup> Problema que também aparece como tema principal do que faz a base do §89 dos **Ensaio de teodiceia**. Cf. também nossa tradução completa da mencionada carta em **O manguezal**, v 1, n. 7, 2020, p. 170-9, carta que consta na presente coletânea.

<sup>36</sup> Para concluir, e fazer lembrar ainda uma vez, vale dizer que no início da **Monadologia** o veremos recusar ainda uma vez as distinções *solo numero* em defesa da “denominação intrínseca” (§9) ou “princípio interno” de distinção (§11); expressões que fazem lembrar o problema “espinhoso” de estabelecer um adequado e econômico princípio de individuação, problemática que ele enfrentava desde sua dissertação de 1663; daí também a economia ou universalidade alcançada com o filosofema mônada.

<sup>37</sup> Eis aquela exigência que se mantém inalterada explicitamente no §47 da última carta a Clarke, analisado no nosso artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço”, que consta na presente coletânea.

mesmas, as coisas não deixam de ser distinguíveis em si. **O específico da identidade e diversidade não consiste, portanto** [e contra Locke ou Newton], **no tempo e lugar [ou na existência mesma]**, [...] é antes pelas coisas que se deve discernir um lugar ou um tempo do outro, pois por si mesmos são perfeitamente semelhantes, mas também **não são substâncias ou realidades completas**. (LEIBNIZ, 1984, p. 172).

Ora, palavras ou rasuras à parte, o que Leibniz faz aqui é indicar que aquele princípio de individuação baseado na existência mesma ou no tempo e espaço ou lugar, assunto que investigou desde sua dissertação de mestrado, desde 1663, portanto, coaduna muito bem com o que Newton estabelecia serem o tempo e espaço absolutos, ou seja, que foram considerados como tendo substância ou que eram realidades completas ou em si mesmas e que fariam a distinção real das coisas. Assim, e como já o discutimos detalhadamente em outros lugares, o que faz a base da recusa de tal princípio também é a doutrina leibniziana do tempo e espaço relativos ou relacionais, o que o leva a tomar a realidade de toda transformação, toda mudança, seja de movimento<sup>38</sup> seja de pensamento, interna às de fato realidades completas e verdadeiras, as substâncias ou, como ele o afirmará pouco mais à frente no próprio **N.E.**, toda mudança real que permite distinção e diversidade reais, toda mudança bem fundada é interna às verdadeiras mônadas, às substâncias individuais, simples ou unidades reais, o que também explicita a centralidade de tal problemática e usos de tais conceitos em sua filosofia. De qualquer modo, e ainda quanto a tal princípio, a crítica geral que Leibniz dirige a Locke vem logo a seguir, diz ele: “A maneira de distinguir”, ou seja, o modo como Locke pensava a diversidade a partir da existência mesma “está fundada nesta suposição que a penetração (*la penetration*)”, ou internalidade, das coisas “não é

---

<sup>38</sup> Como já o indicamos, talvez uma leitura do nosso artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo §47 da última carta à Clarke” possa ajudar a compreender até onde esperamos ir com tal observação.



conforme a natureza” (p. 172) – explicitação em pleno acordo com a doutrina lockeana da *tabula rasa* já devidamente tematizada desde o prefácio –, daí que, para Leibniz, “as coisas” que possuem algo essencial ou substancial que lhes é interno, de unidade e identidade reais: “não deixam de ser distinguíveis em si”. E, para o alemão, tal recusa geral de um princípio interno de distinção é um erro geral grave especialmente quando se está procurando determinar o conceito de pessoa moral ou identidade pessoal que, justamente, permitiria estabelecer os fundamentos da moral e da ética sem atentar contra as perfeições divinas, ou seja, contra seus atributos infinitos: poder (ser capaz de fazer tudo que é possível de ser feito ou vir a se tornar verdadeiro), sabedoria (a partir de sua ciência de visão e de simples inteligência infinitas), bondade (que depende de ser justo e a partir de conhecimento total). Em poucas palavras, como Descartes e muitos outros, Locke, a partir de seu conceito de individuação ou identidade pessoal que não supõe primeiro a internalidade, também se perdeu no labirinto do livre e necessário, labirinto já tantas vezes lembrado por nós aqui como tema geral no prefácio do **E.T.**

Assim, tendo como pano de fundo aquela maneira geral de pensar a distinção a partir de uma internalidade ou penetração real das coisas (mesmo no sentido da realidade dos gêneros ou espécies) e de sua doutrina do tempo e espaço relacionais; em um segundo momento, pois, Leibniz vai lançar mão de seu conceito de mônada, que deve servir para pensar indistintamente todos os seres vivos ou corpos que podem ser considerados *unum per se* (cf. também **D.M.**, §34) e substituir aquela “existência mesma” (LOCKE, 2012 [§3], p. 345), ou seja, que não possa ser considerada apenas como fenômeno bem fundado<sup>39</sup> ou acúmulo real

---

<sup>39</sup> Tendo sido levado a isso por conta também da análise da matéria, ou como ele mesmo dizia: “Então, pode-se concluir que uma massa de matéria não é verdadeiramente uma substância, que sua unidade é apenas ideal, e que (o entendimento [ou ideal] colocado à parte) é apenas um *aggregatum*, uma porção, uma multiplicidade de uma

(LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, III], p. 304); conceito enunciado da seguinte maneira:

A organização ou configuração [de um ser vivo] sem **um princípio de vida subsistente** [ou interno] que denomino **mônada** (*monade*), não bastaria para fazer com que permaneça *idem numero* ou o mesmo indivíduo [o que seria fundamental para fixar a identidade de qualquer ser vivo, e não apenas dos homens]; pois a configuração pode permanecer especificamente [ou seja, em uma mesma espécie, gênero ou tipo], sem permanecer individualmente. [...] **Quanto às substâncias** [o que exigiu a reforma de tal conceito], **que possuem em si uma verdadeira e real unidade substancial** [e é o caso daquelas que podem ser consideradas pessoa moral], **à qual possam pertencer as ações vitais propriamente ditas, e quanto aos seres substanciais, quae uno spiritu continentur** [...], **isto é, que um certo espírito indivisível anima** [ou seja, as pessoas espirituais], **tem-se razão em dizer que permanecem perfeitamente o mesmo indivíduo por esta alma ou este espírito, que constitui o eu** [*le moi*] **nas substâncias capazes de pensar.** (LEIBNIZ, 1984, p. 173-4).

O filosofema mônada não pode ser associado ao de noção completa? A partir, pois, do conceito de mônada, restabelece-se assim o conceito de seres substanciais simples ou unos, seres individuais, substâncias individuais, as unidades reais, que fará a base da noção de eu (*le moi*), daí identidade pessoal ou pessoa moral, por isso mesmo das *personnes spirituelles* (cf. também, §31, do **D.M.**); de tal modo que Aquele que, evidentemente mas não só Ele, pode penetrar a sua natureza individual

---

infinidade de verdadeiras substâncias, um fenômeno bem fundado (*un phénomène bien fondé*), que jamais desmentem as regras das puras matemáticas [seja da Geometria, seja da Aritmética], mas sempre contém algo além. [Assim] [...] a análise da Matéria que se encontra atualmente no Espaço nos leva **demonstrativamente** às Unidades de substância, às substâncias simples, indivisíveis, imperecíveis e, consequentemente, às Almas, ou **aos princípios de vida**, que não podem ser senão imortais, [e] que estão difundidos por toda a natureza. Vê-se que as Enteléquias, ou **forças primitivas**, unidas ao que há de passivo em cada unidade (pois as criaturas são ativas e passivas simultaneamente), são a fonte de tudo. Vê-se por isso em que consistem as unidades” (Carta de Leibniz de 31/10/1705 à princesa Sofia Carlota, tradução nossa em <https://leibnizbrasil.pro.br/leibniz-traducoes/carta-de-leibniz-princesa-sofia.htm>, que consta na presente coletânea). Cf. também nosso artigo “Leibniz e a Biologia: notas introdutórias”, p. 449 e ss. (que tb. consta na presente coletânea).

pode conhecer totalmente e a qualquer momento a sua identidade (Idem, p. 180), daí que Ele tenha de ser afirmado, antes de sua reconhecida mas nem sempre compreendida bondade, como o justo juiz (*juste juge*) por excelência (Idem [§22], p. 183) e que de qualquer forma Ele constitui a única e suprema lei (*unique et supreme loi*).

Ora, explícito uso do filosofema mônada justamente como solução da problemática da individuação e bem depois de 1695? Será que o próprio Leibniz estava desatento ao seu léxico em sua rigorosa cronologia? E, para estender um pouco mais a provocação, como interpretar a ficção que resume os **E.T.** em seu final senão a partir da mesma e aqui tão viva problemática? Será mesmo que na **Monadologia** ao menos as substâncias capazes de pensar, capazes de percepção e apercepção, são caracterizadas de modo muito diferente desse, a ponto de fazer ver uma radicalmente outra gramática baseada em um brusco “corte epistemológico” e a total “mutação da problemática teórica”? Vemos que tudo está muito bem estabelecido até vermos que tudo não está muito bem estabelecido! Vale lembrar que o capítulo XXVII do **Ensaio** de Locke foi um acréscimo que não constava em sua primeira edição, certamente fruto da troca de correspondência com o Sr. Bispo de Worcester, correspondências que assumiram tal importância para Leibniz que chegam a ser o assunto de grande parte do prefácio dos **N.E.**; de qualquer modo, para manter o rigor léxico-cronológico, ficamos obrigados a levar o 1695 para depois de por volta de 1704 ou mesmo, a depender do modo como compreendamos o acúmulo lexical explicitado no §396 dos **E.T.**, para depois de 1710. O velho Leibniz só teria vivido 6 anos?

Voltando ao que dizíamos. Para que aquela interioridade espiritual, individual ou pessoa moral não ficasse solta do corpo que mantém os aspectos físicos da pessoa, sua aparência, à qual tal alma ou natureza individual “deve” pertencer; em um terceiro momento, Leibniz lança mão

de sua doutrina da expressão e perspectivismo, que terá como espelho sua doutrina da simbolização das substâncias simples por parte dos corpos (cf. **N.E.**, I IV, cap. III, p. 304; cf. também **Monadologia**, §61), ou como ele mesmo vai dizer pouco depois: “As almas, segundo minhas hipóteses, não são indiferentes em relação a qualquer porção que seja da matéria”; “pelo contrário, elas exprimem [ou expressam] (*elles expriment*) **originariamente** (*originairement*) aquelas porções de matéria [, seu corpo], às quais estão e devem ser [estar] unidas segundo a ordem”. (Idem, p. 180, grifo nosso). O que, dado um Deus que é onisciente e fora da ordem do tempo, só é possível de ser pensado a partir de (I) uma doutrina do tempo e espaço relacionais que tornam as relações de mudança e movimento mudanças qualitativas de situação e (II) de noções completas de indivíduos singulares, portanto distintos qualitativamente também já no intelecto divino ou na região dos possíveis, ou seja, originariamente, o que, do nosso ponto de vista, se mantém até o final da vida de Leibniz, como aparece não só nos **E.T.**, especialmente em seus parágrafos finais, e faz a base da **Monadologia** no que diz respeito à substância capazes de pensar, mas também nos §§18 a 21 do **Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra** e no §6 da **Quinta carta de Leibniz a Clarke**. Daí a horizontalidade de tal problemática que pode ser melhor compreendida a partir de outras situações textuais, outros plurais jogos de linguagem, outras ilhas nada consensuais, outros desacordos profundos como os que fazem a base do embate entre Locke e Leibniz.

De qualquer modo, com isso chegamos ao centro do que Leibniz considera ser o fundamento de sua hipótese da harmonia **preestabelecida**, aquela interioridade originária expressiva que permitiria **pré** harmonizá-las (cf. tb **N.E.**, I IV, cap. III, p. 304), tais substâncias ou mônadas, necessariamente e antes da existência, ou seja, e novamente, pré-

estabelecida, o que permite **pré** ordená-las (cf. também **Quinta carta à Clarke**, §6); justamente o que leva ao nome completo de seu ensaio novo. Assim, o conceito de identidade pessoal, de pessoa espiritual ou pessoa moral, se refere a uma natureza substancial interna de percepção contínua que permita preordená-las inclusive no tempo, que aqui não tem substância, com outras. E assim começam a surgir as soluções leibnizianas para os problemas formulados no **Ensaio** de Locke; seguindo o texto: “Assim sendo, se elas passassem para um novo corpo”, como havia problematizado Locke no cap. XXVII, “conservariam sempre a expressão (*l’expression*) de tudo aquilo que tiveram percepção nos corpos anteriores”, ou seja, carregamos tais expressões conosco, são individuais, não é possível transferência no sentido de mudança de individualidade, e “seria até necessário que o novo corpo se ressentisse” já que simboliza tal interioridade “de maneira que a continuação individual (*la continuation individuelle*) terá **sempre** as suas marcas reais” (idem, p. 180, p. 304; cf. também **Monadologia**, §§20-24). O que “justamente” supre aqueles buracos da consciência de Locke e permite conhecimento total, e não milagroso, a qualquer tempo, sempre: *Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur*<sup>40</sup>. Ou seja, dada a sua originária continuação individual expressa, por isso mesmo, uma identidade pessoal total ou uma pode sempre ser “lida” não só por Deus, mas por todo aquele que fosse capaz de penetrar sua natureza<sup>41</sup>. Portanto, a mônada correspondente a uma pessoa

---

<sup>40</sup> Para além do §61 da **Monadologia**, se, por um lado, essa expressão faz lembrar o verso de Virgílio, como pensava Luiz J. Baraúna e muitos outros tradutores, por outro lado, lembra ainda mais o quarto verso do livro final da **Consolação da filosofia** de Boécio, tema também do final dos E.T. Cf. nosso artigo “Primeira crítica: a teologia desencontrada”, p. 155, 158 (incluindo nota 11), 159 e, sobre a expressão *solo-numero*, 160 (artigo que consta na presente coletânea).

<sup>41</sup> Eis a base da continuidade da ficção ou pequena fábula apresentada ao final dos E.T., a partir de seu §413 até o §417, quanto à predestinação do personagem Sextus, cuja escritura, o que mantém a ideia de poder ser lida como uma história, se encontra no palácio dos destinos, onde se encontram em todos os seus detalhes e totalmente distintas as histórias dos infinitos indivíduos possíveis e os livros dos infinitos mundos possíveis, portanto, dos destinos correspondentes a eles. A partir do que já havíamos perguntado se “mônada Sextus” é de fato uma expressão tão mal formada.

espiritual determinada “poderia até fazer dar a conhecer a sua identidade a quem penetrasse bastante a sua natureza” (Idem p. 180, cf. também parte do cap. III do livro IV); o que justamente é explorado na ficção que faz o fim dos **E.T.**, isto é, alguém como o Teodoro conduzido e tornado capaz de tal conhecimento por Palas Atena, anterior à atualização do mundo presente ou que é capaz de ciência de simples inteligência, pode conhecer uma continuação individual perceptiva ou expressiva originária, portanto uma individualidade possível e completa, como Sextus. Quer dizer, agora a partir da metáfora da estátua de Hercules e contra a *tabula rasa* de Locke, quem fosse capaz de penetrar os veios de seu corpo poderia ler em sua natureza interna a sua perspectiva de tudo que foi, é e será com relação ao mundo no qual ele existirá.

Daí que, a partir dessa nova seleção de textos e novas situações textuais não é tão mal formada a expressão “mônada de Sextus”, uma mônada cujo princípio interno, dito de outro modo, denominação intrínseca ou diferença interna, a torna totalmente discernível de quaisquer outras, ao menos com referência aos **E.T.**, até 1710, portanto; situações textuais cuja gramática permitiria inclusive continuar com “mônada Sextus<sup>42</sup> vista por Teodoro no palácio dos destinos”.

Em poucas palavras, para Leibniz, Locke teria defendido que uma identidade apenas a partir da existência mesma ou de uma diversidade que obedece ao que é externo, e de uma consciência passível de esquecimentos reais, poderia ser conservada sem identidade real (Idem, p. 177), restando a pergunta que já era o problema de Boécio e se manteve o de Lorenzo Valla: Mas como Deus pode ser bom ou justo se não dá exatamente, a partir de sua sabedoria infinita, portanto, o que de fato parte das mônadas,

---

<sup>42</sup> Ou seja, em termos de reconstituição de várias gramáticas a partir de cortes verticais extremamente bruscos e lexicologia rigorosíssima o “verdadeiro” problema seria, por exemplo, “usar” os nomes Júlio César para interpretar os **E.T.** e Sextus Tarquinius para o **D.M.**

seres racionais ou substâncias individuais capazes de percepção-apercepção, merecem?

Portanto, quanto à eficácia da justiça humana e principalmente a divina associadas à consciência, no sentido que já havia resolvido o problema formulado na **Carta a Molanus**, e agora a partir do conceito de mônada, afirmava Leibniz:

Também eu partilho dessa opinião [de Locke], a saber, que a consciência ou sentimento do eu (*la consciostité ou le sentiment du moi*) prova [atesta a existência de] uma identidade moral ou pessoal (*identité morale ou personnelle*). É nisso que distingo a incessabilidade [ou impossibilidade de cessar] da alma de um animal, da imortalidade da alma de um homem: tanto uma como a outra conservam a identidade física e real, mas **quanto ao homem, é conforme às normas da divina providência que a alma conserve também a identidade moral e aparente conosco mesmos, para constituir a mesma pessoa, conseqüentemente capaz de sentir os castigos e as recompensas** (*de sentir les châtiments [supplicia] et les recompenses [praemia]*)<sup>43</sup> [inclusive do juízo final]. [...] **Um ser imaterial ou espírito não pode ser despojado de toda percepção da sua existência passada. Ficam-lhe impressões de tudo o que lhe aconteceu e terá até pressentimentos de tudo aquilo que lhe acontecerá:** todavia, esses sentimentos são os mais das vezes excessivamente insignificantes para serem distinguíveis e para que os percebamos [nós, dados os limites de nosso conhecimento], embora um dia talvez poderiam desenvolver-se. **Esta continuação ou ligação de percepção[ões]** (*continuation et liaison de perceptions*) [sem apagões, portanto,] constitui o mesmo indivíduo (*le même individu*) realmente, mas as apercepções (isto é, quando nos apercebemos dos sentimentos passados) **provam uma identidade moral**, e fazem aparecer a identidade real. A

---

<sup>43</sup> Temas do, dentre outros, **D.M.** explicitamente de seu §12 mais o que aparecia já como problema a ser enfrentado na **Carta a Molanus** de 1679, e que termina por recuperar o final da **Consolação da filosofia** de Boécio, a saber: “*Manet etiam spectator desuper cunctorum praescius Deus, visionisque ejus praesens semper aeternitas cum nostrorum actuum futura qualitate concurrat, bonis praemia, malis supplicia dispensans*” (grifo nosso). Para além da atenção que devemos dispensar à noção de qualidade dos possíveis ou de nossos atos futuros (*nostrorum actuum futura qualitate*) que podemos justamente associar aos §§18-21 do “Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra”, valeria a pena dar uma lida em nosso artigo “Boécio e o problema dos futuros contingentes: uma introdução” e nossa tradução “Comentário de Boécio ao §9 do **Da interpretação** de Aristóteles”.

**preexistência** (*préexistence*) **da alma não nos aparece pelas nossas percepções**, mas se fosse verdadeira, poderia fazer-se conhecer um dia. (Idem, p. 177-80).

Com essas observações, Leibniz também acredita estar em condições de explicar a base do que ele chamou de *fatum christianum*<sup>44</sup>, ou seja, as afirmações da **Bíblia Sagrada**, agora, associadas aos apóstolos Mateus (10:30) e Lucas (12:07), a saber:

Não temais os que matam o corpo, mas não podem matar a alma. Temei antes aquele que pode destruir a alma e o corpo na geena. Não se vendem dois pardais por um asse? E, no entanto, nenhum deles cai em terra sem o consentimento do vosso Pai. **Quanto a vós [homens], até mesmo os vossos cabelos foram todos contados.** Não tendes medo, pois valeis mais que muitos pardais. (Mateus, 10:30, p. 1857).

Meus amigos, eu vos digo: não tendes medo dos que matam o corpo e depois disso nada podem fazer. Vou mostrar-vos a quem deveis temer: temei Aquele que depois de matar tem o poder de lançar na geena; sim eu vos digo, a Este temei. Não se vendem cinco pardais por dois asses? E, no entanto, nenhum deles é esquecido diante de Deus. **Até mesmo os cabelos da vossa cabeça estão todos contados.** Não tendes medo, pois [vós homens] valeis mais do que muitos pardais. (Lucas, 12:07, p. 1857).

Mesmo que alguns deles sejam “excessivamente insignificantes para serem distinguíveis e para que os percebamos”, até nossas percepções insensíveis e nossos sentimentos mais insignificantes foram ou estão, e desde sempre – e vale notar certa tensão entre o “foram” de Mateus e o

---

<sup>44</sup> Ou seja, há um *fatum christianum*, ou uma predestinação fundamentada em uma filosofia de fato cristã, protestante, e é a reforma do conceito de forma substancial, que leva também ao de mônada, mais um conceito de Deus infinita sabedoria – portador, portanto, de ciência de visão, mas também e talvez ainda mais de ciência de pura ou simples inteligência –, infinita bondade – por ser sábia e justa – e infinito poder – que pode tudo, exceto (mas não metafisicamente falando), por sua sabedoria e bondade, agir em acordo com o mal e não com o melhor –, que permitem equacioná-lo adequadamente. Talvez uma leitura do nosso artigo “Leibniz e o incomparável manual de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes”, que consta na presente coletânea, também possa ajudar a compreender o que está em jogo aqui.



“estão” de Lucas –, contados e não é propriamente da bondade milagrosa de Deus – sem conhecimento possível anterior ao tempo e espaço ou lugar da existência mesma, fixados no que Locke entendia ser o princípio de individuação – que dependemos para receber o que nos é devido por nossas ações passadas, nossos castigos e recompensas; dependemos talvez de Sua ciência de visão, que veria o que fizemos na presente existência, mas também e ainda mais de Sua ciência de pura ou simples inteligência que sempre soube exatamente o que faríamos, ou seja, ainda mais de Seu conhecimento infinito e eterno ou de sua onisciência *extra ordinem temporis*; justamente o que fundamenta, na posterior à **Monadologia** e ainda mais ao **D.M.**, lembremos, a seguinte afirmação feita na **Quinta carta de Leibniz a Clarke**:

[§6] Mas nem essa presciência nem essa preordenação atentam contra a liberdade. De fato, Deus, levado pela suprema razão [que pode ser comparada à suprema perfeição do §31 do **Discurso de metafísica**] a fazer a escolha, entre muitas sequências [ou séries] de coisas ou mundos possíveis, daquele em que as criaturas livres tomassem tais e tais resoluções, ainda que não sem seu concurso, tornou assim todo acontecimento certo e determinado uma vez por todas (*tout événement certain et determine une fois pour toutes*), [...] **esse simples decreto da escolha não muda, mas apenas atualiza as suas naturezas** [as das criaturas livres], **vistas por ele em suas ideias**. (LEIBNIZ, 1983 [Quinta carta], p. 194, grifo nosso)

Restaria a questão da liberdade, claro, mas esse é outro problema especialmente quando o que se procurava justificar no capítulo XXVII do **Ensaio** era que “Toda justiça, todo direito de recompensa e punição funda-se na identidade pessoal”, mesmo que essa identidade pessoal ou pessoa moral tenha de ser compreendida como uma natureza individual possível antevista como ideia e por isso mesmo passível de ser ordenada

previamente com relação a outras, pré-ordenada, ou que tenha sido harmonizada pré-viamente, pré-estabelecidamente, por Deus.

De todo modo, vale lembrar que Clarke era um teólogo também inglês e também defensor da filosofia newtoniana do tempo e espaço absolutos, quem certamente estaria de acordo com o princípio de individuação lockeano, daí também com sua noção de identidade pessoal e consciência. Incluído nesse pacote também podemos mencionar o filósofo, também da ilha, mas defensor da noção de indiferença de vontade, William King a quem, por conta de uma obra que fez publicar em 1702 com problemas em parte semelhantes aos tratados no capítulo XXVII do **Ensaio**, Leibniz havia respondido que:

[§§19 e 21] Querer estimar as ações sem pesar **as qualidades** das quais elas nascem é jogar palavras ao vento e colocar um *não sei quê* imaginário no lugar das causas. [...] **Em Deus, é manifesto que seu entendimento contém as ideias de todas as coisas possíveis; e é por esse motivo que tudo nele é eminente.** Essas ideias lhe representam o bem e o mal, a perfeição e a imperfeição, a ordem e a desordem, a concordância e a discordância (*congruité et l'incongruité*) dos possíveis; e sua bondade extrema o faz escolher o mais vantajoso. Então; Deus se determina por ele mesmo [não pelo que ele decidir atualizar sem conhecimento total prévio, pelas existências]; sua vontade é ativa em virtude da bondade, mas [contra qualquer indiferença de sua vontade] **é pelo entendimento pleno de sabedoria que ele especifica e se dirige na ação.** E como **seu entendimento é perfeito, seus pensamentos sempre distintos** (*ses pensées toujours distinctes*) [ou seja, mais que claros mesmo com relação às pessoas possíveis], suas inclinações sempre boas, ele jamais deixa de fazer o melhor; enquanto nós podemos ser enganados pelas falsas aparências do verdadeiro e do bom. (LEIBNIZ, 2013 [**Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra**], p. 470-2, grifo nosso).

Novamente, o Deus de Leibniz, mesmo muito depois do **D.M.**, possui um entendimento que vê, graças ao que se costumava chamar de ciência de pura ou simples inteligência, pensamentos sempre distintos e todos os infinitos possíveis, e, em atenção ao rigor léxico-cronológico, o conceito de mônada não pode estar em contradição com tal conceito de conhecimento ou de intelecto divino.

### **Considerações finais**

*Quanto ao que se refere às almas ou formas substanciais [...] “os escolásticos são de dar pena, quando se esforçam para responder a isso” [...] as almas, as enteléquias ou forças primitivas, formas substanciais, substâncias simples, ou mônadas, de qualquer nome que as pudéssemos chamar...*

Leibniz, **Ensaio de teodiceia**

Por fim, rasuras ou índices notáveis à parte; no cap. III do livro IV de seus **N.E.** Leibniz, pouco antes de oferecer uma lista dos assuntos que tratou quando da caracterização da natureza das substâncias (1984, p. 308) a partir de um resumo de sua “hipótese do acordo preestabelecido<sup>45</sup> entre substâncias diferentes” (1984, p. 306), lista que inclui, ainda uma vez e explicitamente, os assuntos da identidade e diversidade e da constituição dos indivíduos (1984, p. 308), o veremos re-compor o jogo a partir do qual as expressões “acidentes” e “Escolásticos” do §7 da **Monadologia**, mesmo depois de bastante tempo do início do uso do filosofema mônada portanto, ganham seu adequado sentido e significado, a saber:

*[...] se nem sequer pudéssemos conceber a razão das relações (la raison des rapports)<sup>46</sup> da alma e do corpo, enfim se Deus desse às coisas poderes*

<sup>45</sup> Outro acúmulo lexical, portanto, e vale lembrar, hipótese mantida explicitamente no §78 da **Monadologia**.

<sup>46</sup> Ainda uma vez, relações que são o tema explícito do §47 da última carta a Clarke; cf. nosso artigo, já muitas vezes mencionado e que consta na presente coletânea, “Leibniz e a gênese da noção de espaço”.

*accidentais separados de suas naturezas*<sup>47</sup>, e por conseguinte alheios à razão em geral, teríamos uma espécie de porta traseira para reintroduzir as *qualidades demasiado ocultas* que nenhum espírito pode compreender, e esses pequenos traquinas (*petits lutins*) de faculdades incapazes de razões, *Et quidquid Schola finxit otiosa*; traquinas que vem em auxílio e aparecem como deuses do teatro, ou como as fadas do *Amadis*, e que servirão para desempenhar qualquer função que seja necessária para um filósofo. Todavia, atribuir a origem disso ao arbítrio (*bon plaisir*) de Deus não aparece convir Àquele que é a Suprema Razão, no qual tudo é regrado, tudo é conexo. Este bel-prazer não seria sequer belo, nem seria prazer, se não houvesse um paralelismo perpétuo entre o poder e a sabedoria de Deus. (1984, p. 307).

Eis o que o conceito de consciência de Locke era: *un scolastique petit lutin*. Mas um Deus que não é fora da ordem do tempo e uma pessoa espiritual que não é noção completa é o que? Fica evidente, pois, que a expressão “naturezas” que aparecerá em uma infinidade de textos mesmo posteriores a 1695 diz respeito à “natureza das substâncias” e que elas podem ser consideradas simples ou individuais, como o explicita uma infinidade de vezes todo os N.E. e também faz a base das muitas indicações dos E.T. em toda a **Monadologia**. Portanto, apesar de não esgotar o campo problemático da substancialidade, diríamos especialmente com relação aos organismos, o que exigirá um mais amplo uso dos termos substâncias simples e naturezas, não é verdade que o filosofema substância individual/noção completa foi abandonado mesmo depois de 1695 especialmente no sentido que o novo filosofema mônada em sua associação com o de substância simples e mesmo natureza representa uma dissolução do problema ou desaparecimento da problemática da individuação.

---

<sup>47</sup> Fica evidente, pois, que a expressão “naturezas” que aparecerá em uma infinidade de textos posteriores inclusive a 1695 diz respeito à “natureza das substâncias” e que elas podem ser consideradas simples ou individuais, como o explicita uma infinidade de vezes todo os N.E. e também faz a base das muitas indicações dos E.T. espalhadas por toda a **Monadologia**.

E, para não repetir muito do que já dissemos, nem mesmo depois de utilizar o conceito de mônada para resolver problemas que diziam respeito a uma mais adequada caracterização da noção de pessoas espirituais ou da identidade pessoal Leibniz abandonou a opinião que a natureza substancial individual de tais entes teria sido conhecida plena, distinta e independente do mundo material ao qual elas pertencerão quando de sua efetivação ou atualização: o existente; o contrário é aproximá-lo de Locke ou Newton e mesmo Clarke ou W. King, é esquecer os usos com relação a determinadas problemáticas que fazem o sentido e significado dos filosofemas, aproximação e desatenção perigosas já que fazem voltar, pela porta dos fundos ou não, aquelas qualidades demasiado ocultas e os problemas que nem Boécio nem Lorenzo Valla tinham resolvido satisfatoriamente, motivos que justificaram a ficção-diálogo-resumo contada ao fim dos **E.T.**

## Referências

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Ed. Unicamp, 2015.

BOÉCIO. “Comentário de Boécio ao §9 do *Da interpretação* de Aristóteles”. In **Prometeus** (UFS), ano 08, n. 17, p. 187-206, 2015.

FICHANT, Michel. “Da substância individual à mônada”. In **Analytica** (UFRJ), v. 5, n. 1-2, p. 11- 34, 2000.

LEIBNIZ, G. W. **Discurso de metafísica, Monadologia, Correspondência com Clarke et al.** Trad. Marilena de Souza Chauí e Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Discours de metaphysique suivi de Monadologia et autres textes** (estabelecido, apresentado e com notas de Michel Fichant). Paris: Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_. **Confessio philosophi**. Trad. Ivon Belaval. Paris: J. Vrin, 1993.

- \_\_\_\_\_. **Novos ensaios**. Trad. João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Nouveaux essais**. Paris: Flammarion, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Ensaio de Teodiceia**. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Carta de Leibniz a Molanus sobre Deus e a alma (1679?)”. Trad. William de Siqueira Piauí et al. In **O Manguezal** (UFS), v.1, n. 7, jul./dez. 2020, p. 170-9 (que consta na presente coletânea).
- \_\_\_\_\_. “Carta de Leibniz à princesa Sofia” [Hanôver, 31 de outubro de 1705]. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. No prelo (que consta na presente coletânea).
- \_\_\_\_\_. **Die philosophischen Schriften** (v. IV). Ed. C.J. Gerhardt, Berlim: 1860-1890, reedição Olms, Hildesheim, 1960-1961, 1978.
- LOCKE, John. **Un Essay concerning Human Understanding**. Clarendon Press: Oxford, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Trad. Pedro Paulo G. Pimenta. São Paulo: Martins fontes, 2012.
- PIAÚÍ, W. S. “Leibniz e o incomparável manual de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes”. In **Prometeus** (UFS), ano 10, n. 22, p. 49-64, 2017.
- \_\_\_\_\_. “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke”. In **Prometeus** (UFS), ano 6, n. 11, p. 09-34, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Primeira crítica: a teologia desencontrada”. In **Ágora filosófica** (Unicap), ano 9, n. 2, p. 149-69, jul./dez., 2009.

\_\_\_\_\_. “Boécio e o problema dos futuros contingentes”. In **Princípios** (UFRN), v. 15, n. 23, p. 205-232, jan./jun. 2008.

\_\_\_\_\_. “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação”. In **Ágora filosófica** (Unicap), ano 6, n. 1, p. 117-36, 2006.

PIAUÍ, W. S. e DAMASCENA, Marcos Deyvinson. “Leibniz e a Biologia: notas introdutórias”. In **Revista Helius** (UVA), v. 3, n. 2, pp. 424-65, jul./dez., 2020.

PIAUÍ, W. S.; DAMASCENA, Marcos Deyvinson e SILVEIRA, Daniel Soares. “A controvérsia Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral: uma outra introdução aos Ensaio de Teodiceia”. In **Revista Helius** (UVA), v. 3, n. 1, pp. 70-103, jan./jun., 2020.

## A-X

# Leibniz e o incomparável *Manual* de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes <sup>1</sup>

*William de Siqueira Piauí*<sup>2</sup>

*Juliana Cecci Silva*<sup>3</sup>

### Considerações iniciais <sup>4</sup>

*Pode alguém esconder-se em lugares secretos sem que Eu os veja?* **Jeremias**

23, 24

*Você vê que meu pai não fez Sextus mau; ele o foi desde toda a eternidade, ele o foi sempre livremente; [meu pai] só fez lhe consentir a existência, que sua sabedoria não podia recusar ao mundo em que ele está compreendido: ele o fez passar da região dos possíveis para a dos seres atuais.*

Leibniz, **Ensaio de teodiceia**, §416

Em várias de suas obras, o filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646- 1716) menciona a filosofia estoica, pela qual ele muitas vezes mostrou grande apreço, e ele chega a nomear especialmente a de Epicteto (55-135?) e mesmo a defendida em seu **Encheirídon** ou **Manual**. Talvez o melhor exemplo da importância que o **Manual** assume para o alemão seja as muitas menções feitas nos **Ensaio de teodiceia**; entretanto,

---

<sup>1</sup> Com poucas alterações, o presente artigo foi publicado a primeira vez em **Prometeus** (UFS), ano 10, n. 22, p. 49-64, 2017. Um título mais condizente com a atual coletânea seria “Uma introdução aos §§ 4 e 5 da carta a Molanus sobre Moral, Deus e a alma”, quanto aos outros parágrafos da carta, de um total de 8, valeria a pena ler nosso capítulo de livro de título “Leibniz e a inventividade matemática”.

<sup>2</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação (PPGF) e do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS) (e-mail: [piauiusp@gmail.com.br](mailto:piauiusp@gmail.com.br)).

<sup>3</sup> Mestra pela UnB e pesquisadora a nível de doutorado em linguística pela Unicamp (e-mail: [julianacecci@yahoo.com.br](mailto:julianacecci@yahoo.com.br)).

<sup>4</sup> Palestra apresentada no evento “I Colóquio Brasileiro sobre Epicteto” que aconteceu em fevereiro de 2016, na Universidade Federal de Sergipe, Campus São Cristóvão; evento associado ao Departamento de Filosofia e ao grupo VIVAVOX de investigação.



escrita muito antes dela, existe uma carta endereçada ao teólogo luterano o abade Gerhard Wolter Molanus (1633-1722), carta que recebeu a datação de mais ou menos 1679, em que não só o “incomparável Manual de Epicteto” é mencionado como ficam estabelecidos os termos em que ele é preferível com relação àquilo que Leibniz chamou de a arte da paciência, supostamente defendida pelo filósofo francês René Descartes (1596-1650), arte duramente criticada pelo alemão em favor de um cristianismo platônico ou de uma moral verdadeiramente cristã. Dito assim, nosso objetivo é problematizar de modo introdutório alguns dos motivos das muitas menções aos estoicos, daí a Epicteto e especialmente ao seu **Manual**, e os termos em que se deu a crítica a Descartes por parte de Leibniz, especialmente a partir da carta mencionada e dos **Ensaio de teodiceia**.

### **Parte I - Alguns motivos das menções aos estoicos**

Como nós sabemos, a versão francesa dos **Ensaio de teodiceia** foi publicada seis anos antes da morte de Leibniz, ou seja, em 1710; neles são estabelecidos principalmente os princípios em que ele assentava o amor a Deus, um ente de infinito poder, infinita sabedoria e infinita bondade; também a partir de uma noção bastante peculiar de pessoa ou substância individual, estabelecia a total liberdade ou espontaneidade da alma humana e, a partir de ambas, uma noção bastante peculiar de necessidade e do modo como deveríamos pensar a origem do mal.

A palavra “teodiceia”, criada por Leibniz, havia sido formada a partir das gregas *Théos* (Deus) e *Díke* (Justiça), um livro em que se defenderá algo muito semelhante ao que levou ao nome do personagem “Teófilo”, aquele que ama a Deus, dos **Novos ensaios**; tratava-se, portanto, de esclarecer as pessoas quanto ao que Leibniz mencionava da seguinte maneira:

Vemos algumas vezes pessoas que falam muito sobre a piedade, sobre a devoção e sobre a religião que estão de fato ocupadas em ensiná-las; mas não as achamos nenhum pouco instruídas quanto às perfeições divinas. Elas concebem mal a bondade e a justiça do soberano do universo; elas imaginam um Deus que não merece ser imitado nem amado. (LEIBNIZ, 2013, p. 48-9, grifo nosso).

Ou seja, Leibniz passa a ser uma espécie de Teófilo e os **Ensaio de teodiceia** tratam de defender, talvez como um advogado o faria, a causa de Deus, isto é, a defender o modo correto como devem ser compreendidas as perfeições divinas, especialmente a bondade e a justiça; é justamente o que Leibniz repetirá ao tradutor da obra (originalmente escrita em francês) para o latim, o teólogo jesuíta belga Bartholomeu Des Bosses (1668-1738), em uma carta de 5 de fevereiro de 1712, a saber: “a Teodiceia é como uma espécie de ciência, eu a considero uma doutrina da justiça de Deus<sup>5</sup> (isto é, tanto de sua sabedoria quanto de sua bondade)”. E claro que fixar a reta piedade e devoção e as bases em que a religião mais pura e esclarecida (Idem, p. 45) deveria ser compreendida e praticada acabavam por determinar também aquilo que Leibniz considerava ser a reta moral: a verdadeira moral cristã.

Para os familiarizados com a obra leibniziana, essa forma de colocar a questão, ou seja, o fato que se trata de uma espécie de ciência ou doutrina, parece exigir uma explicitação dos usos que Leibniz faz de determinados princípios e conceitos; já que seria a partir da atenção àqueles princípios que o leitor compreenderia o complexo e amplo trabalho de elaboração conceitual que Leibniz vai traçando à medida que

---

<sup>5</sup> Com relação à crítica da moral cartesiana, como veremos mais à frente, faltava uma doutrina da espontaneidade, liberdade e individualidade ou pessoalidade da alma humana para termos os princípios de uma moral verdadeiramente cristã ou que atenda ao *fatum christianum*.

enfrenta os problemas que vários outros filósofos e teólogos consideravam relevantes e que se encontram diretamente ligados ao que, ainda hoje, se discute quanto à complexa relação entre filosofia, estética, ética, política, religião e ciência. Mas também é verdade que é necessário delinear as muitas questões e conceitos que relacionam a filosofia de Leibniz com as de, dentre outros, Arnauld (1612-1694), Hobbes (1588-1679), Descartes, Espinosa (1632-1677), Newton (1642-1727) e, no caso específico dos **Ensaio de teodiceia**, com a de Pierre Bayle (1647-1706). Do ponto de vista do alemão, esses filósofos modernos e muitos outros teriam se perdido no labirinto do livre e do necessário, caracterizado por ele do seguinte modo:

Existem dois famosos labirintos onde nossa razão se perde muitas vezes; um diz respeito à grande questão do livre e do necessário, sobretudo quanto à produção e quanto à origem do mal; o outro consiste na discussão do contínuo (*continuité*) e dos indivisíveis que constituem seus elementos, e no qual deve entrar a consideração do infinito. O primeiro embaraça praticamente todo o gênero humano, o outro influencia somente os filósofos. [...] Mas se o conhecimento do contínuo é importante para a especulação, o da necessidade não o é menor para a prática; e este será o objeto deste tratado, com as questões que a ele estão ligados, a saber, a liberdade do homem e a justiça de Deus. (Idem, p. 49).

Eis novamente a menção ao objetivo geral da **Teodiceia**: tratar da necessidade, da liberdade do homem e da justiça de Deus. Dito deste modo, já estamos em condições de fixar alguns dos motivos que levaram Leibniz a mencionar sua alta consideração com respeito aos estoicos: primeiramente, os muitos momentos em que Bayle trata dos estoicos em seu Dicionário e que merecerão a reconsideração do alemão; em segundo lugar, a existência de uma (ou algumas) filosofia(s) moral(is) dos estoicos; e, por fim, as importantes noções estoicas de necessidade, contingência,

possibilidade e impossibilidade (na verdade sua lógica modal) que tinham, obviamente, consequência para suas noções de destino (*fatum*) e liberdade. São esses os principais motivos que levaram Leibniz a mencionar muitas vezes os estoicos e sua filosofia nos **Ensaio de teodiceia**. A importância dos estoicos é tal que já no início da obra Leibniz diz o seguinte:

A ideia da necessidade quando mal compreendida, sendo empregada na prática, fez surgir o que denomino *fatum mahumetanum*<sup>6</sup>, o destino à maneira turca; pois se atribui aos turcos o não evitar os perigos e até o não abandonar os lugares infectados com alguma peste, baseados em raciocínios semelhantes [ao raciocínio preguiçoso]. [...] o que denominamos *fatum stoicum* não era tão odioso quanto se pinta: ele não desviava os homens da preocupação com os seus afazeres; mas tendia a lhes oferecer a tranquilidade em relação aos eventos, a partir da consideração da necessidade que torna nossas preocupações e nossas tristezas inúteis: no que esses filósofos não se distanciam inteiramente da doutrina do nosso Senhor, que dissuade estas preocupações em relação ao amanhã, ao compará-las com os sofrimentos inúteis que se daria um homem que trabalhasse para aumentar o seu porte.<sup>7</sup> (Idem, p. 50).

Ou seja, o *fatum mahumetanum*, o destino à turca ou dos seguidores de Maomé, por estar baseado em uma noção inadequada de necessidade e, por isso, de futuro necessário se associava mais diretamente a um sofisma que Leibniz descrevia do seguinte modo:

Os homens de quase todos os tempos foram perturbados por um sofisma que os antigos chamavam de raciocínio preguiçoso, porque ele levava a fazer nada ou, no mínimo, a não se preocupar com nada, e a não seguir senão a inclinação

---

<sup>6</sup> Entenda-se *fatum mahumetanum* por “destino maometano”; um pouco mais abaixo *fatum stoicum* por “destino estóico” e, no fim do parágrafo seguinte, *fatum christianum* por “destino cristão”, vale lembrar que tal noção de destino não implica determinismo.

<sup>7</sup> Cf. Mt 7: 25 e Lc 12: 22.

para os prazeres presentes. Pois, diziam, se o futuro é necessário, o que deve acontecer acontecerá independente do que eu possa fazer. Acontece que o futuro, diziam, é necessário, [1] seja porque a divindade prevê tudo e mesmo o preestabelece ao governar todas as coisas do universo; [2] seja porque tudo acontece necessariamente pelo encadeamento das causas; [3] seja, enfim, pela própria natureza da verdade que é determinada nas enunciações que podemos formar sobre os eventos futuros, como ela o é em todas as outras enunciações, visto que a enunciação sempre deve ser verdadeira ou falsa nela mesma, ainda que não conheçamos sempre qual o seu [valor de verdade]<sup>8</sup>. E todos estes motivos de determinação que parecem diferentes concorrem enfim como linhas para um mesmo centro: pois há uma verdade no evento futuro, que é predeterminada pelas causas, e Deus a preestabelece ao estabelecer as causas. (Idem, p. 50).

O que Leibniz faz aqui é precisar melhor o raciocínio preguiçoso no que diz respeito a: primeiro, uma noção determinista associada ao conhecimento que a divindade deve ter do futuro; segundo, uma noção determinista de causa; e, por fim, uma noção determinista da verdade associada à aplicação do princípio de bivalência mesmo para as proposições futuro contingentes. Desde o **De fato**, de Cícero, (XII, 28), o destino à turca parecia conduzir à inação, tendo em vista que ele se associava a raciocínios do tipo seguinte: “se o teu destino é se recuperar desta doença, tenha consultado um médico ou não, você se recuperará; do mesmo modo, se o teu destino é não se recuperar desta doença, tenha você consultado um médico ou não, não se recuperará, já que o teu destino é outro; portanto, é indiferente consultar um médico”<sup>9</sup>.

É a essa inação, consequência odiosa do destino à turca, que os estoicos não se rendiam o que os fazia agir, ou seja, em certa medida se

---

<sup>8</sup> Sobre o problema dos futuros contingentes que faz a base da presente formulação cf. também nossa tradução e artigo **Comentário de Boécio ao §9 do *Da interpretação de Aristóteles*** e “Boécio e o problema dos futuros contingentes: uma introdução”.

<sup>9</sup> Cf. LEIBNIZ, 2013, p. 50.

preocuparem e se considerarem responsáveis por seus afazeres, preocupações e responsabilidades, o que recebia sua medida a partir de uma noção de necessidade que não permitia excessos nem mesmo quanto às tristezas e, por isso, assemelhava-se ao que era dito na **Sagrada escritura**, por exemplo, em *Mateus*, 6, 25 e *Lucas* 12, 22 do seguinte modo:

Por isso vos digo [disse Jesus]: não vos preocupeis com a vida, quanto ao que haveis de comer, nem com o corpo, quanto ao que haveis de vestir. [...] Quem dentre vós com as suas preocupações, pode prolongar um pouco a duração de sua vida? Portanto, se até as coisas mínimas ultrapassam o vosso poder, por que preocupar-vos com as outras?<sup>10</sup>

Daí a semelhança da moral estoica com “a doutrina do nosso Senhor”, justamente o que parece ser o principal motivo dos elogios de Leibniz a esta moral, especialmente com relação ao destino à turca e à moral que é sua consequência. Contudo, de acordo com a os **Ensaio de teodiceia**, também o destino estoico está baseado em uma noção incorreta de necessidade ou de determinação<sup>11</sup>, daí de liberdade e dado que o advento de Jesus não assume qualquer importância em sua filosofia, o fatum stoicum oferece uma tranquilidade ou paciência forçada, por isso, parte da moral estoica, resultante daquelas noções, deveria ser recusada em nome do *fatum christianum*, ou como dizia o próprio Leibniz:

---

<sup>10</sup> Utilizamos aqui a tradução da **Bíblia de Jerusalém**.

<sup>11</sup> Uma boa maneira de compreender o que Leibniz entende por necessidade pode ser depreendida da seguinte afirmação: “Esta conveniência [segundo a qual foram escolhidas] também tem suas regras e razões; mais é a escolha livre de Deus, e não uma necessidade geométrica, que faz preferir o conveniente e o leva à existência. Deste modo, podemos dizer que a necessidade física está fundada sobre a necessidade moral, quer dizer, sobre a escolha do sábio digno de sua sabedoria; e que tanto uma quanto a outra devem ser diferenciadas da necessidade geométrica. Esta necessidade física é o que faz a ordem da natureza e consiste nas regras do movimento e em algumas outras leis gerais que agradou a Deus dar às coisas ao lhes dar o ser. É verdade, então, que não é sem razão que Deus lhes deu; pois ele nada escolheu por capricho e como por acaso ou por uma pura indiferença; mas as razões gerais do bem e da ordem que o levaram a isso podem ser vencidas, em alguns casos, por razões maiores de uma ordem superior”. Cf. LEIBNIZ, 2013, p. 74.

É verdade que os ensinamentos dos estoicos (e talvez também de alguns filósofos célebres do nosso tempo [como Descartes e Bayle]), se limitando a esta suposta necessidade, não podem oferecer senão uma paciência forçada; enquanto nosso Senhor inspira pensamentos mais sublimes, e até nos ensina o modo de adquirir contentamento quando nos assegura que Deus, perfeitamente bom e sábio, tendo cuidado de tudo, não negligenciando sequer um cabelo da nossa cabeça<sup>12</sup>, devemos confiar nele inteiramente: de modo que, se fôssemos capazes de compreendê-lo, veríamos que não há de fato meio de desejar algo melhor (tanto absolutamente quanto para nós) que aquilo que ele faz. É como se disséssemos aos homens: façam o seu dever e fiquem contentes com o que vai acontecer, não somente porque vocês não poderiam resistir à providência divina ou à natureza das coisas (o que pode bastar para estar tranquilo, mas não para estar contente), mas também porque vocês têm obrigação para com um bom mestre. E é isso que podemos denominar *fatum christianum*. (Idem, p. 51).

O que Leibniz fará, portanto, é dizer em que termos deve ser pensado um conceito de necessidade ou determinação mais adequado, que de uma só vez permita recusar a consequência odiosa do destino à turca e conduzir a uma noção de ação ainda mais apropriada que a associada ao destino estoico, ou seja, a uma ação que nos deixe tranquilos sem sermos forçados a isso, isto é, que também nos deixe contentes; uma ação associada ao amor a um ente que é infinita perfeição e que não perca de vista o que faz o fundamento da afirmação de Jesus, base do *fatum christianum*: “Até mesmo os cabelos da vossa cabeça estão todos contados” (*Mateus* 10, 30 e *Lucas* 12, 7). O que podemos associar àquela afirmação da impossibilidade de resistência “à providência divina ou à natureza das coisas”. São estes os termos em que o *fatum christianum* se associa a uma moral ou prática melhor e a religião cristã deve ser considerada uma religião mais pura e esclarecida; também se relacionam com eles os motivos que conferem a

---

<sup>12</sup> Cf. *Mt* 10: 30 e *Lc* 12: 7.

devida importância ao advento de Jesus, mesmo com relação a Abraão e a Moisés, ou como dizia Leibniz:

Abraão e Moisés estabeleceram a crença em um único Deus, fonte de todo bem, autor de todas as coisas. Os hebreus<sup>13</sup> falam da soberana substância de uma maneira muito digna e ficamos surpresos ao ver os habitantes de um pequeno canto da terra **mais esclarecidos** que o restante do gênero humano. Os sábios de outras nações podem ter dito o mesmo algumas vezes, mas não tiveram a felicidade de serem suficientemente seguidos e de transformar o dogma em lei<sup>14</sup>. Contudo, Moisés não incluiu em suas leis a **doutrina da imortalidade das almas**: ela era conforme com suas opiniões, era passada de pessoa para pessoa, mas não era autorizada de uma maneira popular; até o momento em que Jesus Cristo levantou o véu e, sem ter o poder em suas mãos, ensinou com toda a firmeza de um legislador que **as almas imortais passam para uma outra vida, na qual devem receber o salário por suas ações**. [...] Vemos que Jesus Cristo, ao finalizar aquilo que Moisés tinha começado, quis que a divindade fosse o objeto não apenas do nosso temor e de nossa veneração, mas também de nosso amor e de nosso carinho. Isso era tornar antecipadamente os homens bem-aventurados e lhes dar aqui na Terra uma amostra da felicidade futura. **Pois não há nada mais agradável do que amar o que é digno de amor. O amor é aquela afeição que nos faz descobrir prazer nas perfeições daquilo que amamos, e não há nada mais perfeito do que Deus, nem nada mais agradável. Para amá-lo, basta considerar suas perfeições; o que é fácil, porque descobrimos em nós suas ideias<sup>15</sup>. As perfeições de Deus são aquelas das nossas almas, mas ele as possui sem limites; ele é um oceano do qual só recebemos gotas: em nós, existe algum poder, algum**

---

<sup>13</sup> Sobre a importante questão se seria a língua dos hebreus, os semitas ou filhos de Sem, a mais próxima da língua de Adão, cf. nosso livro **Leibniz e a linguagem I: línguas, etimologia e história** (2019, p. 96).

<sup>14</sup> Do nosso ponto de vista, contra o que parece pretender Leibniz, não há como falar em tolerância religiosa se o que queremos é transformar os dogmas de uma determinada religião em lei; talvez um dos aspectos políticos mais problemáticos dos limites da adoção de uma moral cristã, que certamente esteve na base de muitos conflitos religiosos. Um pouco do que discutimos em nosso artigo “Leibniz e Darwin: história, religião e biologia”, in **Prometeus**, v 9, 2016, p. 99-126 e que também motivou nosso artigo, ainda no prelo, “Leibniz e os princípios filosóficos da moral cristã”.

<sup>15</sup> Eis parte do inatismo de Leibniz que será tantas vezes afirmado contra a *tabula rasa* de Locke.



conhecimento, alguma bondade; mas em Deus eles existem plenamente. (Idem, p. 46-8, grifo nosso).

Eis a importância de fazer compreender as perfeições divinas, facilmente reconhecidas por nós já que se trata de conhecimento que nos é inato; são elas que fazem a base do verdadeiro amor a Deus; falta compreender a importância e o que Leibniz pretende em sua doutrina da imortalidade das almas; feito isso, esperamos que fiquem mais claros os motivos que o levaram a afirmar seu apreço, mesmo que relativo, pelo “incomparável Manual de Epicteto” e sua depreciação, absoluta, quanto à moral de Descartes, o que é dito na carta que o alemão supostamente escreveu para o teólogo luterano o abade Gerhard Wolter Molanus (1633-1722), em mais ou menos 1679<sup>16</sup>.

## Parte II - Elogio ao Manual de Epicteto e crítica à moral de Descartes

Grande parte do que Leibniz escreve nos **Ensaios de teodiceia** não é novidade quando comparado ao que ele já havia dito no **Confessio philosophi** de 1673, no **Discurso de metafísica** de 1686 e nos **Novos ensaios** de 1704. Mas o mais importante é que as quatro obras atendem muito bem a parte do que havia sido estabelecido pelo V Concílio de Latrão (1512-1517)<sup>17</sup>, sob o papa Leão X (1475-1521), ao qual também Descartes garantia ter atendido com a seguinte afirmação:

Sempre estimei que essas duas questões, a sobre Deus e a sobre a alma, são as mais importantes dentre as que devem ser demonstradas antes por obra da Filosofia que da Teologia [...]. Quanto à alma, embora muitos possam ter julgado que sua natureza não pode ser facilmente investigada e alguns tenham

---

<sup>16</sup> Talvez os motivos de tal data possam ser os seguintes: primeiramente, o final do §4 da carta é muito semelhante ao §34 do **Discurso de metafísica**, mas o §7 daquela não menciona as leis de Snell contra o modo cartesiano de pensar a luz.

<sup>17</sup> Vide **Ensaios de teodiceia** [discurso preliminar], §11], p. 82-3.

até ousado dizer que há razões humanas a nos persuadir de que ela morre ao mesmo tempo que o corpo e que a fé está sozinha, ao afirmar o contrário, contudo, já que o concílio de Latrão, realizado sob Leão X, na seção 8, condena-os [, os ímpios,] e manda expressamente que os filósofos cristãos desfaçam seus argumentos e empenhem suas forças em provar a verdade, não hesitei em tratar também do assunto. [...] Além disso, como soubesse que a maioria dos ímpios só se recusa a crer que Deus existe e que a mente humana distingue-se do corpo por dizerem que, até agora ninguém pôde demonstrar essas duas coisas, [...] estimo que nada se poderia fazer que fosse, no entanto, mais útil em Filosofia do que nos aplicarmos uma vez na busca das melhores [demonstrações], expondo-as com tanta precisão e clareza que, no futuro, elas constem junto a todos como demonstrações (DESCARTES, 1999, p. 191-195).

Tal afirmação estava de pleno acordo com o primeiro título que Descartes conferiu às suas **Meditações**, ou seja, **Meditações sobre a primeira filosofia nas quais a existência de Deus e a imortalidade da alma são demonstradas**; portanto, de acordo com o que Leibniz havia dito no prefácio dos **Ensaio de teodiceia**, se as **Meditações** pretendiam atender ao V Concílio de Latrão e oferecer uma moral de fato cristã, deveriam tratar daquilo que completaria o que faltava às leis de Moisés, isto é, uma doutrina da imortalidade das almas que fizesse entender o que Jesus Cristo ensinou ou o como as almas imortais passam para uma outra vida, na qual devem receber o salário por suas ações sem que com isso o mal no mundo, seja ele físico seja ele metafísico, possa ser imputado a Deus, que, fosse isso, seria considerado injusto e mau. De modo geral, dado o estabelecido no concílio, as **Meditações** deveriam tornar compatíveis as verdades da fé com as verdades de razão, Teologia e Filosofia; talvez por isso, Descartes tenha mudado seu título para **Meditações sobre a primeira filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção entre a**

**alma e o corpo são demonstradas**<sup>18</sup>. Curiosamente, justamente o que fundamentaria aquela doutrina da imortalidade das almas e tornaria compatível as verdades da fé com as da razão é assumido, agora nos **Princípios da filosofia**, como incompreensível a Descartes, o que é afirmado nas seguintes palavras:

[...] nosso conhecimento é finito e assim como a sabedoria (*science*) e a onipotência (*toute-puissance*) de Deus é infinita, a partir do que ele tem, desde toda a eternidade, não apenas conhecimento de tudo aquilo que é ou que pode ser, mas também o quis; o que faz com que nós tenhamos inteligência suficiente para conhecer clara e distintamente que este poder (*puissance*) e esta ciência (*science*) está em Deus, **mas que nós não temos dela [desta ciência infinita] o suficiente para compreender sua extensão de tal maneira que nós pudéssemos saber como elas deixam as ações dos homens inteiramente livres e indeterminadas. E, por outro lado, estamos de tal modo seguros da liberdade e da indiferença que existe em nós que não há nada que conheçamos mais claramente, e assim a onipotência de Deus não deve impedir-nos de crer nela.** (DESCARTES, 2005, p. 41, grifo nosso).

Mais fé, crença, que razão? Descartes admite aqui que não podemos saber clara e distintamente, porque não temos capacidade suficiente, como Deus a partir de sua onipotência e sabedoria infinitas deixa inteiramente livres e indeterminadas, a partir da noção de indiferença, as ações dos homens, justamente o que Leibniz pretende fazer compreender nos **Ensaio de teodiceia**; também Bayle viria a afirmar algo semelhante, tendo em vista que não via como resolver a seguinte questão:

Tudo se reduz, por fim, a isto: Adão pecou livremente? Se você responde que sim; então, lhe será dito, sua queda não foi prevista. Se você responde que não;

---

<sup>18</sup> Sobre parte da questão aqui tratada valeria a pena dar uma lida no nosso artigo, presente na presente coletânea, “Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes”.

então, lhe será dito, ele não é culpado. Você escreverá cem volumes contra uma ou outra destas consequências e, entretanto, admitirá, ou que a previsão infalível de um evento contingente é um mistério impossível de conceber, ou que a maneira pela qual uma criatura que age sem liberdade peca, todavia, é inteiramente incompreensível. (LEIBNIZ, 2013, p. 334).

Eis o que é afirmado no artigo Jansenius, letra G, do **Dicionário** Bayle e que Leibniz, resolvendo a questão, retoma na íntegra no §368 da III parte dos **Ensaio de teodiceia**.

Dentre outras coisas, sabemos que o que Leibniz faz para resolver estes problemas é recorrer a uma versão nova da noção de tempo da eternidade que fazia lembrar Boécio e tinha sido reelaborada por Tomás<sup>19</sup>, ou seja, a base da argumentação desenvolvida nos **Ensaio de teodiceia** tem de ser compreendida partindo do mesmo expediente que agora assume o nome de considerações a partir da virtualidade ou da possibilidade e que exigem uma doutrina do tempo e espaço relacionais; é o que faz a base da seguinte afirmação de Leibniz:

Deus, na nossa opinião, é *intelligentia extramundana*, como Marciano Capella o chama, ou melhor, supramundana. Além do mais, ele age para fazer o bem, e não para recebê-lo. [...] sua beatitude é sempre perfeita e não poderia receber qualquer acréscimo, nem de dentro nem de fora (Idem, 2013, p. 14 e 292-3)<sup>20</sup>.

É a partir de noções completamente distintas de tempo e espaço que Leibniz constituirá aquela infinita *scientia Dei*, capaz de pôr em acordo a liberdade humana e a justiça e bondade divina. De qualquer modo, para além de seus conceitos de tempo e espaço, podemos dizer que é justamente

---

<sup>19</sup> Cf. nossos artigos “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação” e “Primeira crítica: a teologia desencontrada”, que também constam na presente coletânea.

<sup>20</sup> A impossibilidade de receber acréscimo nem de dentro nem de fora, faz de Deus também uma mônada. Quanto às noções de tempo, espaço e matéria defendidas por Leibniz e que são importantes para a presente argumentação, basta ler a introdução que fizemos aos **Ensaio de teodiceia** e nosso artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o §47 da última carta a Clarke” in Prometeus, ano 6, n. 11, 2013, p. 9-34.

a falta contra o que se associa a essas exigências que Leibniz critica na moral de Descartes, ou seja, ela não está fundada sobre uma noção adequadamente caracterizada de Deus, um ente perfeito quanto ao poder, sabedoria, bondade, nem sobre uma noção adequadamente caracterizada de alma humana, uma substância individual, livre, espontânea e que mantém sua responsabilidade, individualidade e pessoa. Agora podemos dizer, parece ser principalmente a falta dessas caracterizações que ele considera estar em jogo quando, no principal parágrafo da carta endereçada a Molanus, afirma:

É por isso que a fim de satisfazer a esperança do gênero humano é preciso provar que Deus, que governa tudo, é sábio e justo e que ele não deixará nada sem recompensa e sem castigo; são esses os grandes fundamentos da moral; mas o dogma de um deus que não age para o bem e de uma alma que é imortal, mas sem lembranças, não serve senão para enganar o simples e para perverter **as pessoas espirituais** (*les personnes spirituelles*). (LEIBNIZ, 1960, p. 301, grifo nosso)<sup>21</sup>.

É justamente o que podemos depreender da filosofia cartesiana. Um Deus cuja vontade não é determinada e limitada por seu entendimento, não pode saber o que de fato pretende, não escolhe ou delibera a partir de possíveis escolhas o que fará (também contra a noção aristotélica de deliberação) e que, inclusive, pode tudo incluindo o contraditório; se o que Ele escolhe fazer o faz a partir de uma liberdade de indiferença, nem pode ser dito justo nem bom, não é um deus que age tendo previamente conhecido que era o melhor a ser feito (ou o pior). E uma alma que é

---

<sup>21</sup> “C’est pourquoi à fin de satisfaire à l’esperance du genre humain, il faut prouver que le Dieu qui gouverne tout est sage et juste et qu’il ne laissera rien sans recompense et sans chastiment; ce sont là les grands fondemens de la morale; mais le dogme d’un Dieu qui n’agit pas pour le bien et d’une âme qui est immortelle sans souvenirs ne sert qu’à tromper les simples et à pervertir les personnes spirituelles”. Além da carta aqui mencionada, valerá a pena ler os §§34 e 36 do **Discurso de metafísica**; sobre a noção de pessoa em Leibniz, ler nosso artigo “Noção completa de uma substância individual e Infinito em Leibniz”; carta e artigo que constam na presente coletânea.

apenas *res cogitans*, mas que não conserva a pessoa, a *personne spirituelle*, a responsabilidade, contra *Mateus* 10, 30 ou *Lucas* 12, 7, dela não pode ser dito que todos os cabelos de sua cabeça estão contados. De que cristianismo estamos falando, portanto, quando afirmamos que a filosofia de Descartes é cristã, o que ele mesmo se auto atribuía na carta introdutória às **Meditações**? No que sua moral “cristã” faria avançar com relação às filosofias de Agostinho, Boécio, Duns Escotus ou Tomás? Além disso, um deus como o cartesiano estaria mais para o Deus de Espinosa, ou como o afirmava o próprio Leibniz:

Ser-me-á dito que Descartes estabelece muito bem a existência de Deus e a imortalidade da alma. Mas eu ensino que não nos engane com belas palavras: pois o Deus ou o ser perfeito de Descartes não é um Deus como se imagina, nem como se espera, isso é, justo e sábio, fazendo tudo para o bem das criaturas quanto é possível, mas de preferência é algo próximo do Deus de Espinosa, a saber, o princípio das coisas e uma certa soberana potência ou natureza primitiva que coloca tudo em ação e faz tudo aquilo que se pode fazer. **O Deus de Descartes não tem vontade nem entendimento, pois que, conforme Descartes, não tem o bem por objeto da vontade, nem a verdade por objeto do entendimento.** (Idem, p. 299, grifo nosso)<sup>22</sup>

Essas críticas justificam a elaboração seja do **Discurso de metafísica**, seja dos **Ensaio de teodiceia** e, nesta, nos §§251 e 255 de sua terceira parte, Leibniz chegará a precisar a carta em que Descartes comete seus principais erros com relação à criação de alguma moral, especialmente por

---

<sup>22</sup> “On me dira, que des Cartes établit si bien l’existence de Dieu et l’immortalité de l’ame. Mais j’apprehende qu’on ne nous trompe sous de belles paroles: car le Dieu ou l’estre parfait de des Cartes n’est pas un Dieu comme on se l’imagine, et comme on le souhaite, c’est à dire juste et sage, faisant tout pour le bien des Creatures autant qu’il est possible, mais plustost c’est quelque chose d’approchant du Dieu de Spinoza, sçavoir le principe des choses et une certaine souveraine puissance on Nature primitive qui met tout en action et fait tout ce qui est faisable. Le Dieu de des Cartes n’a pas de volonté ny d’entendement, puisque selon des Cartes il n’a pas le bien pour objet de la volonté, ny le vray pour objet de l’entendement”. A verdade como objeto do entendimento é justamente o que fundamenta a reafirmação do que Agostinho afirmava no **Sobre as ideias** e que, é nossa opinião, Leibniz faz lembrar nos **Novos ensaios** livro IV, cap. XI (1984, p. 363).

só ter renovado as opiniões dos epicuristas e estoicos. De qualquer modo, na opinião de Leibniz, no que dizia respeito aos princípios de uma moral cristã, a patrística e a escolástica tinham pensamentos muitos mais sólidos que os de Descartes e dos cartesianos. Assim, a opinião geral que será defendida na carta a Molanus não podia ser outra:

O próprio Descartes tinha o espírito bastante limitado. De todos os homens, ele excedia nas especulações, mas ele não encontrou nada de útil à vida que cai sobre os sentidos e que sirva na prática das artes. Todas as suas meditações são ou abstratas demais, como sua metafísica e sua geometria, ou imaginárias demais, como seus princípios da filosofia natural. [...] É verdade que Descartes era um grande gênio, e que as ciências lhe devem muito, mas não da maneira que os cartesianos creem. [...] Primeiramente, sua moral é um composto de opiniões dos estoicos e dos epicuristas, o que não é muito difícil, pois Sêneca já os conciliava muito bem. Ele quer que sigamos a razão ou mesmo a natureza das coisas, como diziam os estoicos, com o que todo mundo permanecerá de acordo. Ele acrescenta que não devemos nos preocupar com coisas que não estão em nosso poder. [...] É por isso que eu tenho costume de chamar essa moral de arte [ou prática] da paciência (*l'art de la patience*). O soberano bem era, seguindo os estoicos e seguindo o próprio Aristóteles, agir seguindo a virtude ou seguindo a prudência, e o prazer que disso resulta com a resolução súbita é propriamente esta tranquilidade da alma ou indolência<sup>23</sup> que os estoicos ou os epicuristas procuravam e recomendavam sob diferentes nomes. **Basta ver o incomparável Manual de Epiteto e o Epicuro de D. Laércio para reconhecer que Descartes não fez avançar em nada a prática da moral.** Mas me parece que esta arte da paciência na qual ele faz consistir a arte de viver, não é ainda o todo. Uma paciência sem esperança não dura e não consola muito, e é nisso que Platão, na minha opinião, ultrapassa os outros, pois ele nos faz esperar por uma vida melhor por bons motivos e se aproxima mais do cristianismo. Basta ler este excelente diálogo sobre a imortalidade da

---

<sup>23</sup> Segundo o **Dicionário Houaiss**, indolência quer dizer: “ausência de dor, estado daquele que se põe acima das paixões; impassibilidade, indiferença, [estado de] ataraxia”. Também muitas vezes tomada como antinomia da ação.

alma ou sobre a morte de Sócrates que, por conceber nele uma ideia elevada, Teófilo<sup>24</sup> traduziu para o francês. (Idem, p. 297-9, grifo nosso)<sup>25</sup>.

Agora fica claro em que sentido deve ser compreendido o elogio de Leibniz seja ao “incomparável” **Manual** de Epicteto (e mesmo ao Epicuro de Diógenes Laércio, livro X, e a Sêneca); qual seja, se não alcançamos uma moral cristã, que contenha a verdadeira doutrina sobre um Deus perfeito (justo e bom) e uma alma pessoal imortal (responsável e livre), é melhor ficar com eles do que com Descartes e, nesse caso, o **Manual** seria excelente; trata-se, obviamente, da lógica do provável: é melhor ficar com o menos pior; por isso mesmo é preciso tomar cuidado com até onde vai o elogio, pois, como dirá Leibniz nos **Ensaio de teodiceia**:

Não é pouca coisa estar contente com Deus e com o Universo; não temer nada do que nos é destinado, nem lastimar o que nos acontece. O conhecimento dos verdadeiros princípios nos dá esta vantagem, oposta àquela que os estoicos e os epicuristas tiravam de sua filosofia. Há tanta diferença entre a verdadeira moral e a deles quanto há entre a alegria e a paciência; pois, para eles a tranquilidade não estava fundada senão sobre a necessidade; a nossa deve

---

<sup>24</sup> Leibniz se refere ao tradutor Teófilo de Viau (1590-1626).

<sup>25</sup> “Des Cartes même avoit l'esprit assez borné. De tous les hommes, il excelloit dans les speculations, mais il n'y a rien trouvé d'utile à la vie qui tombe sous les sens et qui serve dans la pratique des arts. Toutes ses Meditations estoient ou trop abstraites, comme sa Métaphysique et sa Geometrie, ou trop imaginaires, comme ses principes de la philosophie naturelle. [...] Il est vray que des Cartes estoit un grand genie, et que les sciences luy ont des grandes obligations, mais non pas de la maniere que le peuple des Cartésiens le croit. Il faut donc que j'entre un peu dans le détail et que je donne des échantillons de ce qu'il a pris des autres, de ce qu'il a fait luy même et de ce qu'il a laissé à faire. On verra par là si je parle sans connaissance de cause. Premièrement, sa morale est un compose de sentimens des Stoïciens et des Epicuriens, ce qui n'est pas fort difficile, car Senèque deja les concilioit fort bien. Il veut que nous suivions la raison ou bien la nature des choses, comme disoient les Stoïciens, dont tout le monde demeurera d'accord. Il adjoute que nous devons ne nous pas mettre en peine des choses qui ne sont pas en nostre pouvoir. [...] C'est pourquoy j'ay coutume d'appeller cette morale l'art de la patience. Le souverain bien estoit, suivant les Stoïciens et suivant Aristote même, d'agir suivant la vertu ou suivant la prudence, et le plaisir qui en résulte avec la résolution susdite est proprement cette tranquillité de l'ame ou indolence que les Stoïciens et les Epicuriens cherchoient et recommandoient également sous des noms differens. **On n'a qu'à voir l'incomparable manuel d'Épictète et l'Epicuro de Laërce pour avouer que des Cartes n'a pas avancé la pratique de la morale.** Mais il me semble que cet Art de la patience, dans laquelle il fait consister l'art de vivre, n'est pas encor le tout. Une patience sans esperance ne dure et ne console gueres, et c'est en quoy Platon, à mon avis, passe les autres, car il nous fait esperer une meilleure vie par de bonnes raisons et approche le plus du Christianisme. Il suffit de lire cet excellent dialogue de l'immortalité de l'ame ou de la mort de Socrate, que Theophile a traduit en François, pour en concevoir une haute idée” (grifo nosso). Cf. também **Discurso de metafísica**, §§20 e 26.



estar sobre a perfeição e sobre a beleza das coisas, sobre a nossa própria felicidade. (LEIBNIZ, 2013, p. 314).

Em termos da elaboração de uma filosofia que fornecesse os fundamentos da verdadeira moral, é esse, pois, o trabalho que Leibniz busca realizar ao menos desde o **Confessio philosophi**, isto é, estabelecer os princípios de uma moral verdadeiramente cristã e que supere a dos estoicos e epicuristas, que seja, pois, também, melhor que a estabelecida no **Manual** de Epicteto; trata-se de criar uma filosofia que forneça as bases em que a religião mais pura e esclarecida deveria ser compreendida, bases que fixem a reta piedade e devoção, ou seja, a prática condizente com uma filosofia cristã.

Seja como for, tendo em vista o que é afirmado na carta e especificamente com relação à cronologia das obras aqui consideradas, podemos dizer o seguinte: o **Confessio philosophi**, de 1673, adianta muito do que poderíamos considerar como uma moral cristã em Leibniz; a confiar na data da carta, a partir de 1679, fica claro que faltava principalmente uma doutrina das *personnes spirituelles*, o que exigirá um malha conceitual toda nova, principalmente novas maneiras de lidar com o espinhoso problema do princípio de individuação e que estarão associadas à reforma do conceito de substância; as quais, próximo a 1686, farão a base dos §§2, 8, 9, 20, 27, 31, 34 e 36 do **Discurso de metafísica**; as mesmas que, já assumido o conceito de mônada, farão a base da argumentação do capítulo de título “o que é a identidade ou a diversidade” (livro II, cap. XXVII) dos **Novos ensaios** em por volta de 1704; somado a toda uma nova doutrina do tempo e espaço (espaço e tempo como relação) que fundamenta uma nova infinita *scientia Dei*, veremos os **Ensaio de teodiceia**, cerca de seis anos depois, desenvolver toda uma doutrina da

diferença qualitativa dos possíveis que inclui as pessoas espirituais<sup>26</sup>, o que fará grande parte da base e força da argumentação desenvolvida na correspondência com Clarke (1675-1929), que tinha a intenção principal de atingir Newton (1642-1727), inclusive no conceito que ele defendia de um Deus não apenas virtual, nos termos de Leibniz, uma *Intelligentia Mundada*. Somente com essas considerações à mão somos capazes de compreender a historieta, pequena fábula ou ficção desenvolvida ao final dos **Ensaio de teodiceia** no que diz respeito ao palácio e aos livros dos destinos (LEIBNIZ, 2013, p. 413 e 414), ambos dependem daquela construção do conceito de pessoa espiritual e se associam diretamente com aquilo que Leibniz considerava ser a reta moral cristã.

### **Considerações finais**

Claro que, do modo como apresentamos a opinião de Leibniz com relação ao **Manual** e a Descartes, parece que só chegamos a resultados negativos, mas isso só é verdade se estivéssemos nos preparando para defender uma moral cristã estabelecida a partir daquela filosofia; mas se o que queremos é uma moral laica e verdadeiramente tolerante a consequência salta aos olhos: poderíamos fixar um programa que passaria pelas leituras do **Manual** de Epicteto, o Epicuro de Diógenes Laércio, ou seja, o livro X do *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, e algumas obras de Sêneca em que ele reconstitui e harmoniza aquelas, tomando sempre o cuidado para afastar os elementos platônicos ou cristãos, e se lembrando que de modo algum é necessário recorrer aos modernos. No caso de Leibniz, devemos temer principalmente o que ele desejava ao afirmar: “Os sábios de outras nações podem ter dito o mesmo [que Moisés e Abraão]

---

<sup>26</sup> Sobre tal questão ver nossa tradução do texto “Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra (§§ 18-22) [Leibniz e a metafísica das diferenças qualitativas dos possíveis]”. In **Theoria - revista eletrônica de filosofia**, v. 4, n. 11, p. 151-60, 2012. Cf. também LEIBNIZ, 2013, p. 467-477.

algumas vezes, mas não tiveram a felicidade de serem suficientemente seguidos e de transformar o dogma em lei”. Transformar os dogmas filosoficamente estabelecidos da religião cristã ou os princípios de sua moral em lei? No mínimo, é preciso considerar com muito cuidado as consequências para nossa noção de justiça quando estabelecemos que as pessoas espirituais são más ou boas já no entendimento divino, desde toda a eternidade<sup>27</sup>. Eis o que consideramos presunçoso e intolerante, daí o perigo de tal “transformação”.

Obviamente, tendo em vista que estamos em uma federação onde o ensino deve ser laico, o trabalho de tradução daquelas obras clássicas se torna um excelente antídoto para aquela presunção e intolerância. Do meu ponto de vista, é esse um motivo suficiente para o atual e renovado interesse por filósofos antigos que não devem ser considerados platônicos ou mesmo peripatéticos, especialmente os sofistas, os estoicos e os cétricos.

É preciso em toda ocasião ter à mão o seguinte:

*Conduze-me, Zeus, e tu também, Destino,  
para o posto ao qual um dia fui designado,  
Que eu, diligente, vos seguirei – e se, mau me tornando,  
Não o quiser, ainda assim vos seguirei.  
Aquele que, de modo justo, ceder à necessidade  
É, para nós, sábio e conhecedor das coisas divinas.  
Críton, se assim é desejado pelos Deuses, que assim seja.*  
Flávio Arriano, **Manual** de Epiceto 53.1

## Referências

**Bíblia de Jerusalém.** Trad. Euclides Martins Balancin e outros. São Paulo: Paulus, 1996.

---

<sup>27</sup> Cf., dentre outras, **Ensaio de teodiceia** III, §416, p. 415-6.

Boécio. **Comentário de Boécio ao §9 do *Da interpretação de Aristóteles***. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. In *Prometeus* (UFS), ano 8, n 17, p. 187-

DESCARTES, René. **Discurso do Método e outros textos**. Trad. J. Guinsburg e outros. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Meditações sobre a filosofia primeira** (bilingue). Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1999.

\_\_\_\_\_. **Obras filosóficas** (com introd. de Etienne Gilson). Trad. Manuel de La Revilla. Buenos Aires: El Ateneo, 1945.

\_\_\_\_\_. **Princípios da Filosofia** (primeira e segunda partes, bilíngue). Trad. Guido Antônio de Almeida e outros. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2002.

ARRIANO, Flávio. **O encheirídion de Epicteto** (edição bilingue). Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Sergipe: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Confessio philosophi (La profession de foi du philosophe)**. Trad. Yvon Belaval. Paris: J Vrin, 1993.

\_\_\_\_\_. **Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz** (GP, IV, “Letter to Molanus (?), On God and Soul (1679?)”), Hildesheim: Olms, 1960. p. 297-303.

\_\_\_\_\_. **Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes**. Org. Michel Fichant. Paris: Galimard, 2004.

\_\_\_\_\_. **Discurso de metafísica**. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Trad. Juliana Cecci Silva e William de Siqueira Piauí. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

\_\_\_\_\_. **Essais de théodicée: sur la bonté de Dieu la liberté de l'homme et l'origine du mal**. Paris: GF-Flammarion, 1990.

\_\_\_\_\_. **Nouveaux essais sur l'entendement humain**. Paris: GF-Flammarion, 1990.

\_\_\_\_\_. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. “Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra (§§ 18-22) [Leibniz e a metafísica das diferenças qualitativas dos possíveis]”. In **Theoria - revista eletrônica de filosofia**, v. 4, n. 11, p. 151-60, 2012.

PIAUÍ, William de Siqueira (org.). **Leibniz e a linguagem: línguas naturais, etimologia e história**. Curitiba: Kotter, 2019.

\_\_\_\_\_. “Leibniz e Darwin: história, religião e biologia”. In **Prometeus** (UFS), v 9, p. 99-126, 2016.

\_\_\_\_\_. “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o §47 da última carta a Clarke”. In **Prometeus** (UFS), ano 6, n. 11, p. 9-34, 2013.

\_\_\_\_\_. “Noção completa de uma substância individual e Infinito em Leibniz”. In

**Cadernos de história e filosofia da ciência** (Unicamp), v. 21, n. 1, p. 257-287, 2011.

\_\_\_\_\_. “Boécio e o problema dos futuros contingentes: uma introdução”. **Revista Princípios** (UFRN), v 15, pp. 205-232, 2008.

## A-XI

# Leibniz e duas vias do labirinto do contínuo: uma introdução <sup>1</sup>

*William de Siqueira Piauí<sup>2</sup>*

### Considerações iniciais

*[...] é preciso fazer justiça aos Escolásticos [...], de reconhecer que por vezes existem entre eles discussões consideráveis, como sobre o contínuo, sobre o infinito, sobre a contingência, sobre a realidade dos abstratos, sobre o princípio de individuação, sobre a origem e o vácuo das formas, sobre a alma, sobre o concurso de Deus com as criaturas [...], sobre a natureza da vontade e sobre os princípios da justiça [...].*

Leibniz, **Novos ensaios**.

O primeiro motivo que me leva a fazer este artigo é o seguinte: minha grande surpresa diante do fato de alguns professores com quem estive trabalhando começassem, sem uma discussão suficiente de quais os objetivos e os reais problemas ali tratados, a ensinar a filosofia de Leibniz a alunos recém ingressados no curso de Filosofia a partir do texto da **Monadologia**; sem sombra de dúvida, trata-se de um dos textos mais difíceis e mais densos escritos pelo filósofo alemão e sua leitura, como a de muitíssimos outros textos de filosofia, tem de ser feita com suficiente cuidado e profundidade adequada, em uma palavra: a **Monadologia** não é um texto introdutório.

---

<sup>1</sup> Com poucas alterações, o presente artigo foi publicado a primeira vez com o título “Leibniz e duas vias do labirinto do contínuo: uma introdução” (in **Argumentos: revista de filosofia**, UFC, ano 2, n. 3, p. 16, 2010). Um outro título para o presente artigo seria “Uma introdução às cartas de Leibniz à princesa Sofia, ao jesuíta Des Bosses e ao matemático Dancicourt”, cartas que constam na parte de traduções da presente coletânea.

<sup>2</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação (PPGF) e do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: [piauiusp@gmail.com.br](mailto:piauiusp@gmail.com.br).

O Segundo motivo é o seguinte: tanto a tentativa de reatar a discussão que deixamos em aberto no final de um artigo publicado sob o título “Leibniz e Tomás de Aquino”: o princípio de individuação, – que em grande medida representa o que havíamos estabelecido em nossa tese de mestrado no capítulo de mesmo nome e que pretende atender a um dos quesitos necessários para a saída do labirinto do contínuo, sendo que seu título talvez ficasse mais bem formulado como “O princípio de individuação das substâncias” ou “Caracterização da substância individual em Leibniz” –, bem como especificar e desenvolver, para o caso da filosofia leibniziana, o que discutimos de forma bastante geral no artigo “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação” ou na introdução que fizemos à nossa tradução da Teodicéia; que reconsideram parte do que havíamos discutido em nosso artigo “Leibniz e Descartes: Labirintos e Análise”. Esses motivos e o que com eles se relaciona permitem a formulação de um programa, ao menos introdutório, para a compreensão adequada de algumas das possíveis saídas formuladas por Leibniz do labirinto do contínuo pensadas a partir do conceito de substância e nesse sentido constituem o centro do que pretendemos com nosso artigo<sup>3</sup>.

### **Parte I - Substância e Matéria**

Dito isso, certamente é perigoso e temerário tratar do problema do contínuo em uma comunicação de tempo tão reduzido; é plenamente reconhecido que ele envolve questionamentos que Leibniz considerou por praticamente toda sua vida; contudo, acreditamos poder oferecer, de

---

<sup>3</sup> Poderíamos citar, ainda, um terceiro motivo que seria o seguinte: o fato que acreditamos ter encontrado, pelo menos a título de introdução, uma boa maneira de passar em revista os questionamentos e desenvolvimentos formulados em dois trabalhos: primeiro, na tese de doutoramento que foi apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade São Paulo no ano de 2005 sob o título **Leibniz e o labirinto do contínuo**, de autoria de Júlio Couto Filho e, segundo, em um livro – também resultado de uma tese de doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia da Universidade de Sevilla – que tem por título **La ley de continuidad en G. W. Leibniz**, escrito por Manuel Luna Alcoa e publicado em 1996.

modo compreensível e sem perda de coerência do “sistema” leibniziano, um programa a ser seguido se queremos encontrar a saída para o que acreditamos serem duas das vias do labirinto do contínuo. Primeiramente, então, façamos alguma caracterização dessas duas vias; consideremos a provável saída para a via do labirinto do contínuo que aparece enunciada nos **Ensaio de teodicéia** nos seguintes termos:

Existem dois famosos labirintos onde nossa razão se perde muitas vezes; um diz respeito à grande questão do livre e do necessário, sobretudo quanto à produção e quanto à origem do mal; o outro consiste na discussão do *contínuo* (*continuité*) [ou do *continuum*] e dos *indivisíveis* que constituem seus elementos, e no qual deve entrar a consideração do *infinito*. O primeiro embaraça praticamente todo o gênero humano, o outro influencia somente os filósofos. (LEIBNIZ, 2013, p. 49).

Quanto à idéia de labirinto, além dos textos de Bayle (veja-se: **Ensaio de teodicéia**, terceira parte, § 352), é claro que a referência mais próxima de Leibniz era o livro do físico e teólogo de orientação jansenista Libertus Fromundus (1587-1653), importante correspondente de Descartes, que tinha por título **Labirinto ou sobre a composição do contínuo** (*Labyrinthus sive compositione continui*), publicado em 1631 e que tratava das vias do segundo labirinto; obra que Leibniz menciona em seus **Novos ensaios** (livro II, cap. XXIII, § 31) e nos **Ensaio de teodicéia** (Discurso da conformidade da fé com a razão, § 24). Além do fato que ambos os temas, o do livre e do necessário e do contínuo, sempre foram considerados aporéticos, também é verdade que a associação do problema da liberdade ou necessidade ao termo labirinto já havia sido feita por Boécio no livro III de sua **A consolação da filosofia** e que Leibniz utiliza esse termo pelo menos desde o **Confessio philosophi** (**Profissão**



**de fé do filósofo**) de 1673<sup>4</sup>. E, tendo em vista o fato que parte das considerações que Leibniz fará do contínuo tem início com a questão do cone, certamente ele também retoma a aporia que deve ter sido formulada por Crisipo contra Demócrito, nos seguintes termos:

Ora vê ainda como, com recursos das ciências físicas e com sucesso, (Crisipo) fez frente a Demócrito deixando-o sem saída: Se um cone fosse cortado junto à base por um plano, o que se deveria pensar sobre a superfície das partes cortadas? Seriam iguais ou desiguais? Sendo desiguais, farão irregular o cone, pois nele haveria muitas incisões em forma de degraus e muitas asperezas. Sendo iguais, as partes cortadas serão iguais e o cone terá a aparência de um cilindro, porque constituído de círculos iguais e não desiguais, coisa que é um absurdo muito grande. (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1978, p. 333).

A questão se refere a uma provável descontinuidade da sobreposição de superfícies que permitiam calcular o volume de um cone; somada à questão da descontinuidade de mudança de estado entre a vida e a morte ou do movimento, estas parecem constituir o que faz o pano de fundo e ponto de partida mais conhecido de parte dos labirínticos problemas do contínuo para Leibniz (Cf. ALCOBA, 1996, p. 61-8). Quanto à também longa história do segundo labirinto, basta pensarmos nas várias considerações que os conceitos de ponto, linha, reta e sólido enunciados nos **Elementos** de Euclides sofreram durante toda a História do Ocidente, o que inclui determinadamente a crítica leibniziana aos conceitos de infinitésimo e de espaço absoluto newtoniano e a apropriação, por parte do filósofo alemão, do conceito de ponto como parte da compreensão adequada do conceito de mônada<sup>5</sup>. De qualquer maneira, acreditamos que

---

<sup>4</sup> Nessa obra Leibniz já menciona que se trata de questão associada a um labirinto (*labyrinthus irremediabilis*); veja-se p. 50 e 51 da tradução feita por Yvon Belaval.

<sup>5</sup> Sobre isso vale a pena conferir os artigos de Fichant que saíram na revista **Analytica** nos anos 2000 e 2006, especialmente as p. 27-36 do segundo que discute a relação entre os conceitos de ponto, número (enquanto unidade),

foi para não perder a racionalidade das ciências, nem se perder seja no labirinto do livre e do necessário seja no do contínuo, que Leibniz teve de construir toda sua Dinâmica a partir das idéias de tempo e espaço relacionais e matéria descontínua, em franca oposição aos fundamentos da Mecânica newtoniana; isto é, em franca oposição ao tempo e espaço absolutos de Newton ou sua defesa da existência dos átomos e do vazio, bem como ao conceito cartesiano de extensão e matéria e a noção escolástica de substância e acidente<sup>6</sup>.

Aquela passagem dos **Ensaio de teodicéia** é a que se costuma mencionar para iniciar a elaboração da problemática ligada ao labirinto do livre e do necessário e ao labirinto do contínuo na filosofia de Leibniz<sup>7</sup>. Além de Leibniz retomar grande parte das questões que já vinha problematizando desde a **Profissão de fé do filósofo** e que diz respeito ao labirinto do livre e do necessário; em suma, ao menos aparentemente, os **Ensaio de teodicéia** não oferecem a saída para o labirinto do contínuo, talvez por não tratar de maneira suficiente dos conceitos de matéria e de substância<sup>8</sup>. De um modo ou de outro, diante do trabalho que nos propomos, a pergunta que temos de nos fazer agora é a seguinte: será que podemos considerar a **Monadologia** como a obra que elabora alguma saída do labirinto do contínuo? Apesar de em nenhum momento da

---

átomo e mônada; da mesma forma o artigo que escrevemos “Mônada e ainda uma vez substância individual: a horizontalidade de uma problemática” e que consta na presente.

<sup>6</sup> Seja como for, existe uma lista de nomes dos autores que parecem ter influenciado mais determinantemente a formulação do problema do contínuo para Leibniz, a qual está feita no livro **La ley de continuidad en G. W. Leibniz**, p. 62, 63; ela se baseia na leitura dos textos inéditos de Leibniz depositados na Biblioteca Real de Hanôver; vale lembrar, contra o que muitos intérpretes da filosofia leibniziana pensaram, que o nome de Pascal não figura nessa lista.

<sup>7</sup> É também dessa passagem que Couto Filho lança mão no início de sua tese, na p. 23, seção 1.2.2, e que nós também citamos em muitos dos textos que elaboramos sobre a filosofia leibniziana. Trata-se da questão objeto de nossa tese de doutorado que tem por título: “Realidade do ideal e substancialidade do mundo em Leibniz: percorrendo e sobrevoando o labirinto do contínuo”.

<sup>8</sup> Nesse caso, seria bom perguntar: será que isso é verdade? Não acreditamos que isso seja inteiramente verdade, basta ver os parágrafos dos **Ensaio de teodicéia** que Leibniz cita durante toda a **Monadologia** e nas cartas que endereça a Samuel Clarke; bem como, também as cartas que Leibniz escreve à princesa Sofia especialmente a de 31/10/1705 que traduzimos e consta na presente coletânea.

**Monadologia** Leibniz dizer explicitamente isso, a resposta afirmativa a esta questão constitui em grande medida a tese defendida por Júlio Couto Filho, o que está suficientemente explicitado nas p. 25 e 26 da seção 1.2.2 de sua tese; já o espanhol Manuel Luna Alcoba pensa que essa saída só poderia ser elaborada a partir de um estudo sistemático dos textos inéditos de Leibniz que se encontravam na Real Biblioteca de Hanôver, textos que permitiriam a compreensão das várias formulações que a “lei de continuidade” assumiu durante o desenvolvimento da filosofia leibniziana e que contribuiriam determinadamente para a elaboração daquela saída. No nosso entender, ambos deveriam ter começado suas pesquisas se perguntando: a qual via do labirinto do contínuo a formulação feita nos **Ensaio de teodicéia** diz respeito? Para respondê-lo, temos de nos deter um pouco na afirmação que Leibniz faz logo em seguida à sua formulação dos dois labirintos, a saber:

Talvez eu tenha uma outra oportunidade para me explicar sobre o segundo [labirinto, o da continuidade], e de fazer observar que **na falta de conceber mais adequadamente a natureza da substância e da matéria**, assumiu-se falsas opiniões que levam a dificuldades intransponíveis, cujo verdadeiro uso deveria ser o inverso dessas mesmas opiniões. (LEIBNIZ, 2013, p. 49, grifo nosso).

Ou seja, a saída para a via do labirinto do contínuo formulada nos **Ensaio de teodicéia** que diz respeito à discussão da continuidade ou do contínuo, dos indivisíveis que constituem seus elementos e no qual deve entrar a consideração do infinito, só pode ser alcançada se as naturezas da substância e da matéria forem caracterizadas adequadamente; eis uma das vias do labirinto do contínuo. E Leibniz deixa claro que a verdadeira compreensão dos conceitos de substância e matéria chega a ser o inverso ou contrário do que se defendia até então. Nesse sentido, podemos adiantar que ela diz respeito ao labirinto da composição do contínuo (*compositione*

*continui*), basta conferir o que Leibniz afirma no § 24 do **Discurso sobre a conformidade da fé com a razão**, dos **Ensaios de teodicéia**, e na carta de 09/10/1687 endereçada a Arnauld. Assim, aquela pergunta assumiria a seguinte forma: será que podemos considerar a **Monadologia** como a obra onde a natureza da matéria e da substância são apresentadas de maneira a fornecer a adequada saída para ao menos parte do labirinto da composição do contínuo? Dito de outra forma: será que a **Monadologia** fornece uma consideração adequada e suficiente do infinito e dos indivisíveis que poderiam vir a constituir os elementos do contínuo ou da continuidade, a ponto de oferecer uma caracterização da matéria e da substância que forneça a saída para a face do labirinto do contínuo formulada nos **Ensaios de teodicéia**? Acreditamos que em grande medida sim e, como muito bem percebeu Couto Filho, apesar de Leibniz não dizer explicitamente que estava elaborando a saída para essa via do labirinto do contínuo, a **Monadologia** deve ser considerada como a obra onde ele elabora, mesmo que de maneira bastante concisa e de difícil compreensão (o que, por isso, exige algumas explicitações extraídas de outros textos), sua filosofia da substância e da matéria, isto é, sua doutrina das unidades não materiais e indivisíveis ou dos verdadeiros elementos – solução da questão dos elementos últimos que constituem o descontínuo material, ou a descontinuidade material – e dos corpos vivos, ou melhor, animados – o que se relaciona com o infinito que diz respeito à divisão atual da matéria descontínua.

## **Parte II - Tempo, Espaço e Corpo**

É claro que concordamos com parte do que afirma Luiz Henrique Lopes dos Santos<sup>9</sup>, especialmente quanto ao fato que é o conceito de

---

<sup>9</sup> Quanto ao fato do conceito de substância oferecer a saída para essa via do labirinto do contínuo, sem dúvida é também essa a tese defendida por Luiz Henrique Lopes dos Santos em seu artigo “Anotações sobre Leibniz, o estoicismo, substâncias e labirintos”, no qual é afirmado o seguinte: “O problema do contínuo pode ser formulado da seguinte maneira: a realidade de um agregado [como um corpo] é emprestada da realidade de suas partes; se

“substância individual” que se mantém operante na filosofia de Leibniz posterior a 1686, mas isso também tem a ver com a nossa aceitação de parte da tese de Couto Filho; contudo, além do fato que seria preciso oferecer mais esclarecimentos quanto à relação entre a noção de corpo e de matéria na filosofia leibniziana, gostaríamos de chamar atenção para mais outra saída que Leibniz sugere para o mesmo labirinto e que desloca um pouco a questão; em carta àquele que fará a tradução dos **Ensaio de teodiceia** para o latim, o jesuíta des Bosses<sup>10</sup>, datada de 31/07/1709, Leibniz afirmava: “Nas coisas atuais os simples são anteriores aos agregados, mas nas coisas ideais o todo é anterior à parte. Quem negligencia essa observação engendra o labirinto do contínuo (*labyrinthe du continu*)”. (FRÉMONT, 1999, p. 162 ou LEIBNIZ, 2004, p. 547<sup>11</sup>). Eis uma outra via do labirinto do contínuo.

Nos parece que Lopes dos Santos simplifica demais as coisas; ou seja, o labirinto do contínuo, os embaraços ligados ao contínuo ou à continuidade também surgem em grande medida porque não se faz a distinção adequada

---

algo tem realidade, mas não tem realidade por si, então empresta sua realidade, em última instância, de algo que tem realidade por si; no entanto, toda parte de um agregado contínuo é divisível em partes; logo, um agregado contínuo não pode emprestar sua realidade de nenhuma de suas partes, pois nenhuma delas tem realidade por si. [...] É evidente que esse argumento só pode ser considerado como a formulação de um problema sob o pressuposto de que haja agregados contínuos que sejam, em sentido metafisicamente estrito, agregados reais. É precisamente esse pressuposto que o conceito leibniziano de substância individual permite afastar, de modo que o que parecia ser a formulação de um problema passa a operar como a premissa de sua dissolução”. (LOPES DOS SANTOS, 1999, p. 397, grifo nosso). Pensada a partir dessa afirmação, o que a **Monadologia** deveria mostrar é que o conceito de substância individual formulado ali dissolve a idéia de agregados contínuos, especialmente porque estabelece a não-realidade da continuidade desses agregados ou a não-atualidade de uma matéria contínua, algo que lembresse a *res extensa* cartesiana; dito de outra maneira, por estabelecer a não realidade dos agregados independentemente da realidade dos elementos que os constituem – os átomos formais, entelécias primitivas ou mônadas nuas. Isso é o que estabelecem os §§ 1-3 daquela obra, acompanhados do que estabelecem seus §§ 63-71. E aqui ficamos com Lopes dos Santos e recusamos as teses de Fichant desenvolvidas em seus dois artigos publicados na revista de filosofia **Análitica**, anos 2000 e 2006. Seja como for, seria necessário mostrar como se relacionam os conceitos de substância individual e átomo formal, ou forma substancial, entelécia primitiva e mônada nua; bem como tratar da relação entre os conceitos de corpo, agregado (ou composto) e matéria na filosofia leibniziana.

<sup>10</sup> Segundo Manuel Lima Alcoba (ALCOBA, 1996, [nota 18] p. 70), essa mesma advertência é repetida em carta a de Volder (de 19/01/1706), carta citada – e mal interpretada – por Fichant em seu artigo de 2006, e Remond (de 14/03/1714), na verdade ela retoma o que Leibniz já havia dito em uma carta a Arnauld de 9/10/1687.

<sup>11</sup> As citações do texto de Fichant e de Fremont que faremos aqui às vezes dizem respeito às traduções que constam na presente coletânea, mantivemos as menções a ambos para que o leitor compreenda o modo como consideramos suas interpretações.

entre o atual e o ideal; ou seja, o perder-se no labirinto da composição do contínuo também se refere a uma má interpretação do que é apenas ideal e, diríamos, não deveria ser “substanciado” e o que de fato é atual e deve estar substanciado. Diante do que dissemos acima, diríamos que a matéria contínua não pode ser substanciada, isto é, ela não é atual; o que pode ser substanciado são certos corpos, o que significa o mesmo que dizer que os corpos de fato *unum per se* (LEIBNIZ, 1984 [Novos ensaios, livro III, cap. VI, § 24], p. 250) são animados, sendo as almas que os animam, as enteléquias ou mônadas, as suas formas substanciais e os verdadeiros ou, de fato, últimos elementos das coisas, o bem fundado dos fenômenos.

Aquela advertência constitui um dos motivos de termos de chamar atenção para o fato de somente uma caracterização adequada dos conceitos de substância originária ou individual independentemente do tempo, do espaço e da matéria (ou massa) de um universo efetivado, isto é, independentes de um princípio de individuação *solo numero*, é capaz de oferecer parte da saída para essa outra via do labirinto do contínuo; ou seja, é preciso tentar primeiramente reconstituir o conceito de substância individual a partir do simples ideal, a partir do ambiente das possibilidades<sup>12</sup>; e em segundo lugar tentar compreender como o conceito de substância originária empresta realidade apenas ideal ao tempo, espaço ou matéria contínua, uma realidade presa ao intelecto divino, que, contra o espaço e tempo absolutos de Newton ou a *res extensa* cartesiana, não pode ser atualizada, não será substancializada<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> É isso que acreditamos ter feito em nosso artigo “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação” e no capítulo de mesmo nome de nossa tese de mestrado, que retomamos no artigo “Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz”, que constam na presente coletânea. Apesar de não explicar suficientemente a afirmação que Leibniz faz nesta carta, a tese de Couto Filho faz uma série de considerações que vai no sentido da valorização daquela diferenciação; veja-se, por exemplo, p. 9, 10, 56, 57, 89, 95 e especialmente a seção 10.2 de sua tese, que tem por título: “O real e o ideal”.

<sup>13</sup> É em parte isso que acreditamos ter esclarecido em nosso artigo: “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação” e na introdução que fizemos à nossa tradução dos **Ensaio de teodiceia**, que se encontra no prelo.

Se assumirmos o que Leibniz afirma na carta ao jesuíta des Bosses, especialmente os **Ensaio de teodicéia** passa sim a desempenhar um papel considerável para a compreensão dos princípios em torno dos quais gira parte da problemática do contínuo; além das várias vezes que ele os cita na **Monadologia**, ele também o faz nas Cartas que endereça a Clarke, onde a recusa da caracterização newtoniana do tempo e do espaço, assim como a defesa que Clarke fazia da filosofia newtoniana dos átomos e do vazio, é elaborada com suficiente detalhe. Em seus termos mais gerais, também podemos dizer que é em parte esse o sentido da crítica que Leibniz endereça a Boécio, que é feita do seguinte modo:

ANTÔNIO: Eu sei que você [Lorenzo] pode me dar essas asas, como outro Dédalo, para sair da prisão da ignorância e para me elevar à região da verdade, que é a terra natal das almas. Os livros que eu já vi não me satisfazem em nada, nem mesmo o [do] célebre Boécio, que tem a aprovação geral. Eu não sei se ele próprio compreendeu bem o que disse a respeito do entendimento de Deus e da eternidade superior ao tempo. (LEIBNIZ, 2013 [§406], p. 409).

Ora, o que Boécio não compreendeu ou não soube explicar foi, dentre outras coisas, a natureza do entendimento divino, a região das verdades eternas (cf. Também **Novos ensaios**, IV, XI, §13), e quais as conseqüência de ele ter de ser considerado da ordem do eterno, por isso não teria fornecido a saída dos labirintos: não teria conseguido constituir as asas de Dédalo<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> É nossa opinião que Couto Filho e parte dos autores que ele acredita apoiarem ou mesmo rejeitarem sua hipótese interpretativa também não compreenderam a mesma coisa, principalmente Manuel Luna Alcoba; talvez não tenham compreendido qual é a natureza da região das verdades eternas, dos possíveis, a terra natal das almas, das “formas” ou “noções” e, por consequência, o que há de ideal no conceito de tempo, espaço e matéria contínua. Isso também quer dizer que talvez não tenham compreendido o que há de real no ideal, de ideal na possibilidade, qual a essência dos indivíduos possíveis, isto é, de um universo possível e parte da essência do intelecto divino, e, conseqüentemente, qual é a verdadeira natureza do existente o que, especialmente no caso da tese de Couto Filho, acabou por esvaziar de substancialidade aquilo que antes tem que ser possível e ser escolhido a partir de uma caracterização adequada da substância originária: os corpos. A má compreensão deste ponto também já teria “imobilizado” des Bosses na carta que já indicamos e que integra a presente coletânea.

Acreditamos que para tornar o sistema leibniziano coerente é necessário que o Deus que ele estabelece tenha considerado de alguma maneira “corpos” quando da criação do Universo; em nossa opinião, é isso que afirma os **Novos ensaios** (LEIBNIZ, 1984 [livro II, cap. XXI, § 13 e XXVII, §23], p. 129), por exemplo, da seguinte maneira: “E visto que os corpos (*les corps*) por eles mesmos (*mêmes*) não escolhem (foi Deus quem escolheu em lugar deles).” O que, em grande medida, é repetido por Leibniz na quinta carta que escreveu para Clarke: “Deus não produz duas porções de matéria perfeitamente iguais e semelhantes.” (LEIBNIZ, 1983 [§ 21], p. 196). E que também já havia dito para a princesa Sofia do seguinte modo: “A fim de melhor conceber a divisão atual da matéria ao infinito [...] é preciso considerar que Deus já produziu aí tanta ordem (*ordre*) e variedade (*variété*) que era possível de ser introduzida e que, portanto, nada restou aí de indeterminado (*indéterminé*) [ou indiferenciado]”. (LEIBNIZ, 2004, p. 358).

Ou seja, independentemente da divisão atual da matéria ao infinito, as razões de escolha deste universo (atendendo ao princípio de razão suficiente) param nos corpos, nas porções discerníveis, diferenciadas, ou determinadas de matéria; Deus escolhe entre idéias possíveis de corpos e não de uma matéria que é *res extensa* de unidades (volumes) indiscerníveis, ou de átomos materiais indivisíveis e de vazios. Em uma palavra: as homeomerias de Leibniz são os corpos<sup>15</sup>.

Em termos de programa, apesar de os **Ensaio de teodicéia** contribuir em muito para a elaboração dessa saída em particular, acreditamos que sua compreensão mais imediata se faz a partir da explicitação da ligação que se pode estabelecer entre as cartas de Leibniz à

---

<sup>15</sup> Acreditamos que essa é a melhor maneira de compreender o que Leibniz afirma nos §§ 63-71 da **Monadologia**; sendo que a menção aos autores antigos feita em seu § 65 deve estar se referindo principalmente ao pré-socrático Anaxágoras, mas há também várias a Heráclito, como a referente ao barco de Teseu.



princesa Sofia de 31/10/1705, ao jesuíta des Bosses de 31/07/1709 (as quais mais acima citamos partes) e a carta de 11/09/1716 endereçada ao matemático Danguicourt<sup>16</sup>. A seguinte afirmação feita em uma delas (à princesa Sofia) é prova disso:

A Massa dos corpos está dividida atualmente de uma maneira determinada [é matéria substanciada, se resolve em corpos], e nada aí é exatamente contínuo (*continué*); mas o espaço [e o tempo] ou a continuidade perfeita (*la continuité parfaite*) que está na idéia (*dans l'idée*) não assinala senão uma possibilidade indeterminada de dividir como se vai querer. Na matéria e nas realidades atuais, o todo é um resultado das partes: mas nas idéias ou nos possíveis (que compreendem não somente este universo, mas ainda qualquer outro que pode ser concebido, e que o entendimento divino se apresenta efetivamente), o todo indeterminado é anterior às divisões [isto é, às partes], como a noção do inteiro é mais simples que a das frações e a precede. (LEIBNIZ, 2004, p. 357, grifo nosso).

Ou seja, no que se refere ao atual, as mônadas (as unidades indivisíveis ou elementos das coisas) vêm antes dos agregados (dos corpos que estão atualmente divididos de forma determinada ao infinito); mas, na matéria contínua, no espaço e no tempo que são apenas ideais (nos todos indeterminados que têm sua realidade somente no intelecto divino), o todo é anterior às partes. Isto quer dizer que, embora essa via do labirinto do contínuo tenha encontrado uma formulação exemplar na carta a des Bosses, a sua saída está mais adequadamente formulada na carta à princesa Sofia de 31/10/1705, acompanhada de outras considerações feitas nas cartas a Danguicourt e a Clarke<sup>17</sup>. Assim, é também na carta à princesa

---

<sup>16</sup> Por isso consideramos o presente artigo como uma introdução àquelas cartas, justamente as que finalizam a presente coletânea.

<sup>17</sup> <sup>14</sup> Isso explica porque a nota 5, da p. 163, feita por Christiane Frémont em seu excelente livro **L'être et la relation: lettres de Leibniz à Des Bosses** não é suficientemente esclarecedora; para uma elaboração mais adequada ela teria de sair daquela correspondência, se colocar do ponto de vista da horizontalidade de tal problemática.

Sofia que Leibniz afirma parte do que repetirá muitas vezes a Clarke quanto à idealidade ou não-substancialidade do tempo e espaço; a saber:

Vê-se bem que o Tempo não é uma substância, já que uma hora, ou alguma outra parte do tempo que toma jamais existe inteira e em todas suas partes ao mesmo tempo. **Isso é apenas um princípio de relações, um fundamento da ordem nas coisas, desde que se conceba sua existência sucessiva ou sem que elas existam ao mesmo tempo. O mesmo deve ocorrer com o espaço. É o fundamento da relação da ordem das coisas, mas desde que se conceba existirem ao mesmo tempo.** Ambos os fundamentos são verdadeiros, ainda que sejam ideais. A continuidade uniformemente regrada (*La continuité uniformément réglée*), ainda que seja apenas suposição e abstração, faz a base das verdades eternas e das ciências necessárias [da Matemática, por exemplo]: ela é o objeto do entendimento divino, como o são todas as verdades, e seus raios se propagam também sobre o nosso. (2004, p. 360, grifo nosso)<sup>18</sup>.

Agora, escreve contra Newton ou todo aquele que confunda parte da geometria euclidiana ou a idéia aritmética de unidade com o espaço físico pleno de corpos e de mônadas; o tempo e espaço, independentemente das coisas, não são realidades para além do intelecto divino e como a geometria e a aritmética são ciências que os homens podem alcançar, as razões abstratas que dizem respeito ao modo como aquelas realidades devem ser compreendidas podem ser conhecidas: os raios do intelecto

---

<sup>18</sup> Como Leibniz também afirma na Carta a Dancicourt: “sou da opinião que, falando exatamente, não existe qualquer substância extensa [res extensa]. É por isso que chamo a matéria de *non substantiam sed substantiatam*. [...] No entanto, eu não digo de modo algum que o *continuum* seja composto de pontos geométricos [eles são extremidades, não são como os átomos de Newton], pois a matéria não é absolutamente o *continuum* e a extensão contínua é apenas uma coisa ideal, consistindo em possibilidades que de modo algum nela tem partes atuais.” Além da tradução que consta aqui mais à frente, cf. também LEIBNIZ, 2004, p. 378-9. A mesma idéia está afirmada nos **Novos ensaios** da seguinte maneira: “desta forma, ele [o espaço] não é mais uma substância do que o tempo e se tem partes não pode ser Deus. **É uma relação, uma ordem não só entre os seres existentes, mas também entre os possíveis como se existissem** (*C'est un rapport, un ordre, non seulement entre les existants, mais encore entre les possibles comme s'ils existaient*). Todavia, sua verdade e realidade estão fundadas em Deus, como todas as verdades eternas.” (LEIBNIZ, 1984 [livro II, cap. XIII, § 17], p. 100, grifo nosso). Quanto à parte que grifamos no texto citado acima, referente à noção de relação, ela é o próprio tema no nosso artigo já tantas vezes citado “Leibniz e a gênese da noção de espaço”.

divino se propagam sobre o nosso. A crítica mais geral que Leibniz faz àquelas filosofias que se perdem nessa parte do labirinto pode ser pensada a partir da seguinte afirmação:

São imaginações dos filósofos de noções incompletas, que fazem do espaço uma realidade absoluta [bem como do tempo uma realidade absoluta e da matéria uma realidade contínua]. Os simples matemáticos, que só se ocupam com coisas imaginárias, são capazes de forjar tais noções, destruídas, entretanto, pelas razões superiores. (LEIBNIZ, 1983 [quinta carta a Clarke, § 29], p. 198).

Quais seriam essas razões superiores? As razões abstratas, associadas à lógica, aritmética e geometria e as razões de escolha de um universo inteiro e totalmente determinado, isto é, a atenção ao princípio de razão suficiente e da escolha do melhor. A saída para essa via do labirinto exige a compreensão de sua doutrina do espaço e tempo como relação ou apenas como ideais não atuais, bem como da matéria atual descontínua ou contínua apenas idealmente.

### **Considerações finais**

Diante do que temos dito até aqui e quanto a uma das vias do labirinto do contínuo, podemos esboçar os seguintes pontos: primeiro, parte da saída leibniziana para o labirinto do contínuo se faz a partir da crítica à noção cartesiana de *res extensa*, ou seja, o problema da composição da continuidade atual não deve ser pensado a partir do conceito de extensão entendida como substância; em uma palavra: a extensão não é uma substância e o que existe efetivamente é uma infinidade de corpos que se resolvem em corpos ao infinito, como um lago cheio de peixes (**Monadologia**, §§61-70); segundo, parte da saída se faz a partir da crítica da opinião de Newton, via Clarke, que existem partículas materiais

indivisíveis (os átomos de Leucipo, Demócrito ou Epicuro) e vazio, pois o que existe é o pleno material (discernível, diferenciado, determinado), de uma infinidade de corpos e os últimos elementos da realidades são as mônadas imateriais ou espirituais; terceiro, a conseqüência, contra Espinosa e as noções cartesiana de *res cogitans* que habitariam somente os corpos dos homens e newtoniana de espaço e tempo absolutos, é que existe atualmente uma infinidade de substâncias e poderíamos considerar as opiniões de Descartes e de Newton como espinosismos moderados, dado a sua defesa da existência de um número bastante reduzido de substâncias. Dito desse modo, a filosofia leibniziana pode ser definida como a afirmação da existência atual de uma infinidade de substâncias imateriais sempre associadas a corpos, que se resolvem em corpos ao infinito; filosofia da substância em clara oposição à de Espinosa e da matéria em clara oposição a Newton. Em nossa opinião, com poucas digressões e esclarecimentos a **Monadologia** é sim suficiente para a elaboração das etapas da saída dessa via do labirinto da composição contínuo.

Todavia, retomando o que dizíamos mais acima, também é preciso tecer a seguinte consideração: parte da saída leibniziana para o labirinto do contínuo se faz a partir da crítica da “substancialização” do espaço, do tempo e da matéria, entendida como extensão. O pano de fundo dessa confusão se relaciona com uma má compreensão da relação correta que deve existir entre as razões abstratas, associadas à Lógica e à Matemática, e o vir a ser do universo dos corpos, associado à Física ou Dinâmica; para esse último caso, a resposta é que a matéria contínua (como a *res extensa* de Descartes), assim como o espaço homogêneo e o tempo que flui uniformemente (como o *tempus absolutum* e *spatium absolutum* de Newton) são apenas ideais e sua realidade não reside em outro lugar a não ser no intelecto divino; para esse último caso, tendo como fundamento a

importante afirmação feita nos **Ensaio de teodicéia**<sup>19</sup> que Deus cria a matéria, o tempo e o espaço, e que deve ser compreendida como a criação dos corpos (matéria determinada, discreta ou descontínua), de determinadas ordens de coexistência de coisas (espaço “desubstancializado”) e de determinada ordem de sucessão dessas ordens de coisas (tempo “desubstancializado”), não sendo necessário atribuir substância à matéria contínua, ao espaço homogêneo ou ao tempo que flui uniforme. É esse o principal sentido da afirmação que Leibniz faz a Des Bosses e que desloca consideravelmente a formulação da via do labirinto do contínuo que é feita nos **Ensaio de teodicéia**; em nossa opinião, o fio de Ariadne ou as asas de Dédalo para essa via do labirinto do contínuo estão muito bem elaborados nas cartas que indicamos acima e que estão traduzidas e anotadas a seguir.

Por fim, é claro que a compreensão adequada do que apenas esboçamos aqui exigiria uma série bastante longa de considerações, contudo, queríamos somente oferecer um programa de trabalho e diríamos que sem recorrer à grande parte dos textos que Alcoa enumera, uma leitura adequada das cartas que Leibniz endereçara à princesa Sofia, ao jesuíta Des Bosses e ao matemático Dangicourt, mais as que ele endereçara a Clarke<sup>20</sup>, são suficientes para compreender as etapas necessárias para a saída dessa segunda via do labirinto do contínuo.

## Referências

ALCOBA, M. L. **La ley de continuidad en G. W. LEIBNIZ**. Espanha: Universidade de Salamanca, 1996.

---

<sup>19</sup> “Deus é a razão primeira das coisas: pois aquelas que são limitadas, como tudo aquilo que vemos e experimentamos, são contingentes e não têm nada nelas que torna a sua existência necessária, sendo manifesto que o tempo, o espaço e a matéria, unidos e uniformes neles mesmos e indiferentes a tudo, **podiam receber totalmente outros movimentos e figuras, e em uma outra ordem.**” (LEIBNIZ, 2013, p. 137, grifo nosso).

<sup>20</sup> Eis um dos principais motivos do nosso artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço” já tantas vezes citado.

COUTO FILHO, J. **Leibniz e o labirinto do contínuo**. São Paulo Tese de doutorado. Universidade de São Paulo – USP, 2005.

FRÉMONT, C. L. **L'être et la relation** (com 35 cartas de Leibniz a des Bosses). Paris: Vrin, 1999.

LEIBNIZ, G. W. **Discurso de métaphysique suivi de Monadologia et autres textes**. Edição estabelecida, apresentada e com notas de Michel Fichant. França: Edições Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_. **Confessio Philosophi (La profession de foi du philosophe)**. Texto, tradução e notas de Yvon Beval. Paris: J. Vrin, 1993.

\_\_\_\_\_. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col.Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Discurso de metafísica, Monadologia e Correspondência com Clarke**. Trad. Marilena Chauí e Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Essais de théodicée**. Cronologia e introd. por J. Brunschwig. Paris: Flammarion, 1969.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de teodiceia**. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2013.

LOPES DOS SANTOS, L. H. “Anotações sobre Leibniz, o Estoicismo, Substância e Labirintos”. In: **Verdade, Conhecimento e Ação**. São Paulo: Loyola, 1999.

PIAÚÍ, W. S. “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação” (artigo que consta na presente coletânea). In **Theoria revista eletrônica de filosofia**, v. 1, n. 2, p. 26-47, 2009.

\_\_\_\_\_. “Leibniz e Descartes: Labirintos e Análise”. In **Cadernos Espinosanos**, n. 11. p. 123-169, 2002.

\_\_\_\_\_. “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação” (artigo que consta na presente coletânea). In **Ágora Filosófica** ano 6, n. 1., p. 117-136, 2006.

\_\_\_\_\_. **Espécies individuais e princípio de individuação na filosofia de Leibniz**. São Paulo, SP. Dissertação (Mestrado), Universidade de São Paulo – USP, 2002.





## **T Traduções**



## T-I

### Carta a Molanus sobre Moral, Deus e a Alma <sup>1</sup>

Tradução e notas: William de Siqueira Piauí, Marcos Deyvinson Damacena, Allan Wolney Mesquita Santos, Rayane Ribeiro dos Santos, José Lino da Cruz Júnior, Ananias Santos e Maykon Paulo da Silva. <sup>2</sup>

[G. W. Leibniz; 1679?]

[§1 (p. 297)] Senhor, uma vez que você prefere que eu lhe diga livremente os meus pensamentos sobre o cartesianismo eu nada dissimularei quanto ao que penso e que poderá ser dito em poucas palavras; e eu não proporei nada sem dar ou poder fornecer a razão [do que afirmo]. Primeiramente, todos aqueles que concordam absolutamente com as opiniões de algum autor têm algo de escravidão e se tornam suspeitos de erro, pois dizer que Descartes é o único autor que esteja isento de erro considerável é uma suposição que poderia ser verdadeira mas que não é verossímil. Com efeito, esta convicção (*attachement*) não pertence senão a espíritos que não possuem a força ou o prazer de meditar em eles mesmos ou que não querem se dar ao trabalho disso. É por isso que as três ilustres academias de nosso tempo, [ou seja,] a Sociedade Real da Inglaterra, que foi estabelecida primeiramente, depois a Academia Real de

---

<sup>1</sup> Com poucas alterações, a primeira vez que publicamos a tradução da presente carta foi em **O Manguelal** (UFS), v.1, n. 7, jul./dez. 2020, p. 170-9. O texto original em francês, cujo título consta apenas o algarismo IV e faz parte da coletânea "*Descartes und den cartesianismus - 1677-1702*", foi extraído da obra **Die philosophique schriften (GP)**, volume IV, Hildesheim: Olms, 1960, pp. 297-303. A numeração das páginas que se seguirão diz respeito à correspondente do volume mencionado, a numeração em parágrafos é nossa. Já utilizamos e, até certo ponto, contextualizamos os §§ 4-5 da presente carta nos nossos artigos "Leibniz e o incomparável **Manual** de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes" (in **Prometeus filosofia em revista** (UFS), Sergipe, v. 1, n. 22, 2017; que consta na presente coletânea) e "A controvérsia Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral: uma outra introdução aos **Ensaio de Teodiceia**" (in **Revista Helius** - UVA, Sobral, v. 3, n. 1, p. 70-103, 2020), quanto ao restante da carta cf. nosso artigo "Leibniz e a inventividade matemática" (in **Escritos filosóficos V: linguagem e cognição**, Porto Alegre: FI, 2021, no prelo). Tendo em vista o assunto da presente carta gostaríamos de indicar o excelente livro de Yvon Belaval **Leibniz critique de Descartes** (França: Gallimard, 1960)

<sup>2</sup> Integrantes do GEFILUFS.

Ciências de Paris e a Academia do Experimento de Florença<sup>3</sup>, protestaram fortemente em não quererem ser nem aristotélicas, nem cartesianas, nem epicuristas, nem seguidoras de qualquer autor que seja.

[§2] Desta forma eu reconheci por experiência que aqueles que são inteiramente cartesianos praticamente não são apropriados para a invenção, eles só seguem o ofício de interpretes ou comentadores de seu mestre, como os filósofos escolásticos faziam com Aristóteles; e quanto a tão belas descobertas que foram feitas depois de Descartes, não há sequer uma que eu saiba que tenha sido feita por um verdadeiro cartesiano. Eu conheço um pouco tais senhores e os desafio a me dar o nome de um de seus fundamentos. Este é um sinal ou que Descartes não conhecia o verdadeiro método<sup>4</sup> ou então que ele não o deixou para eles.

[§3] O próprio Descartes tinha o espírito bastante limitado. De todos os homens, ele excedia nas especulações, mas ele não encontrou nada de útil à vida (p. 298) que caísse sob os sentidos e que servisse na prática das artes. Todas as suas meditações são ou abstratas demais, como sua metafísica e sua geometria, ou imaginárias demais, como seus princípios da filosofia natural<sup>5</sup>. A única coisa de útil (*d'usage*) que ele acreditou fornecer foram lunetas para [ver] mais próximo, feitas seguindo a linha

---

<sup>3</sup> *The Royal Society* – criada em 1660 –, que para Leibniz teria sido estabelecida primeiramente, depois a *Académie Royale des Sciences* – criada em 1666 –, e, por fim, a *Accademia del Cimento* – criada em 1657 –, essa última sim a mais antiga das três; Leibniz finalizará seu texto lembrando a tentativa, em termos de esforço coletivo, dessas academias de estabelecerem fundamentos mais firmes para a filosofia em geral.

<sup>4</sup> Como se verá mais adiante, não se trata somente de uma crítica ao estabelecido em *Principia philosophiae* (*Princípios da filosofia*), de 1644, no *Discours de la méthode* (*Discurso do método para bem conduzir a razão e buscar a verdade nas ciências*), de 1637, e quem sabe mesmo das *Regulae ad directionem ingenii* (*Regras para a orientação do espírito*) de 1628 (mas só publicada em 1701), mas de variados métodos mais específicos que Descartes utilizava não só em sua filosofia ou metafísica mas em sua matemática, astronomia e anatomia.

<sup>5</sup> Leibniz certamente se refere ao conteúdo das obras *Meditações [metafísicas] sobre a filosofia primeira* (publicada em 1640 em latim, em 1647 em francês), aquelas obras que acompanhavam o *Discurso do método*, ou seja, *Dióptrica*, *Meteoros e Geometria* (de 1637) e os *Princípios da filosofia* (de 1644), o Tratado do homem, que será grandemente retomado em *As paixões da alma* (de 1649), certamente a partir do qual Leibniz extraiu a anatomia de Descartes, e que fazia parte de *O mundo ou o Tratado da luz* (de 1633). Sobre parte da recusa de Leibniz do *Tratado do homem* cf. nosso artigo “Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes” (in *Ágora filosófica*, ano 6, n.2, 2006, p. 171), que consta na presente coletânea

hiperbólica com as quais ele prometia nos fazer ver na lua animais ou partes tão pequenas quanto a dos animais<sup>6</sup>. Por infelicidade, ele jamais conseguiu encontrar operários capazes de executar seu projeto, e mesmo depois se demonstrou que a utilidade (*l'avantage*) da linha da hipérbole não é tão grande quanto ele acreditara.

[§4] É verdade que Descartes era um grande gênio e que as ciências lhe devem muito, mas não da maneira que o comum (*le peuple*) dos cartesianos creem. É preciso então que eu entre um pouco no detalhe e que eu dê exemplos daquilo em que ele se valeu de outros, daquilo que ele mesmo fez e daquilo que ele deixou por fazer<sup>7</sup>. Assim se verá se falo sem conhecimento de causa.

Primeiramente, sua moral é um composto de opiniões dos estoicos e dos epicuristas, o que não é muito difícil, pois Sêneca<sup>8</sup> já os conciliava muito bem. Ele quer que sigamos a razão ou mesmo a natureza das coisas, como diziam os estoicos, com o que todo mundo permanecerá de acordo. Ele acrescenta que devemos não nos preocupar (*mettre en peine*) com coisas que não estão em nosso poder. Este é justamente o dogma do pórtico<sup>9</sup> que estabelecia a grandeza e a liberdade do filósofo deles (*leur*

---

<sup>6</sup> Trata-se de assunto que aparece em duas das 10 partes da *Dióptrica*, ou seja, em suas partes 9 e 10. Descartes oferecia uma descrição das lunetas e a metodologia para a elaboração de lentes; cf. o artigo de José Portugal dos Santos Ramos "Demonstração do movimento da luz no ensaio de óptica de Descartes" (in *Scientiæ studia*, v. 8, n. 3, p. 421-50, 2010).

<sup>7</sup> Após essa espécie de introdução, que vai dos §§1 a 3, as três coisas que Leibniz afirma que fará aqui com relação à filosofia de Descartes não dizem respeito propriamente à divisão dos parágrafos que virão, podemos dizer que em cada um dos assuntos que ele tratará rapidamente ele fara as três; em termos de parágrafos podemos dizer o seguinte, no presente parágrafo, §4, ele tratará da sua crítica à moral cartesiana, à seu conceito de Deus e à sua noção de alma, depois, no §6, tratará também rapidamente de sua geometria, em seguida, §7, de sua astronomia e, por fim, §8, de sua anatomia principalmente com relação ao corpo humano.

<sup>8</sup> Menção ao filósofo romano Lucio Anneo Sêneca (4 a.C. 65 d.C.), mandado assassinar pelo imperador Nero (37-68 d.C.); filósofo cujas obras principais onde fala da virtude, do soberano bem ou que atestam sua suposta conciliação das filosofias estoica e epicurista são: **Sobre a brevidade da vida**, **Sobre a ira**, **Sobre a prudência**, dentre outras. Quanto aos estoicos e epicuristas vide notas seguintes.

<sup>9</sup> Como nos lembra Diógenes Laércio quanto ao filósofo estoico Zenão de Cítio (+300 a.C.) que ensinou em Atenas e que teria sido inicialmente cínico: "Zenôn costumava dar lições passeando de um lado para o outro na Colunata [ou Pórtico] Pintada (*Poikile stoá*), também chamada de Colunata de Peisânax, mas que recebeu o seu nome por causa das pinturas de Polígonotos (o objetivo de Zenôn era evitar a presença de profanos). Naquele local foram mortos mil e quatrocentos cidadãos atenienses na época dos Trinta". In Diógenes Laértios VII, 5 (**Vidas e doutrinas**

*Sage*), muito orgulhoso da força de espírito que ele tinha de se resolver a passar pelas coisas que não dependem de nós e suportá-las quando elas vêm mesmo que não queiramos. É por isso que eu tenho costume de chamar essa moral de a arte da paciência (*l'art de la patience*). O soberano bem era, seguindo os estoicos e seguindo o próprio Aristóteles<sup>10</sup>, agir seguindo a virtude (*la vertu*) ou seguindo a prudência (*la prudence*), e o prazer que disso resulta com a resolução mencionada é propriamente esta tranquilidade da alma ou indolência que os estoicos ou os epicuristas procuravam e recomendavam sob diferentes nomes. Basta ver o incomparável **Manual** de Epiteto<sup>11</sup> e o Epicuro de [Diógenes] Laércio<sup>12</sup> para reconhecer que Descartes não fez avançar a prática da moral. Mas me parece que esta arte da paciência na qual ele faz consistir a arte de viver, não é ainda o todo [do que seria preciso estabelecer]. Uma paciência sem esperança (*esperance*) não dura e não consola muito, e é nisso que Platão<sup>13</sup>,

---

**dos filósofos ilustres**, trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1977, p. 182). Assim como o Jardim de Epicuro, trata-se do local principal, uma espécie de corredor adornado com grandes e várias colunas, onde teria existido ou se reunia a “escola” estoica.

<sup>10</sup> O soberano bem ou virtude máxima para o filósofo antigo Aristóteles (385-322 a.C.) parece ser aquela que ele investiga na **Ética a Nicômaco** e que assumiria, ao menos em alguns momentos, o nome de *eudaimonia*, palavra que tem origem em *daimonia*, que atesta certa relação com o divino ou com divindades; *eudaimonia* se associa às noções de contentamento, felicidade, prosperidade e mesmo abundância de bens. De qualquer maneira, para o estagirita, será a contemplação, ou seja, o exercício e o cultivo da razão, que darão provas de quais devem ser os mais queridos dos deuses: os filósofos (cf. **Ética a Nicômaco**, X, 8, 1179, 22a).

<sup>11</sup> Cf. nosso artigo, já mencionado, “Leibniz e o incomparável **Manual** de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes”.

<sup>12</sup> O já mencionado Diógenes Laértios (século III), autor do **Vidas e doutrinas** [e sentenças] **dos filósofos ilustres** [de cada seita], é uma das principais fontes da história da filosofia antiga, muito especialmente da filosofia de Epicuro (341-241 a.C.), da qual é a fonte mais segura tendo em vista a fidelidade com que apresenta seu testamento, bem como as cartas a Hérodoto, Pítocles e Meneceu, e as máximas fundamentais de sua filosofia.

<sup>13</sup> O filósofo ateniense Platão (427-347 a.C.) será lembrado por Leibniz muitas vezes; para o que nos interessa mais aqui, por exemplo, no §20 do **Discurso de metafísica** o veremos traduzir parte de seu **Fedón** (97c-99c) – e ele também traduziu seu **Teeteto** –, com o objetivo de partilhar “pensamentos belos e sólidos” contra os filósofos mais materialistas de seu tempo; no prefácio de seus **Novos ensaios**, obra em que o mencionará muitas vezes, afirma que sua filosofia está mais para a platônica enquanto a de Locke estaria mais para aristotélica; em seus **Ensaios de teodiceia** também serão inúmeras as menções a Platão. Como ele mesmo o disse muitas vezes a principal diferença de sua filosofia para com a do ateniense se refere ao fato que ele não defendia a existência de um mundo anterior a esse, um mundo das ideias de fato existente a partir do qual esse teria sido criado, na verdade para a criação do mundo presente basta o conteúdo do intelecto divino, ou seja, aquilo que faz o conteúdo da “região” dos possíveis e das verdades eternas, a partir de “onde é preciso, por fim, procurar a fonte” de todas as coisas (**Ensaios de teodiceia**, §417).

na minha opinião, ia mais longe que os outros, pois ele nos faz ter esperança (*esperer*) de uma vida melhor por bons motivos (p. 299) e se aproxima mais do cristianismo. Basta ler este excelente diálogo sobre a imortalidade da alma ou sobre a morte de Sócrates, que Teófilo<sup>14</sup> traduziu para o francês, para conceber nele uma ideia elevada. Eu acredito que Pitágoras<sup>15</sup> fazia a mesma coisa, que sua metempsicose só era para se acomodar ao alcance do vulgar [ou senso comum], mas entre seus discípulos ele raciocinava de forma totalmente diferente. Do mesmo modo Ocellus Lucanus<sup>16</sup>, que era um deles, e do qual nós temos um pequeno mas excelente fragmento [de título] **Sobre** [a natureza do] **universo**, não diz uma só palavra [sobre a metempsicose].

Me dirão que Descartes estabelece muito bem a existência de Deus e a imortalidade da alma<sup>17</sup>. Mas eu temo que se nos engane sob belas palavras: pois o Deus ou o ser perfeito de Descartes não é um Deus como se o imagina, e como se o deseja, isso é, justo e sábio<sup>18</sup>; fazendo tudo quanto

---

<sup>14</sup> O poeta barroco e libertino Teófilo de Viau (1590-1626) traduziu para sua língua natal, o francês, alternando prosa e verso, o *Fédon* de Platão, ou seja, seu **Tratado da imortalidade da alma**, sobre o interesse de Leibniz quanto à obra de Platão, vide nota anterior.

<sup>15</sup> Vida do filósofo pré-socrático Pitágoras de Samos (acme 530 a.C.) sempre foi envolta em muitas fantasias e mistérios dada a seita que teria fundado a partir de 500 a.C., se costumou atribuir a ela a defesa da possibilidade da transmigração das almas não só para outros corpos humanos mas inclusive para animais e vegetais, a metempsicose. Por conta dos exemplos problemáticos tratados por Locke em seu **Ensaio sobre o entendimento humano**, esse tema reaparecerá em seu capítulo XXVII do livro II, daí ser retomado nos *Novos ensaios*, na mesma parte. Para mais informações indicáramos o trabalho **A teoria da metempsicose pitagórica** de Angelo Balbino Soares Pereira, UnB, 2010.

<sup>16</sup> Em latim Ocellus Lucanus, foi um pitagórico do século V a.C. que teria escrito um pequeno tratado de título **Sobre a natureza do universo** ou apenas **Sobre o universo**, mais detalhes sobre o livro e inclusive sua tradução podem ser encontrados em: <https://archive.org/details/ocelluslucanusonootaylrch/page/14/mode/zup>.

<sup>17</sup> Vale lembrar que, talvez em atenção ao que estabelecia a seção 8 do Concílio de Latrão, o primeiro título das **Meditações** de Descartes era *Meditações metafísicas nas quais a existência de Deus e a imortalidade da alma são demonstradas*, somente depois passando a ser *Meditações metafísica sobre a filosofia primeira: nas quais a existência de Deus e a distinção entre a alma e o corpo são demonstradas*, temas que serão retomados muitas vezes em sua filosofia, como é o caso do artigo 8 “A seguir também se conhece distinção entre a alma e o corpo” de seus **Princípios da filosofia**; cf. nosso artigo, já mencionado, “Da verdade estética: Baumgarten, Leibniz e Descartes”, que consta na presente coletânea. De qualquer modo, aceita aquela distinção, restava demonstrar como se dava o acordo entre ambos, o que Leibniz resolveu a partir de sua hipótese da harmonia preestabelecida que é também discutida em vários de seus textos e faz o título de seu **Novos ensaios sobre o entendimento humano pelo autor do sistema da harmonia preestabelecida**.

<sup>18</sup> Eis o que, segundo o final do presente parágrafo, ou seja, §4, restará provar e que se tornará o assunto dos parágrafos iniciais do **Discurso de metafísica** e o principal tema dos **Ensaio de teodiceia: sobre a bondade de**

é possível para o bem das criaturas; mas de preferência é alguma coisa próxima do Deus de Espinosa<sup>19</sup>, a saber, o princípio das coisas e uma certa soberana potência ou natureza primitiva que coloca tudo em ação e faz tudo aquilo que é possível de ser feito (*faisable*). O Deus de Descartes não tem vontade nem entendimento, pois que, conforme Descartes, não tem o bem por objeto da vontade, nem a verdade por objeto do entendimento<sup>20</sup>. Assim, de modo algum ele quer que seu Deus aja seguindo algum fim, e é por isso que ele aparta da filosofia a busca das causas finais<sup>21</sup>, sob este pretexto ardiloso que nós não somos capazes de saber os fins de Deus, enquanto Platão fez ver tão bem que Deus sendo autor das coisas, esse [mesmo] Deus age seguindo a sabedoria, que a verdadeira Física é saber os fins e as utilidades (*les usages*) das coisas, pois a ciência é o saber as razões, e as razões daquilo que foi feito a partir do entendimento são as causas finais ou designíos (*desseins*) daquele que os fez, as quais parecem pela utilidade (*l'usage*) e pela função que elas têm, é por isso que a consideração de para que serve (*l'usage*) [cada uma] das partes é tão útil na anatomia. É por isso que um Deus feito como aquele de Descartes não nos deixa nenhuma outra consolação senão aquela da paciência forçada (*de la patience par force*). Ele diz em algumas passagens que a matéria

---

**Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**, e vale lembrar que o termo *teodiceia* é o resultado da associação dos termos gregos *theós* e *dike*, ou seja, Deus e Justiça, podendo ser considerado, portanto, como um ensaio em que a justiça e sabedoria divinas serão provadas.

<sup>19</sup> É certo que Leibniz encontrou com o filósofo holandês Baruch Espinosa (1632-1677) em 1676 quando se encontrava em Haia e, apesar de serem ambos duros críticos da filosofia de Descartes, também é certo que suas filosofias da substância são diametralmente opostas; uma boa introdução sobre o início da confrontação de ambas as filosofias pode ser encontrada no artigo de Ulysses Pinheiro “Leibniz, 1678: anotações de leitura da Ética de Espinosa” In **Cadernos espinosanos**, n. 23, 2010.

<sup>20</sup> Cf. N.E. IV, XI, (1984, p. 363). A questão se o Deus de Descartes não teria a verdade por objeto do entendimento se associa, certamente, ao fato que inclusive as supostas verdades eternas poderiam ser mudadas por Ele, ou seja, seu poder não teria por medida verdades impossíveis de serem alteradas; quanto a não ter o bem por objeto da vontade, certamente se associa à noção cartesiana de indiferença da vontade; ambas noções duramente criticadas por Leibniz em muitos de seus escritos. Quanto à primeira cf. **Novos ensaios** IV, XI, especialmente p. 363 (1984, 363); quanto à segunda gostaríamos de recomendar o livro de Ethel Menezes Rocha, **Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes**, Curitiba: Kotter, 2016.

<sup>21</sup> Sobre a reabilitação leibniziana das causas finais, cf., dentre outros, **Discurso de metafísica** §§ 17-19.



passa sucessivamente por todas as formas possíveis, isso significa que seu Deus faz tudo aquilo que é possível de ser feito (*faissable*) e passa, seguindo uma ordem necessária e fatal, por todas as combinações possíveis: mas para isso bastaria tão somente a necessidade da matéria ou preferivelmente seu Deus não é nada senão essa necessidade ou esse princípio da necessidade agindo na matéria como ele pode. Não é preciso acreditar, portanto, que este Deus tenha qualquer atenção com criaturas inteligentes mais do que com outras; cada uma será feliz (p. 300) ou infeliz segundo ela se encontre envolvida nas grandes torrentes ou turbilhões<sup>22</sup> e ele tem razão de nos recomendar a paciência sem esperança (no lugar da felicidade).

Mas qualquer uma das muitas pessoas de bem entre os [tais] senhores cartesianos, enganada (*abusé*) pelos belos discursos de seu mestre, me dirá que, todavia, ele estabelece muito bem a imortalidade da alma e por consequência uma vida melhor. Quando escuto estas coisas me admiro da facilidade que existe em enganar o mundo desde que se possa tão só lançar (*jouer*) habilidosamente palavras agradáveis (*des paroles agreables*), embora se corrompa o sentido delas; pois assim como os hipócritas abusam da piedade e os heréticos da escritura e [também] os sediciosos do tema (*du mot*) da liberdade, do mesmo modo Descartes abusou desses grandes temas (*de ces grands mot*) [que são] a existência de Deus e imortalidade da alma. É preciso, então, desenvolver esse mistério e lhes fazer ver que a imortalidade da alma seguindo Descartes não vale mais que seu Deus. Eu acredito inclusive que não proporcionarei qualquer prazer para alguns, já que as pessoas não são muito fáceis de serem despertadas quando têm o espírito ocupado em um sonho

---

<sup>22</sup> Cf. **Princípios de filosofia**, toda a sua terceira parte, especialmente os artigos, 33, 53, 65-155, e início da quarta parte, artigos 2, 87 e 133.

agradável. Mas o que fazer? Descartes quer que se desenraíze os falsos pensamentos antes que se introduza aí os verdadeiros; é preciso seguir seu exemplo e eu acreditaria prestar um serviço ao público se eu pudesse desvencilhá-los (*désabuser*) de dogmas tão perigosos. Eu digo, então, que a imortalidade da alma tal como ela é estabelecida por Descartes de nada serve e não nos saberia consolar de nenhuma maneira: pois supomos que a alma seja uma substância e que substância alguma pereça; sendo assim, a alma não se perderá de forma alguma, também com efeito nada se perde na natureza; mas assim como a matéria da mesma maneira a alma se tornará diferente (*changera de façon*), e assim como a matéria que compõe um homem compõe em outras vezes plantas e outros animais, da mesma maneira com efeito essa alma poderá ser imortal, mas ela passará por mil mudanças e não se lembrará (*souviendra*) de nada daquilo que ela foi. Mas esta imortalidade sem lembrança é completamente inútil para a moral; pois ela subverte toda a recompensa (*la recompense*) e todo o castigo (*le châtiment*)<sup>23</sup>. De que lhe serviria, senhor, se tornar rei da China com a condição de se esquecer (*oublier*) aquilo que você foi? Não seria isso a mesma coisa como se Deus, ao mesmo tempo em que o destruísse, criasse um rei na China [?]. É por isso que, a fim de satisfazer à esperança (*esperance*) do gênero humano, é preciso provar (*prouver*) que Deus, que governa tudo, é sábio e justo e que ele não deixará nada sem recompensa e sem castigo; são esses os grandes fundamentos da moral<sup>24</sup>; mas o dogma

---

<sup>23</sup> Cf. **Novos ensaios** livro II, cap. XXVII, §26 e nosso artigo, já tantas vezes citado, “A controvérsia Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral: uma outra introdução aos **Ensaíos de teodiceia**” (In *Revista Helius* – UVA, v. 3, n. 1, pp. 70-103, jan./jun., 2020.).

<sup>24</sup> Fica evidente, dentre muitas vezes já mencionado, que o assunto principal, que inclui como suas partes os assuntos Deus e a alma, é a crítica da moral de Descartes que poderia ser depreendida daqueles conceitos, moral que deve ser suplementada, portanto, por novos conceitos de Deus e de alma, o que Leibniz fará no decorrer de sua vida, e diríamos especialmente a partir do desenvolvimento do conceito de pessoas espirituais (*personnes spirituelles*) e substância individual ou simples, que se transformarão nos de pessoa possível, forma substancial e mônada humana ou pessoa moral, ao que gostaríamos de remeter para a sua elaboração final ao capítulo XXVII do livro II dos **Novos ensaios**, ou seja, seu capítulo sobre “O que é a identidade ou diversidade”.

de um deus que não age para o bem e de uma alma que é imortal (p. 301) [mas] sem lembranças serve somente para enganar o simples e para perverter [o conceito de] pessoas espirituais (*personnes spirituelles*)<sup>25</sup>.

[§5] Eu poderia, ainda assim, mostrar falhas na suposta demonstração de Descartes, pois há ainda muitas coisas a provar para [a] concluir. Mas acredito que no presente é inútil se divertir com isso, uma vez que essas demonstrações pouco serviriam, como acabo de provar, mesmo se elas fossem boas.

[§6] Falta mencionar algo das outras ciências que Descartes tentou para fazer ver exemplos daquilo que ele fez ou daquilo que ele não fez. Eu começarei pela geometria, pois acredita-se que esse é o forte do senhor Descartes. É preciso lhe fazer justiça, ele era hábil geômetra, mas não a ponto de apagar os outros, ele dissimula ter lido Viète<sup>26</sup>, contudo Viète disse muito, e aquilo que Descartes acrescentou é em primeiro lugar uma investigação mais distinta das linhas curvas sólidas ou que ultrapassam [ou transcendem] o sólido<sup>27</sup>, por intermédio das equações acomodadas aos

---

<sup>25</sup> Vide nota anterior, cf. também nosso artigo, já mencionado, “A controvérsia Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral: uma outra introdução aos **Ensaio de teodiceia**”.

<sup>26</sup> O matemático francês François Viète (1540 – 1603) considerado um dos inventores da álgebra moderna, autor das obras: **Opus restituta Mathematica Analyseos** (que continha **In Artem Analyticem Isagoge [Introdução à arte analítica]**) e **Algebra nova**. Viète interpretava a álgebra como um método de cálculo simbólico envolvendo grandezas abstratas, ou seja, a partir do que ele chamava de “arte analítica”, ele manipulava símbolos que poderiam ser aplicados tanto a grandezas geométricas como grandezas numéricas. Além disso tinha um projeto de *logistica speciosa* que tinha como objetivo ser uma ciência ao modo grego (apresentada de forma axiomática). Sua contribuição permanente para matemática foi a introdução da notação de coeficientes nas expressões algébricas: em sua notação, as vogais representavam as incógnitas (ou seja, os valores que desejamos determinar na solução de uma equação) e as consoantes representavam os coeficientes (ou seja, os valores genéricos que generalizam a expressão que, quando especificados, determinam um caso da expressão). A influência histórica do seu trabalho foi a disseminação de um método algébrico de resolução de problemas geométricos. O apreço de Leibniz por Viète está registrado em muitas de suas obras e correspondências, e o mesmo pode ser dito de muitos outros matemáticos, mas gostaríamos de lembrar a menção feita nos **Novos ensaios**, IV, XVII (1984, p. 398 ss.) e o que dizemos em nosso capítulo de livro “Leibniz e a inventividade matemática”, no prelo.

<sup>27</sup> Em geometria, as curvas geralmente são classificadas em dois tipos: algébricas e transcendentais. Essa distinção é fundamental para entender a crítica de Leibniz a geometria de Descartes. O processo de tratar a geometria a partir da álgebra consiste em considerar como curvas “geométricas” aquelas em que suas coordenadas possuem relação com todos os pontos de uma reta (hoje em dia chamada de eixo) sendo que, a depender da relação, é possível descrevê-la por uma equação. A controvérsia surge quando Descartes só considera como curvas geométricas as curvas algébricas (definidas, isto é, aquelas que são passíveis de serem descritas por equações algébricas) e tal identificação é considerada por Leibniz insuficiente, o que o leva a desenvolver uma teoria que trata das curvas transcendentais (indefinidas, isto é, aquelas que não podem ser expressas a partir de uma equação algébrica) a partir

lugares; e em segundo lugar o método das tangentes pelas duas raízes iguais. Contudo, ele fala da geometria com uma soberba insuportável. Ele diz vaidosamente que todos os problemas podem ser resolvidos por seu método. Contudo, ele foi forçado a reconhecer em [alguns] encontros, primeiro, que os problemas da aritmética de Diofanto<sup>28</sup> não estavam em seu poder [resolver] e, segundo, que o inverso das tangentes também o ultrapassava<sup>29</sup>. Contudo, essas inversas das tangentes são a parte mais sublime e a mais útil da geometria. Creio que poucos dos cartesianos entenderão o que quero dizer, pois há poucos geômetras excelentes entre eles; eles se contentam em resolver alguns pequenos problemas pelos cálculos de seu mestre, e dois ou três grandes geômetras de nosso tempo que são contados vulgarmente entre eles, reconhecem muito bem as coisas que acabo de dizer para serem considerados cartesianos.

[§7] A astronomia de Descartes não é no fundo senão a de Copérnico<sup>30</sup> e a de Kepler<sup>31</sup> à qual ele deu um melhor contorno, ao explicar mais distintamente a conexão dos corpos do mundo (*mondains*) por meio

---

de séries infinitas e todo esse tratamento faz parte da criação do cálculo diferencial por Leibniz. Para compreender melhor o problema em relação com elementos da filosofia leibniziana, cf. nosso artigo “Matemática e metafísica em Leibniz: o cálculo diferencial e integral e o processo psíquico-metafísico da percepção”. In **Theoria - revista eletrônica de filosofia**, v. 5, p. 1-16, 2010.

<sup>28</sup> O estudioso Diofanto de Alexandria (viveu provavelmente no século III d.C.) e foi o autor do *Arithmetica*, livro que é considerado o primeiro com notação simbólica algébrica. Sua contribuição mais importante para a matemática foi introduzir uma forma de representar a incógnita (chamado em seu livro de *arithmos*).

<sup>29</sup> Trata-se dos problemas que são encontrados no livro *Arithmetica* de Diofanto.

<sup>30</sup> O astrônomo Nicolau Copérnico (1473 – 1543) foi autor da teoria heliocêntrica, ou seja, a que afirmava que o Sol é o centro do Sistema Solar. Tal teoria rivalizava com a defendida no *Almagesto* de Cláudio Ptolomeu (90 – 168), de cunho aristotélico, também conhecida como geocentrismo: a teoria que afirmava que a Terra é o centro do Sistema Solar. As principais obras que o Copérnico defendia suas teses foram publicadas postumamente: **Commentariolus** (pequeno texto escrito em 1514 que circulou entre seus colegas e amigos) e **De revolutionibus orbium coelestium**.

<sup>31</sup> O astrônomo alemão Johannes Kepler (1571 – 1630) foi um dos mais importantes defensores do heliocentrismo e a incrementou mudando a descrição de órbitas circulares (tal como estava em Copérnico) para órbitas elípticas. Sua principal contribuição para a astronomia foi a formulação das três leis das órbitas elípticas dos planetas (conhecidas hoje como três leis de Kepler): a primeira é que as órbitas são elípticas e o Sol ocupa o centro de um dos focos de tal elipse, a segunda é que a velocidade orbital de todos os planetas é delimitado a partir de uma linha imaginária que une o centro do planeta com o centro do sol varre áreas iguais em períodos de tempo iguais e a terceira é que os quadrados dos períodos dos planetas são proporcionais aos cubos de suas distâncias médias em relação ao Sol. As suas principais obras foram **Mysterium cosmographicum**, **De stella nova**, **Astronomia Nova**.

da matéria fluida que é impulsionada por seu movimento; enquanto Kepler mantendo algumas coisas da escolástica empregava ainda algumas virtudes imaginárias (*virtus imaginaires*)<sup>32</sup>. Mas Kepler tinha preparado tão bem essa matéria que a acomodação que o senhor Descartes fez da filosofia corpuscular com a astronomia de Copérnico não era tão difícil [de ser feita]. Eu digo a mesma coisa da (p. 302) filosofia do magnetismo de Gilbert<sup>33</sup>; e, no entanto, reconheço que aquilo que Descartes diz sobre o ímã, sobre o fluxo e refluxo do mar [ou seja, sobre o fluxo das marés] e sobre os meteoros é completamente engenhoso e ultrapassa tudo aquilo que os antigos disseram a esse respeito<sup>34</sup>; contudo, eu não ousou dizer ainda se o encontrou [ou descobriu (*il a bien rencontré*)] bem. Sua *Dióptrica* tem passagens admiráveis mas ela tem outras insustentáveis, por exemplo, ele encontrou (*il a bien rencontré*) bem a proporção dos senos, mas foi Tateando, pois as razões que ele ofereceu para provar as leis da refração nada valem. Eu creio inclusive que os hábeis geômetras permanecem no presente de acordo.

[§8] Para a anatomia e o conhecimento do homem, o senhor Descartes devia obrigações a Harvei<sup>35</sup>, criador da circulação do sangue;

---

<sup>32</sup> Kepler usava em seu *Astronomia nova* os conceitos de *virtus* e *vis*: o primeiro significava o poder motriz abstrato que emana do sol como uma espécie de atração e o segundo significava os impulsos e trações reais dos planetas.

<sup>33</sup> O cientista inglês William Gilbert (1544 – 1603) desenvolveu uma teoria sobre o magnetismo na obra **De magnete, magneticisque corporibus et de magno magnete tellure physiologia nova (Sobre o magneto, os corpos magnéticos e a Terra como grande ímã, em uma nova fisiologia)**. Tal contribuição fez com que ele fosse referenciado por autores como Kepler. A principal contribuição foi a conceituação no sentido moderno do termo “eletricidade” (no original, *electricus*) como força de atração. Em seu trabalho, Gilbert distinguiu entre magnetismo e eletricidade e explicava o funcionamento da bússola dizendo que a Terra funcionava como um ímã.

<sup>34</sup> Descartes explicava os fluxos e refluxos do mar através de uma pressão originada pelos vórtices: tais vórtices criavam uma pressão sobre a terra e sobre o mar, de tal forma que o mar subia pelo dia e descia pela noite. Além disso, Descartes também usa os vórtices para descrever o funcionamento de ímãs e, por consequência, o campo magnético da Terra, cf. o artigo 133 ao artigo 187 dos **Princípios de Filosofia**, tal explicação consistia basicamente em descrever o fenômeno a partir do conceito de matéria sutil imperceptível que circula nos vórtices que geram as propriedades físicas observadas no magnetismo.

<sup>35</sup> O médico inglês William Harvey (1578 – 1657) foi o pioneiro da descrição precisa e completa da circulação sanguínea, dizendo que o sangue circula através de artérias e veias, demonstrando a diferença de circulação entre os dois através de experimentos descritos em seu livro **Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus** de 1628; cf. também nosso artigo “Da verdade estética”, que consta na presente coletânea.

mas eu não acho que ele tenha descoberto nada que seja útil (*d'usage*) e demonstrativo. Ele se diverte muito raciocinando sobre partes invisíveis do nosso corpo antes de ter investigado bem aquelas que são visíveis. O senhor Stenon<sup>36</sup> pôs de manifesto que o senhor Descartes estava completamente enganado quanto à opinião que ele tinha do movimento do coração e dos músculos. Por uma grande infelicidade para a física e para a medicina, o senhor Descartes perdeu sua vida acreditando ser demasiado hábil em medicina também demorando a escutar os outros e em se fazer sangrar quando ele caiu doente na Suécia. É preciso reconhecer que ele era um grande homem e, se ele tivesse vivido [mais], talvez tivesse voltado atrás quanto a alguns erros (se sua arrogância o tivesse permitido). Ele sempre teria feito, seguramente, algumas descobertas importantes. Mas também é seguro que ele não teria a reputação que ele tinha em seu tempo, quando havia poucas pessoas hábeis capazes de lhe testar ou bem eram jovens que não faziam senão começar. Mas desde então descobriram-se coisas em geometria que Descartes acreditava impossíveis, em física foram feitas descobertas que ultrapassam em utilidade todas as lindas ficções de seus turbilhões imaginários. Além disso, o senhor Descartes ignorava a química sem a qual é impossível avançar na física prática (*la physique d'usage*). Aquilo que ele diz dos sais<sup>37</sup> faz pena àqueles que entendem disso, e vê-se bem que ele não conheceu as suas diferenças. Se ele tivesse tido menos ambição de se fazer uma seita, mais paciência em raciocinar sobre as coisas sensíveis, também menos da inclinação para dar no invisível, ele poderia ter lançado os fundamentos da verdadeira física, pois ele tinha o

---

<sup>36</sup> Nicolas Stenon (ou Nicolaus Steno, 1638 – 1686) fez contribuições importantes para o estudo de anatomia humana e comparada, embriologia, geologia e paleontologia. No entanto, ele é mais conhecido como o “pai da cristalografia” por seus estudos sobre os cristais de quartzo.

<sup>37</sup> O terceiro discurso d'*Os meteoros* de Descartes tem como título: “Do sal”. Tal discurso é composto de dois parágrafos: o primeiro explica a distinção entre água doce e salgada e as propriedades do sal através de partes que não podem ser dobradas ou agitadas pela ação da matéria sutil e o segundo explica a formação de cristais.

gênio admirável para chegar a isso; mas tendo se afastado do verdadeiro caminho, ele prejudicou a sua reputação que não será tão durável quanto aquela de Arquimedes<sup>38</sup>. Breve se esquecerá do belo romance (p. 303) de física que ele nos deu. Cabe pois à posteridade começar a construir sobre melhores fundamentos, como as ilustres academias<sup>39</sup> estão ocupadas em lançar, de modo que nada os possa abalar. Sigamos então seu exemplo, contribuamos para tão belos projetos (*desseins*) ou, se não somos aptos (*propres*) para inventar, mantemos ao menos a liberdade de espírito tão necessária para ser razoável.

G. W. Leibniz

1679?

---

<sup>38</sup> O cientista grego Arquimedes (287 a.C. – 212 a.C) ficou conhecido pelas suas descobertas de resoluções a problemas tanto geométricos como mecânicos e pela formulação da lei do empuxo (também chamada em sua homenagem de “lei de Arquimedes”). Ao contrário de Euclides, Arquimedes não defendia um método axiomático para resoluções de problemas, nos prefácios de alguns de seus escritos ele diferenciava os procedimentos de descoberta dos procedimentos de demonstração, sua pesquisa consistia em descobrir resoluções por meios mecânicos e demonstrá-las, após descoberta, por meios geométricos.

<sup>39</sup> Já mencionadas no §1.

## T-II

### Carta de Leibniz à Princesa Sofia <sup>1</sup>

Tradução e notas: Juliana Cecci Silva e William de Siqueira Piauí <sup>2</sup>

[G. W. Leibniz; Hanôver, 31 de outubro de 1705]

[§1 (p. 558)] Sem dúvida a V. A. E<sup>3</sup>. se lembra que quando vossa curiosidade e a da rainha, vossa filha, fez-me falar de filosofia e dos fundamentos da imortalidade da alma, eu apresentei [minha doutrina d]as unidades sustentando que as almas eram verdadeiras unidades, isso é, substâncias simples onde não entram outras substâncias para compô-las; mas que os corpos são apenas multiplicidades (*multitudes*) e, conseqüentemente, que os corpos pereciam pela dissolução de suas partes, a partir das quais eles são compostos, enquanto as almas são imperecíveis.

---

<sup>1</sup> Com poucas alterações a presente carta foi publicada a primeira vez em In **Bláblabla** (UXX), v. X, n. X, pp. XX-XXX, jan./jun., 2021 e se encontra disponível no site Leibniz Brasil: <https://leibnizbrasil.pro.br/leibniz-traducoes/carta-de-leibniz-princesa-sofia.htm>. Texto extraído de **Die philosophischen schriften** von Gottfried Wilhelm Leibniz (GP). Hrsg v. Carl Immanuel Gerhardt. Hildesheim: Olms, 1960, VII, pp. 558-565. Texto cotejado com: LEIBNIZ, G. W. **Discours de métaphysique suivi de Monadologia et autres textes**. França: Editions Gallimard, 2004 (pp. 351-362); edição estabelecida, apresentada e com notas de Michel Fichant, obra que contém uma coletânea de textos que, segundo seu organizador, auxiliariam tanto na compreensão do **Discurso de metafísica** quanto na da **Monadologia**. O motivo de traduzirmos essa carta em separado está associado ao fato de acreditarmos que ela pode esclarecer uma parte importante e por uma das vias o labiríntico problema do contínuo na filosofia leibniziana; quem quiser conhecer mais detalhadamente essa problemática e o uso que fizemos dessa correspondência pode ler nosso artigo: “Leibniz e as duas faces do labirinto do contínuo: uma introdução” (in **Argumentos – revista de filosofia**. UFC, n. 3, p. 16-24, 2010), que consta na presente coletânea.

<sup>2</sup> Respectivamente: professor do Programa de Pós-Graduação (PPGF) e do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS) (e-mail: [piauiusp@gmail.com.br](mailto:piauiusp@gmail.com.br)) e Mestra pela UnB e pesquisadora a nível de doutorado em linguística pela Unicamp (e-mail: [julianacecci@yahoo.com.br](mailto:julianacecci@yahoo.com.br)).

<sup>3</sup> O termo V. A. E. se refere a Vossa Alteza Eleitoral. Dentre outros filhos, a princesa Sofia de Hanôver (1630-1714) teve com Ernesto Augusto, o duque de Brunswick-Lüneburg, a filha Sofia Carlota (1668-1705), a qual se casaria com o rei da Prússia Frederico III e se tornaria mãe de Frederico Guilherme I. Foi especialmente a pedido desta última que Leibniz escreveu grande parte dos **Ensaios de teodiceia**, uma resposta ao **Dictionnaire** do filósofo francês Pierre Bayle (1647-1706); o qual, a partir de sua segunda edição, fora lido e discutido por ela e uma pequena corte na casa real da Prússia, no palácio de Charlottenburg, que será mencionado logo a seguir. A presente carta pode ser dividida em 3 partes principais, §§1 a 4, introdução em que é retomado o assunto das unidades, §§4 a 7 menção do duque da Borgonha e parte da sua obra que chega a conclusões semelhantes às que teriam levado Leibniz à sua doutrina das unidades, e §§7 a 13, consideração e solução das dificuldades encontradas pelo príncipe Luis.



[§2] As opiniões a esse respeito eram muito diversas. Alguns diziam que, ao falar das unidades, eu queria colocar esta palavra em voga em um novo uso para confundir as pessoas. V. A. E. pedia mais esclarecimentos, não tanto para si própria, mas para as outras [pessoas]; a rainha estava impressionada com os exemplos que eu apresentava sobre os pontos com relação à linha e sobre os momentos com relação ao tempo, que mostram o que significa ser simples e sem partes. Eu lhe demonstrei também que era necessário chegar às substâncias simples, pois, de outro modo, não existiriam quaisquer compostos, dado que absolutamente não existem multiplicidades sem verdadeiras unidades. Essa discussão nos oferecia uma agradável distração em Charlottenburg, quando tinha a honra de estar com a rainha. E quando Sua Majestade, que adorava se aprofundar nas coisas, encontrava algum homem meditativo, ela o introduzia no assunto das unidades. O que foi tão longe que até as pessoas de outra opinião tomavam conhecimento disso, e o Lorde de Obdam<sup>4</sup> pediu que eu lhe fornecesse por escrito um parecer sobre esse [assunto] para que o levasse à Holanda, uma vez que ele é curador da Universidade de Leide.

[§3] Você irá me perguntar, senhora, com que propósito eu volto a falar das unidades. Mas quando V. A. E. souber a alegria que tive a este respeito, por me encontrar com um dos mais ilustres autores do [nosso] tempo, como há pouco eu a informei, a senhora não ficará nada surpresa com meu grande entusiasmo que me faz falar de minhas queridas unidades. Este autor me fortalece ainda mais, porque não é filósofo e nem mesmo sábio de profissão, mas é de um grande gênio e de um nascimento muito afortunado. Parece que a natureza e o gênio falaram dentro dele, e prefiro definitivamente o julgamento deles ao da leitura ou da instrução.

---

<sup>4</sup> Leibniz se refere a Jacob van Wassenaer-Obdam (1645-1714), com quem parece ter trocado algumas cartas; esse holandês, filho de um almirante homônimo, além de general na Guerra da Sucessão Espanhola, foi presidente-curador da Universidade de Leide de 1690 a 1714.

[§4] V. A. E. irá me perguntar quem é, então, este autor sobre o qual faço tanto alarde. Senhora, eu bem percebo que você jamais adivinaria; deste modo, dir-lhe-ei em poucas palavras que se trata do monsenhor duque de Borgonha<sup>5</sup>. Imagino, senhora, que tenha ficado completamente surpresa, mas deve supor que se trata da mais pura verdade. De fato, ainda não vi o livro deste autor, mas vi no *Journal des savants* de Amsterdã, p. 356, de setembro último, sua reprodução parcial. Eis o que se relata ali sobre a circunstância que fez nascer o seu livro.

[§5] Quando o monsenhor duque de Borgonha era muito jovem, ensinaram-lhe as Matemáticas, e como se percebeu sua grande perspicácia, propuseram-lhe que escrevesse de seu punho, todos os dias, o que fora ensinado na véspera; a fim de que (é o que dizem) ao ditar para si mesmo o que lhe fora ensinado, e repassando por ordem e sem pressa as verdades geométricas conforme o seu encadeamento, ele se acostumassem a ir menos rápido e de maneira mais segura. Acrescento que este era o meio de torná-lo atento e de fazer com que fossem suas próprias meditações que ele deveria colocar por escrito. Sem contar que o sucesso lhe dava prazer e o estimulava a continuar. Note-se que estas meditações reunidas fizeram nascer os **Elementos de geometria** do monsenhor duque de Borgonha, os quais acabam de ser publicados em 220 páginas *in quarto*. E eis o que isso tem a ver com as minhas unidades.

[§6] Este príncipe se põe a explicar os incomensuráveis<sup>6</sup> na p. 33 de seu livro; supondo, por exemplo, um quadrado perfeito cujo lado seja de

---

<sup>5</sup> Leibniz se refere a Luís, o duque da Borgonha (1682-1712), filho de Luís o Grande Delfim da França e de Maria Ana da Baviera; nasceu em Versalhes e, sendo o segundo na linha sucessória de seu avô paterno, o rei Luís XIV da França, sucedeu seu pai como herdeiro do trono francês depois da sua morte em 1711. Entretanto, ele e sua esposa, Maria Adelaide de Sabóia, contraíram sarampo e morreram no início de 1712. Seu filho mais velho, Luís, o duque de Bretanha, sucumbiu à mesma enfermidade, restando apenas seu filho mais novo, com então apenas dois anos de idade, que se tornou Luís XV da França. Como será mencionado mais à frente, o duque da Borgonha também foi o autor da obra **Elementos de geometria** (*Éléments de géométrie de Monseigneur le duc de Bourgogne*), publicada no formato 4<sup>o</sup> no mesmo ano da presente carta.

<sup>6</sup> Leibniz se refere ao velho problema da incomensurabilidade da diagonal de um retângulo pelos lados, àquilo que denominamos de número irracional; problema que fez ruir uma das bases da filosofia pitagórica, segundo a qual

um pé, a diagonal sendo uma linha reta que leva de um ângulo a outro ângulo que lhe é oposto, será incomensurável com o lado, isso é, esta diagonal não poderá ser expressa por nenhum número de pés nem das partes de um pé, como segundas, terceiras, quartas etc., décimas, centésimas, milésimas etc., ou outras quaisquer<sup>7</sup>. Mas quanto menor for a parte que se tomar por medida, mais se aproximará do exato valor, pela milésima mais do que pela centésima parte, e assim ao infinito. Donde se segue que uma linha pode ser dividida ao infinito e nela podemos considerar um sem-número de pontos, mas que, entretanto, de maneira alguma ela é composta de pontos. Porém, depois de ter considerado estes tipos de verdades, é preciso observar que, por outro lado, *“quando se considera atentamente a existência dos seres (estas são as próprias palavras da reprodução parcial do livro), compreende-se muito claramente que a existência pertence às unidades, e não aos números (ou às Multiplicidades). Vinte homens só existem porque cada homem existe. O número é apenas uma repetição das unidades<sup>8</sup>, somente a elas pertence a existência. Jamais poderia existir número se não existisse unidade. Isso bem entendido (diz o ilustre autor deste livro): este pé cúbico de matéria é uma única substância, [ou] são muitas? – Não se pode dizer que seja uma única substância; pois (neste caso) não se poderia dividi-lo em dois (se a substância não estivesse no corpo antes da divisão, a todo momento se faria nascer novas substâncias). Se dissermos que são muitas, já que há muitas, esse número, independente de qual seja, é composto de unidades. Se dissermos que existem muitas substâncias, é preciso que exista uma, e*

---

“tudo é número”, no sentido, pois, que tudo está associado a grandezas comensuráveis, grandezas para as quais podemos sempre determinar proporcionalidades baseadas em números inteiros, grandezas racionais.

<sup>7</sup> Sobre a incomensurabilidade da diagonal pelos lados, cf. a primeira parte do nosso artigo “Uma introdução histórica filosófica aos números complexos”, in **Theoria - revista eletrônica de filosofia**. Pouso Alegre, v. 7, n. 17, 2015, p. 172.

<sup>8</sup> Sobre a opinião de Leibniz quanto aos números serem formados a partir da noção de unidade, cf. **Novos ensaios** livro I, cap. XVI.

*esta uma não pode ser duas. Portanto, a matéria é composta de substâncias indivisíveis. Eis nossa razão (acrescenta este príncipe perspicaz) reduzida a estranhos extremos. A Geometria nos demonstra a divisibilidade da matéria ao infinito e, ao mesmo tempo, nós descobrimos que ela é composta de indivisíveis”.*

[§7] Li tudo isso com admiração e encontro meu pensamento sobre as unidades maravilhosamente bem expresso. Mas o que diremos quanto à dificuldade que o príncipe notou, quanto à qual parece que derrubamos com uma mão o que com a outra foi construído? Então, senhora, devo lhe dizer que é ao solucionar esta dificuldade que acredito ter prestado algum serviço à ciência e ter estabelecido a verdadeira filosofia que busca o conhecimento das substâncias incorpóreas. O falecido Sr. Cordemoy<sup>9</sup> ficou bastante confuso quanto a isso em seu livro sobre a diferença entre o corpo e a alma. E o senhor Arnauld<sup>10</sup> me fez lembrar deste livro quando lhe informei sobre minha doutrina das unidades. O Sr. Cordemoy, então, vendo que as coisas compostas deviam ser o resultado das coisas simples, foi forçado, cartesiano do jeito que era, a recorrer aos átomos, abandonando, assim, seu mestre; isso é, [foi forçado] a aceitar pequenos corpos de uma dureza intransponível que ele tomava pelos primeiros elementos ou pelas substâncias mais simples que podem existir na matéria. Para além do fato que todos os corpos também têm partes atuais,

---

<sup>9</sup> Geraud Cordemoy (1626-1684), advogado, historiador e filósofo francês, tornou-se conhecido principalmente por seu trabalho sobre metafísica e sobre teoria da linguagem; frequentou os círculos filosóficos de Paris e, como seu amigo Bossuet, era um admirador de René Descartes (1596-1650); em 1675, foi eleito membro da Academia Francesa. Leibniz se refere aqui à obra **Discernement du corps et de l'âme** de Cordemoy e à discussão de Descartes sobre o vazio e os átomos que aparecem principalmente no início da segunda parte (artigos 16 a 20) dos seus **Princípios da Filosofia**.

<sup>10</sup> Leibniz se refere ao padre, teólogo, filósofo, matemático e lógico francês Antoine Arnauld (1612-1694) que, para ser distinguido de seu pai, foi apelidado de o Grande Arnauld; além de ser uma das figuras mais destacadas do jansenismo e opositor dos jesuítas no século XVII; teve papel central na produção de conhecimento da abadia de Port-Royal; foi autor, com Pierre Nicole, de **La logique ou l'art de penser** (1662), também conhecida como “**Lógica de Port-Royal**” e, com Claude Lancelot, da **Gramática de Port-Royal**. Foi o primeiro a polemizar com o Círculo Cartesiano ao escrever suas objeções às **Meditações metafísicas** de Descartes. Em 1686, iniciou uma longa correspondência com Leibniz, o qual submeteu o **Discurso de metafísica** ao seu exame.

ainda que elas não estejam separadas umas das outras; ele não levou em consideração que esta dureza perfeita e intransponível devia ser miraculosa<sup>11</sup> e que, efetivamente, todo corpo, grande ou pequeno, tem partes separadas entre elas as quais exercem aí movimentos internos, na medida em que ele é impulsionado por outros; de outro modo, existiriam corpos inamovíveis (*impassibles*), sem falar de muitas outras razões que mostram que a matéria é atualmente dividida ao infinito<sup>12</sup>. E os que são de outra opinião estão bem longe de conhecer a variedade e a extensão das obras do autor infinito [ou seja, Deus], cujas marcas (*caractères*) se encontram por toda parte. Haveria ainda muitas coisas a dizer a esse respeito, mas isso nos levaria longe demais.

[§8] Contudo, quanto àquela dificuldade, respondo ser verdade que isso não impede absolutamente a matéria de ser composta de substâncias simples e indivisíveis, visto que a multiplicidade destas substâncias ou destas unidades é infinita. No entanto, o mesmo não ocorre com o corpo matemático ou o espaço, que é algo ideal e de modo algum é composto de pontos, assim como o número abstrato e tomado em si mesmo não é composto de frações de uma extremidade última maior ou menor<sup>13</sup>. E, de fato, não se pode conceber a menor das frações, nem nada que no número corresponda aos pontos ou extremidades do espaço<sup>14</sup>, porque o número não representa qualquer situação (*situation*) nem relação de existência (*rapport d'existence*)<sup>15</sup>. É verdade que algumas vezes os matemáticos

---

<sup>11</sup> O uso do termo “miraculosa”, ou sem razão, significa que esse modo de pensar deve ser recusado em nome da divisibilidade infinita, com razão ou natural a partir das matemáticas, e atual da matéria, bem como com a sua constante mobilidade; junto com a recusa do vazio trata-se da crítica do todo da filosofia atomista.

<sup>12</sup> Cf. tb. **Monadologia** §65.

<sup>13</sup> Cf. a “Carta ao matemático Danguicourt” que também consta na presente coletânea.

<sup>14</sup> Cf. **Ensaio de teodiceia**, principalmente, §70 e a “Carta de Leibniz ao matemático Danguicourt: sobre as mônadas e o cálculo infinitesimal”. In **Theoria – revista eletrônica de filosofia**. Pouso Alegre, v.4, n. 10, 2012, p. 174.

<sup>15</sup> Cf. nosso artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke” (in **Prometeus** - UFS, ano 6, n. 11, p. 09-34, 2013), que também consta na presente coletânea.

tomam certa fração como a última de todas, porque depende deles não ir mais longe em sua subdivisão, e desprezar, por exemplo, os erros que não ultrapassam  $1/1.000.000.000.000.000$ . Lembro-me que foi assim que Cavalieri<sup>16</sup> empregou um certo elemento logarítmico. Vê-se também, por isso, que o número (seja ele inteiro, fracionário (*rompu*), ou irracional (*sourd*<sup>17</sup>)) não é, com relação às frações, uma quantidade contínua como a linha, o tempo, e o grau de intensidade na velocidade. Assim, embora a massa consista em uma porção (*amas*) de substâncias simples sem número, e embora a duração das criaturas, do mesmo modo que o movimento atual, consista em uma porção de estados momentâneos, todavia é preciso dizer que o espaço de modo algum é composto de pontos, nem o tempo de instantes, nem o movimento matemático de momentos, nem a intensidade de graus extremos. Acontece que a matéria, bem como o decurso das coisas e, por fim, todo composto atual é uma quantidade discreta<sup>18</sup>, mas que o espaço, o tempo, o movimento matemático, a intensidade ou o crescimento contínuo que se concebe na velocidade e em outras qualidades, enfim, tudo aquilo que conduz a uma consideração que chega até as possibilidades, é uma quantidade contínua também indeterminada nela mesma, ou indiferente às partes que se pode considerar, e que estão dadas atualmente na natureza<sup>19</sup>. A massa dos

---

<sup>16</sup> Bonaventura Francesco Cavalieri (1598-1647), sacerdote jesuíta e matemático italiano, foi discípulo de Galileu Galilei (1564-1642). Cavalieri estudou astronomia, trigonometria esférica e cálculo logarítmico, e é considerado um dos precursores do cálculo integral. Sua obra mais conhecida, a **Geometria indivisibilibus continuorum nova (Nova geometria dos contínuos indivisíveis)**, havia sido publicada em 1635, certamente de grande interesse para Leibniz dado se referia ao labirinto do contínuo; nela desenvolveu a ideia de Johannes Kepler (1571-1630) quanto às quantidades infinitamente pequenas.

<sup>17</sup> Parece que é só a partir do século X, graças aos árabes, que a noção de número pode compreender tanto os racionais (números reais positivos) quanto os irracionais (denominados aqui *sourds*); quanto ao que Leibniz pensava sobre os distintos tipos de números cf. **Novos ensaios** livro I, cap. XVI e XVII.

<sup>18</sup> Eis pois que surge o problema da continuidade do movimento só pode ser resolvido pelas unidades imateriais, substâncias simples ou mônadas, hipótese geral que faz a base do nosso artigo “Leibniz e gênese da noção de espaço”, que consta na presente coletânea.

<sup>19</sup> Do nosso ponto de vista, Leibniz está tentando deixar claro que tudo na natureza, no atual, naquilo que não pode ser chamado de apenas ideal, está individualizado; é esse o sentido de a matéria dever ser considerada discreta em suas mínimas partes, recusa explícita da filosofia cartesiana que identificava a substância dos corpos com a extensão; todo

corpos é dividida atualmente de uma maneira determinada, e quanto a isso nada é exatamente contínuo; mas o espaço ou a continuidade perfeita que está na ideia assinala somente uma possibilidade indeterminada de dividir como queiramos. Na matéria e nas realidades atuais o todo é o resultado das partes; mas nas ideias ou nos possíveis (que compreendem não somente este universo, mas ainda qualquer outro que possa ser concebido, e que o entendimento divino se apresenta efetivamente)<sup>20</sup>, o todo indeterminado é anterior às divisões, como a noção do inteiro é mais simples que a das frações e a precede.

[§9] E embora cada fração (como cada tom da harmonia) sempre subsista na região das verdades eternas<sup>21</sup>, realizada pelo entendimento divino, contudo, um número e uma fração não devem ser concebidos como uma porção de outras frações menores. Também os pontos, os momentos, os extremos em um aumento ou diminuição – contínua segundo algumas leis matemáticas – das qualidades não são as partes, mas as extremidades do espaço, do tempo etc.

[§10] A fim de melhor conceber a divisão atual da matéria ao infinito, e a exclusão que há de toda continuidade exata e indeterminada, é preciso considerar que Deus já produziu tanta ordem e variedade quanto era possível de ser introduzido até então, e que, portanto, nada restou de indeterminado, enquanto o indeterminado constitui a essência da continuidade. É isso que a perfeição divina ensina ao nosso espírito e que a própria experiência confirma por intermédio dos nossos sentidos. Não existe gota d'água tão pura na qual não observemos alguma variedade ao

---

corpo é muito mais que a extensão, é muito mais que *res extensa*, uma característica que se assemelha com a continuidade ideal e que não deveria ter sido considerada como a substância dos corpos.

<sup>20</sup> Cf. **Ensaio de teodiceia**, principalmente, §§20, 184, 189, 275, 335 etc.

<sup>21</sup> Cf. **Novos ensaios** IV, XI, §13.

examiná-la adequadamente<sup>22</sup>. Um pedaço de pedra é composto de certos grãos e, por intermédio do microscópio<sup>23</sup>, estes grãos se parecem com rochas nos quais existem uma infinidade de combinações da natureza (*mil jeux de la nature*). Se a capacidade de nossa visão fosse sempre aumentada, ela sempre encontraria em que se exercer. Por toda parte há variedades atuais e jamais uma perfeita uniformidade, nem duas partes de matéria inteiramente semelhantes uma à outra, tanto no grande como no pequeno.

[§11] V. A. E. bem o vivenciou quando sugeriu ao falecido Sr. de Alvensleben<sup>24</sup>, no jardim de Herrenhausen, que ele tentasse encontrar duas folhas cuja semelhança fosse perfeita, mas ele não encontrou nenhuma. Sempre há, todavia, divisões e variações atuais nas massas dos corpos existentes, mesmo que busquemos o ainda menor. É a nossa imperfeição ou falha dos nossos sentidos que nos faz conceber as coisas físicas como entes matemáticos, onde existe o indeterminado<sup>25</sup>. E pode-se demonstrar que não há qualquer linha ou figura na natureza que produza exatamente e mantenha uniformemente pelo menor espaço e tempo [que seja] as propriedades da linha reta ou circular, ou de alguma outra [figura] da qual um espírito finito possa compreender a definição. O espírito pode conceber e desenhar pela imaginação em meio aos corpos, seja qual for a figura deles, qualquer linha que se queira imaginar; como é possível ligar os centros das circunferências por meio de retas imaginárias, e como se concebe eixos e círculos em uma esfera que não os têm efetivamente. Mas a Natureza não pode, e a sabedoria divina não quer traçar exatamente

---

<sup>22</sup> Valeria a pena associar o exemplo da água pura ao que é dito nos §§ 64-71 da *Monadologia*, ou seja, não há água tão pura que em suas menores partes não pudéssemos perceber diferenças como uma espécie de monte de peixes diferentes em um lago.

<sup>23</sup> Cf. *Novos ensaios* IV, III, §24 ss.

<sup>24</sup> Karl August von Alvensleben (1661-1697) foi conselheiro em Hanover; graças à extensa biblioteca de seu pai, ajudou Leibniz em suas pesquisas históricas. Leibniz se refere a uma cena que ficou famosa e que se passou nos jardins de Herrenhausen, também em Hanover.

<sup>25</sup> Eis o fundamento do que gera tantos equívocos especialmente quanto à geometria empírica.



estas figuras de essência limitada (*bornée*), que pressupõem algo de determinado e, por consequência, de imperfeito nas obras de Deus<sup>26</sup>. Todavia, elas se encontram nos fenômenos ou nos objetos dos espíritos limitados: nossos sentidos não as observam, e nosso entendimento dissimula [ou desconsidera] uma infinidade de pequenas diferenças (*inégalités*), as quais não impedem, contudo, a perfeita regularidade da obra de Deus, ainda que uma criatura finita não possa compreendê-la. Contudo, as verdades eternas fundadas sobre as ideias matemáticas limitadas não deixam de nos servir na prática, na medida em que é permitido fazer abstração das diferenças demasiado pequenas para poder causar erros consideráveis em relação ao objetivo que se propõe; como um engenheiro que traça na terra um polígono regular não se preocupa se, por algumas polegadas, um lado é mais comprido do que o outro.

[§12] Vê-se bem que o tempo não é uma substância, já que uma hora, ou alguma outra parte do tempo que se considera jamais existe inteira e em todas suas partes conjuntamente; não é senão um princípio de relações (*principe de rapports*), um fundamento da ordem (*fondement de l'ordre*) nas coisas, desde que se conceba sua existência sucessiva ou sem que elas existam conjuntamente. O mesmo deve ocorrer com o espaço; é o fundamento da relação da ordem (*fondement du rapport de l'ordre*) das coisas, mas desde que se conceba existirem conjuntamente. Ambos os fundamentos são verdadeiros, ainda que sejam ideais. A continuidade uniformemente regradada, ainda que seja apenas suposição e abstração, constitui a base das verdades eternas e das ciências necessárias: ela é o objeto do entendimento divino, como o são todas as verdades, e seus raios

---

<sup>26</sup> No **Discurso de metafísica** (§ 1), Leibniz já havia afirmado que o conhecimento de Deus era ilimitado e perfeito; cremos que ele se refere a algo semelhante a um conhecimento a partir de noções incompletas, conhecimento insuficiente, imperfeito ou inadequado, que não se ajusta ao seu conceito de Deus.

se propagam também sobre o nosso<sup>27</sup>. O possível imaginário participa destes fundamentos da ordem na mesma proporção que o atual, e um romance poderá ser tão bem regrado, no que diz respeito aos lugares e tempos, quanto uma história verdadeira. A matéria nos parece um contínuo, mas só parece, assim como o movimento atual. É como a poeira do alabastro que, ao fervermos no fogo, parece ser um fluido contínuo; ou como uma roda dentada parece um diáfano contínuo ao girar com muita velocidade, sem que se possa discernir o lugar dos dentes do lugar vazio entre os dentes, nossa percepção unindo os lugares e os tempos separados. Então, pode-se concluir que uma massa de matéria não é verdadeiramente uma substância, que sua unidade é apenas ideal, e que (o entendimento colocado à parte) é apenas um *aggregatum* [agregado], uma porção, uma multiplicidade de uma infinidade de verdadeiras substâncias, um fenômeno bem fundado (*um phénomène bien fondé*), que jamais desmentem as regras das puras matemáticas, mas sempre contêm algo além. E pode-se concluir também que a duração das coisas, ou a multiplicidade dos estados momentâneos, é a porção de uma infinidade de manifestações (*éclats*) da divindade, da qual cada uma, a cada instante, é uma criação ou reprodução de todas [as] coisas, não existindo aí qualquer passagem contínua, falando propriamente, de um estado ao outro seguinte.

[§13] O que prova exatamente esta célebre verdade dos teólogos e dos filósofos cristãos, que a conservação das coisas é uma criação contínua, e fornece um meio bastante particular de verificar a dependência de todas as coisas que mudam para com a divindade imutável, que é a substância primitiva e absolutamente necessária, sem a qual nada poderia ser nem durar. E eis, ao que parece, o melhor uso que se poderia fazer do labirinto

---

<sup>27</sup> Cf. **Novos ensaios** livro III, cap. III e livro IV, cap. V e XI; e **Ensaio de teodiceia** §§184 e 189.

da composição do contínuo, tão famoso entre os filósofos<sup>28</sup>; a análise da duração atual das coisas no tempo nos leva demonstrativamente à existência de Deus, como a análise da matéria que se encontra atualmente no espaço nos leva demonstrativamente às unidades de substância, às substâncias simples, indivisíveis, imperecíveis e, conseqüentemente, às almas, ou aos princípios de vida<sup>29</sup>, que não podem ser senão imortais, [e] que estão difundidos por toda a natureza. Vê-se que as enteléquias, ou forças primitivas, unidas ao que há de passivo em cada unidade (pois as criaturas são ativas e passivas simultaneamente), são a fonte de tudo. Vê-se por isso em que consistem as unidades. Mostrei, em outro lugar, como as almas sempre conservam alguns corpos, e que, portanto, os próprios animais subsistem. Também expliquei distintamente a comunicação (*commerce*) da alma e do corpo. Por fim, mostrei que as almas racionais ou os espíritos são de uma ordem superior, e que Deus cuidou deles não só como um perfeito arquiteto completo, mas também como um monarca perfeitamente bom.

G. W. Leibniz

Hanôver, 31 de outubro de 1705.

---

<sup>28</sup> No § 7 do prefácio dos **Ensaíos de teodiceia**, a problemática tratada aqui de modo superficial assumirá a seguinte forma: “Existem dois famosos labirintos onde nossa razão se perde muitas vezes; um diz respeito à grande questão do livre e do necessário, sobretudo quanto à produção e quanto à origem do mal; o outro consiste na discussão da continuidade (*continuité*) [ou do *continuum*] e dos indivisíveis que constituem seus elementos, e no qual deve entrar a consideração do infinito. O primeiro embaraça praticamente todo o gênero humano, o outro influencia somente os filósofos” (LEIBNIZ, 2013, p. 49). Como o próprio Leibniz enuncia aqui, essa carta pode servir como introdução para a compreensão do que seja o labirinto da composição do contínuo, especialmente no que diz respeito à análise da matéria e a necessidade da existência das substâncias simples.

<sup>29</sup> Sobre as substâncias simples e a vida, cf. nota segunda do nosso artigo “Leibniz e a biologia; notas introdutórias”, in **Revista Helius**. Sobral, v. 3, n. 2, jul.-dez. 2020, p. 424; artigo que consta na presente coletânea inclusive.

## T-III

### Carta de Leibniz a Des Bosses <sup>1</sup> [Sobre as almas, as enteléquias, as mônadas, a massa e o espaço]

Tradução e notas: Juliana Cecci Silva e William de Siqueira Piauí <sup>2</sup>

[G. W. Leibniz; Hanôver, 31 de julho de 1709]

[§1 (p. 377)] Eu pensava ter declarado que respondi às Conjecturas do Sr. Hartsoeker<sup>3</sup>. Ao menos até que ele produza alguma continuação. Homem ilustríssimo que na obra **Dióptrica** promete coisas não

---

<sup>1</sup> O texto original em latim foi extraído da obra **Die philosophique schriften (GP)**, volume II, Hildesheim: Olms, 1965, pp. 377-9. Também consultamos a tradução para o francês feita por Christiane Frémont (in **L'être et la relation: letters des Leibniz à Des Bosses**. Paris: Vrin, 1999, pp. 160-3); o texto original latino está citado nas notas de fim de cada parágrafo. O jesuíta belga Bartholomeu Des Bosses (1668-1738) era teólogo e matemático e trocou com Leibniz uma importante correspondência nos anos de 1706 a 1716; aliás, foi ele o tradutor dos **Ensaio de teodiceia** para o latim e, como ficará claro, parte do que é dito na presente carta se refere exatamente à publicação e divulgação desta obra. A presente tradução é a última etapa de uma proposta que fizemos no nosso artigo “Leibniz e as duas faces do labirinto do contínuo: uma introdução” (in **Argumentos – revista de filosofia**, v. 3, p. 16-24, 2010.); sendo assim, ela está vinculada diretamente com a tradução de outras duas cartas: a **Carta de Leibniz à Princesa Sofia de 31 de outubro de 1705** e a **Carta de Leibniz ao matemático Dancigourt: sobre as mônadas e o cálculo infinitesimal** de setembro de 1716 (que constam na presente coletânea); de qualquer modo, boa parte do que a presente carta enuncia é o próprio fundamento de nossa tese de doutorado, cujo título é **Substancialidade do ideal e substancialidade do mundo em Leibniz: percorrendo e sobrevoando o labirinto do contínuo**.

<sup>2</sup> Respectivamente: professor do Programa de Pós-Graduação (PPGF) e do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS) (e-mail: piauiusp@gmail.com.br) e Mestra pela UnB e pesquisadora a nível de doutorado em linguística pela Unicamp (e-mail: julianacecci@yahoo.com.br).

<sup>3</sup> É difícil apresentar em apenas uma nota o quanto as pesquisas do matemático, astrônomo e biólogo microscopista holandês Nicolas Hartsoeker (1656-1725) – realizadas principalmente na virada do século XVII e que mudaram inclusive o mecanismo dos microscópios e telescópios – estão relacionadas com o tema que será desenvolvido especialmente no §2 da presente carta. Hartsoeker foi um dos principais defensores da opinião que os espermatozoides (do qual ele disputa a descoberta com seu conterrâneo Antony von Leuwenhoecke – 1632- 1723) portavam um homúnculo, isso é, conteriam neles mesmos a miniatura do animal de sua espécie que se desenvolveria a partir deles; teoria que ficou conhecida também como animalculismo. Tal opinião ia especialmente contra o preformismo dos ovistas, isso é, contra a opinião defendida, dentre outros, pelo filósofo francês Nicolas Malebranche (1638-1715), segundo a qual a geração dos organismos se daria a partir de ovos. Vale ressaltar que, além de parecer defender (§3) a opinião que deve existir uma continuidade evolutiva entre todos os organismos de uma espécie determinada, para Leibniz essas questões não se referem propriamente aos primeiros elementos das coisas, do que ele tratará propriamente no §4. Por fim, Hartsoeker também escreveu várias obras sobre Física; em 1712, é publicada a **Suite des conjectures physiques et des Eclaircissements sur les conjectures physiques**, pela qual Leibniz podia estar esperando para fazer um novo comentário, uma vez que tal obra retoma a que o alemão já havia comentado (o que ele relembra a Des Bosses) e que tinha sido publicada em 1708 com o título **Conjectures physiques**. O **Essai de dioptrique** foi publicado em 1694 e, em 1696, os **Principes de physique** e **Traité de physique**; sete anos depois da morte de Hartsoeker é publicado seu **Recueil de pièces de physique**, onde ele se mostrava contra o sistema de Newton.

desprezáveis. [Mas] não vejo motivo para debater com ele sobre os [primeiros] elementos. Principalmente no que diz respeito às razões metafísicas, sobre as quais ele não me parece ser um juiz adequado. Além disso, nossa controvérsia não traria muito [para a compreensão] dos fenômenos, pois a análise em que está baseada nossa explicação não vai até os elementos. Não nos preocupemos muito com o tipógrafo de Liége<sup>4</sup>. Até o momento, já devo muitos agradecimentos a você. No meu pequeno livro penso não ter defendido nenhum dogma que alguns de vocês também não possam observar, mas não dissimulo que sou protestante<sup>5</sup>.

[§2] Certamente aquele mandato divino “Que a terra produza (*producat*)...”<sup>6</sup> é indicador da eficácia interna (*insita*) às coisas; mas não pode ter estado nelas desde o início da criação, ainda que depois ela fosse mais disposta às operações. E não era necessário ter criado novas almas já que as antigas eram suficientes. Não pode ser demonstrado, e nem mesmo provado, que os animais irracionais possuem alma, bem como que os outros, os

---

<sup>4</sup> Como já o indicamos, certamente se trata de questionamento relacionado à publicação dos **Ensaio de teodicéia**.

<sup>5</sup> *Significatum a me putabam Dn. Hartsoekeri Conjecturas ad me rediisse. In eo est, ut continuationes producat; Vir clarissimus in Dioptriciis non spernenda promittit. Cur de Elementis cum eo certem, ratio nulla est, praesertim cum ad Metaphysicas rationes deveniendum sit, de quibus illum iudicem idoneum esse non puto. Praeterea nostrae controversia non multum ad phaenomena faceret, neque enim nostrae explicationis Analysis ad Elementa procedit. Typographum Leodiensem non est ut magnopere curemus. Interim multas Tibi gratias debeo. In libello nihil a me defendi puto dogmatis, quod non et vestrum aliquis tueri possit, Protestantem tamen non dissimulo.*

<sup>6</sup> Na versão da Bíblia de Jerusalém, temos: “Deus disse: ‘Que a terra verdeje de verduras: ervas que deem sobre a terra, segundo sua espécie, frutos contendo sua semente’ e assim se fez. A terra produziu verdura: ervas que dão semente segundo sua espécie, árvores que dão, segundo sua espécie, frutos contendo sua semente, e Deus viu que isso era bom. Houve uma tarde e uma manhã: terceiro dia” (**Gn 1, 11**). Importante pensar que o termo “semente” traduz a palavra grega σπέρμα que aparece na versão da **Septuaginta**; na **Vulgata** ela havia sido traduzida por *semen*, na Bíblia de Lutero por *Samen*, já na tradução do Rei James aparece *seed* (não *esperm* ou *semen*). Do mesmo modo, o termo “espécie”, que deu origem ao título desse livro da Bíblia, refere-se à palavra grega γένος e se mantém na **Vulgata** como *genus*, lembrança que se trata da questão da geração dos seres. É claro que aquela polêmica entre os ovistas e os animalculistas também girava em torno da interpretação mais adequada dessa parte do **Gênesis**, e boa parte dela se deu justamente a partir da apropriação dos termos mencionados aqui; tais como espermatóide e sêmen. Além disso, o fato de Leibniz utilizar o termo latino *producat* e não o *germinet*, da **Vulgata**, associado ao uso do termo *seminibus* (§3), pode ser considerado um reforço de que são as sementes, no seu sentido geral (ou o sêmen), as principais responsáveis pela geração dos organismos específicos, enquanto a terra serve apenas de auxiliar para que se “produza” tal desenvolvimento já previsto em cada uma delas. Mais a frente ele parece se referir ao fato que cada tipo específico de alma foi criada em um momento determinado, lembrando que a alma racional (intelectiva e sensitiva) só é criada quando Adão é criado, o que, de acordo com o **Gênesis**, só ocorre no sexto dia. Eis, pois, uma forte oposição contra algo como a teoria da evolução de Charles Darwin (1809-1882).

homens, não são simplesmente máquinas (*nudas machinas*)<sup>7</sup>; visto que não podemos inspecionar suas mentes (*mentes*)<sup>8</sup>. Mas estas coisas têm uma certeza moral, assim como [a de que existem] outras criaturas além de mim. Portanto, embora não seja por uma necessidade absoluta<sup>9</sup> que todo corpo orgânico tenha alma, todavia devemos considerar que a ocasião [de torná-los] animados não foi negligenciada por Deus, já que sua sabedoria produz o máximo (*quantum plurimum*) de perfeição<sup>10</sup> que é possível<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Certamente uma referência ao §10 da segunda meditação de René Descartes (1596-1650), cf. também *Monadologia* §§ 17-18.

<sup>8</sup> Preferimos manter a palavra “mente” tendo em vista que no livro II, cap. XXVII, §4, dos *Novos ensaios*, Leibniz lembra a expressão *quae uno spiritu continentur*, o que mostra que ele tinha à sua disposição a palavra latina *spiritu*, se de fato quisesse usá-la. Quanto à expressão “certeza moral” que aparecerá logo em seguida, no §5 do “Discurso sobre a conformidade da fé com a razão” dos *Ensaio de teodiceia*, Leibniz deixa claro que, se não podemos demonstrar o que envolve tal tipo de certeza, ao menos também não podemos demonstrar a verdade contrária a ela, ou seja, não podemos ter “certeza absoluta” que ela é falsa; por isso aquilo sobre o que temos uma certeza moral ao menos está protegido de objeções definitivas, o que deveria gerar alguma tolerância entre os partidos.

<sup>9</sup> No *Resumo de controvérsia reduzido a argumentos em forma*, um dos apêndices dos *Ensaio de teodiceia*, Leibniz fazia as seguintes distinções: “É que a necessidade que deve ser evitada, a contrária à moralidade e que faria com que o castigo fosse injusto, é a necessidade intransponível, a que tornaria toda oposição inútil mesmo que se quisesse de todo coração evitar a ação necessária e quando fossem feitos todos os esforços possíveis para isso. Ora, é manifesto que aquilo não é aplicável às ações voluntárias, visto que [a partir delas] não se faria [uma determinada coisa] se assim não o quisesse. Do mesmo modo, sua previsão ou determinação não é absoluta, mas supõe a vontade: se é certo que serão feitas, não é menos certo que se quererá fazê-las. Estas ações voluntárias e suas consequências não acontecerão [de tal forma que] não importe o que se faça, ou seja, quer se queira ou não, mas porque se fará e porque se quererá fazer aquilo que leva a isso. E isto está contido na previsão e na predeterminação e chega mesmo a constituir a sua razão. E a necessidade de tais eventos é chamada de condicional ou hipotética, ou mesmo de a necessidade da consequência, desde que ela supõe a vontade e os outros requisitos, [ela se coloca] em lugar da necessidade que destrói a moralidade, que torna o castigo injusto e a recompensa inútil, presente nas coisas que serão o que quer que se faça ou o que quer que se queira fazer e, em uma palavra, naquilo que é essencial; e é a isto que denominamos uma necessidade absoluta”. (LEIBNIZ, 2013 [Resposta à III Objeção], p. 424-5).

<sup>10</sup> No § 225, dos *Ensaio de teodiceia*, o modo como o deus de Leibniz pode criar o máximo de perfeição é enunciado da seguinte maneira: “A infinidade dos possíveis, independente de quão grande ela seja, não é mais do que a da sabedoria de Deus, que conhece todos os possíveis [...]. A sabedoria de Deus, não contente de abarcar todos os possíveis, penetra-os, compara-os, pesa uns em relação aos outros, para estimar os graus de perfeição ou de imperfeição deles, [...] ela faz uma infinidade de infinitos, isto é, uma infinidade de seqüências (*suites*) possíveis do universo, das quais cada uma contém uma infinidade de criaturas; e por este meio a sabedoria divina distribui ordenadamente todos os possíveis que ela já tinha considerado à parte no mesmo tanto de sistemas universais [que são universos], que ela compara também entre eles; e o resultado de todas estas comparações e reflexões é a escolha do melhor dentre todos estes sistemas possíveis, que a sabedoria faz para satisfazer plenamente a bondade, o que é justamente o plano do universo atual. E todas estas operações do entendimento divino, embora tenham entre elas uma ordem e uma prioridade de natureza, se fazem sempre conjuntamente (*ensemble*), sem que haja entre elas qualquer prioridade de tempo”. (LEIBNIZ, 2013, p. 296-7). Como ele afirma em seu prefácio, ela é a obra onde Leibniz trata das perfeições divinas, especialmente da bondade e da justiça, é o que ele repetirá ao mesmo Des Bosses em uma carta de 05/02/1712, a saber: “a *Teodiceia* é como uma espécie de ciência, eu a considero uma doutrina da justiça de Deus (isto é, tanto de sua sabedoria quanto de sua bondade)”. Assim, seu próprio título explicita parte desse objetivo, já que seu nome é formado a partir das palavras gregas *Théos* – Deus e *Dike* – Justiça.

<sup>11</sup> *Equidem divino illo mandato: producat terra insita rebus efficacia indicatur; non potuit tamen in illis fuisse ab initio creationis, etsi postea magis ad operationes disponeretur. Novas animas tunc creari necesse non erat, cum*

[§3] É certo que a alma pode operar internamente sem o auxílio do corpo, mas não [pode operar] fora. Apesar disso, as [ações] externas sempre correspondem nos corpos às ações internas. Certamente é possível para Deus fazer (*constitui*), por um milagre, a alma fora do corpo, mas isso não convém à ordem das coisas. Separada do que é primeiro e passivo<sup>12</sup>, não resultará em uma coisa completa ou mônada<sup>13</sup>. Se somente um grau superior<sup>14</sup> é adicionado, não será uma nova infusão (*infusio*) da alma. Aquele grau essencial não pode subsistir separadamente, nem é

---

*veteres sufficerent. Brutum animatum esse demonstrari, ne quidem probari nequit, cum ne hoc quidem possit, alios homines non nudas machinas esse, quando in ipsorum mentes introspicere non possumus. Sed haec sunt moraliter certa, quemadmodum aliquas esse creaturas praeter me. Etsi ergo absoluta non sit necessitas, ut omne corpus organicum sit animatum, iudicandum tamen est animae occasionem a Deo non neglectam, cum sapientia ejus producat quantum plurimum perfectionis potest.*

<sup>12</sup> No prefácio dos **Ensaio de teodiceia**, Leibniz esclarece: “Talvez ainda seja bom observar, antes de terminar este prefácio, que ao negar a influência física da alma sobre o corpo ou do corpo sobre a alma, isto é, uma influência que faça com que um perturbe as leis do outro, de modo algum nego a união de um com o outro que nele é uma parte constitutiva, mas esta união é algo de metafísica que não muda nada nos fenômenos. (...) E por este motivo também podemos dizer, em um sentido metafísico, que a alma age sobre o corpo e o corpo sobre a alma. Portanto, é verdade que a alma é a entelêquia (*entéléchie*) ou o princípio ativo, enquanto o corporal sozinho ou o simplesmente material não contém senão o passivo, e que, por conseguinte, o princípio da ação está nas almas, como eu já o expliquei mais de uma vez no **Jornal de Leipzig**, mas mais particularmente ao responder ao falecido Sr. Sturm, filósofo e matemático de Altdorf, a quem eu cheguei a demonstrar que se os corpos fossem apenas passivos, seus diferentes estados *seriam indiscerníveis*”. (LEIBNIZ, 2013, p. 67). Nos **Novos ensaios** (livro III, cap. VI, § 42), ele já havia explicado que: “a unidade perfeita, deve ser reservada aos corpos animados, ou dotados de **entelêquias primitivas** (*entéléchies primitives*); pois essas entelêquias possuem analogia com as almas (*analogie avec les âmes*), e são tão indivisíveis (*indivisibles*) e imperecíveis (*impérissables*) como elas” (LEIBNIZ, 1984 [Trad. Luiz Baraúna. São Paulo: Ed. Abril], p. 259, grifo nosso). Quanto à “discernibilidade” dos diferentes estados no movimento, por exemplo, indicáramos a leitura do nosso artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke” (in **Prometeus – filosofia em revista**, UFS, 2013), que consta na presente coletânea.

<sup>13</sup> Eis, pois, o conceito de mônada, o qual aparecerá também muitas vezes na próxima carta que traduzimos. Tendo em vista as questões que serão tratadas na presente carta, talvez a melhor definição de “mônada” seja a que aparece no livro II, cap. XXVII, § 4, dos **Novos ensaios**, a saber: “A organização ou configuração sem um princípio de vida subsistente, [sem aquilo] que denomino mônada, não bastaria para fazer com que permaneça *idem numero* ou o mesmo indivíduo; pois a configuração pode permanecer especificamente, sem permanecer individualmente. (...) Assim, é necessário dizer que os corpos organizados, bem como os outros, só permanecem os mesmos em aparência, e não se falarmos a rigor. É mais ou menos como um rio, que sempre muda de água, ou como o navio de Teseu, que os atenienses reparavam constantemente. Quanto às substâncias, que possuem em si uma verdadeira unidade substancial, à qual possam pertencer as ações vitais propriamente ditas, e quanto aos seres substanciais, *quae uno spiritu continentur*, como diz um antigo juriconsulto, isto é, que um certo espírito indivisível anima, tem-se razão em dizer que permanecem perfeitamente o mesmo indivíduo por esta alma ou este espírito (*esprit*), que constitui o eu nas substâncias capazes de pensar” (LEIBNIZ, 1984, p. 173).

<sup>14</sup> <sup>14</sup> Parece-nos que o grau maior (*major gradus*) a que Leibniz se refere tem a ver com o acréscimo da faculdade de raciocinar ou a capacidade intelectual à faculdade sensitiva, que ele mencionará mais à frente; por isso optamos por “superior” em relação a esta.

entelêquia (*entelechia*)<sup>15</sup>, já que não é princípio de ação, mas somente uma faculdade da alma. Está estabelecido entre os filósofos que as faculdades de sentir e de raciocinar não constituem (*facere*) almas diferentes em nós; mas que estão em (*inesse*) uma mesma alma. Donde minha surpresa que isto o imobilize. Não devemos dizer, pois, que a mesma matéria seja informada adequadamente por diferentes entelêquias. Eu achei mais apropriado adicionar um grau novo às almas sensitivas, do que ocultar nas sementes (*seminibus*) inúmeras almas racionais que não alcançariam a maturidade da natureza humana<sup>16</sup>. Ainda que alguém me apresentasse um

---

<sup>15</sup> No §87, da primeira parte, dos **Ensaio de teodiceia**, Leibniz havia explicado que: “Nesta controvérsia dos teólogos sobre a origem da alma humana, entrou a discussão filosófica a respeito da *origem das formas*. Aristóteles e a escola depois dele chamaram de forma o que é um princípio de ação e encontra-se naquele que age. Este princípio interno é, ou substancial, que é chamado de alma, quando está em um corpo orgânico, ou acidental, que se costuma chamar de *qualidade*. O mesmo filósofo deu à alma o nome genérico de entelêquia ou de ato. Esta palavra, *entelêquia*, aparentemente tem sua origem da palavra grega que significa perfeito, e é por isso que o célebre Hermolaus Barbarus a expressou ao pé da letra em latim por *perfectihabia*, pois o ato é a realização da potência (*puissance*); e ele não tinha necessidade de consultar o diabo, como fez, conforme o que se diz, para aprender apenas isso. Acontece que o filósofo estagirita acredita que existam duas espécies de atos, o ato permanente e o ato sucessivo. O ato permanente, ou durável, não é outra coisa senão a *forma* substancial ou acidental: a forma substancial (como a alma, por exemplo) é completamente permanente, pelo menos em minha opinião, e o acidental não o é senão por algum tempo. Mas o ato inteiramente passageiro, cuja natureza é transitória, consiste na própria ação. Eu mostrei em outro lugar que a noção de entelêquia não deve ser inteiramente menosprezada, e que sendo permanente, ela traz consigo não apenas uma simples *faculdade* ativa, mas também o que se pode chamar de *força*, *esforço*, *conatus*, do que a própria ação deve seguir se nada a impede. A faculdade não é senão um *atributo*, ou algumas vezes até um *modo*; mas a força, quando não é um ingrediente da própria substância, isto é, a *força* que não é *primitiva*, mas *derivativa*, é uma *qualidade* que é distinta e separável da substância. Eu também mostrei como se pode conceber que a alma é uma força primitiva que se modifica e varia a partir das forças derivativas ou qualidades, e exercida nas ações” (LEIBNIZ, 2013, pp. 186-7). Como temos tentado evidenciar, a Entelêquia – termo utilizado por Aristóteles em sua **Metafísica** (IX, 8, 1050a 8) – é um conceito chave na filosofia leibniziana; aparece também, dentre outros, no §18 da **Monadologia** e havia sido amplamente utilizado no texto **De primae philosophiae emendatione et notione substantiae** de 1694, certamente ao qual Leibniz se refere no texto citado.

<sup>16</sup> No §91, da primeira parte, dos **Ensaio de teodiceia** Leibniz explicava: “Depois de ter estabelecido uma ordem tão bela, e regras tão gerais no que se refere aos animais, não parece racional que o homem esteja inteiramente excluído dela, e que tudo se faça nele por milagre com relação a sua alma. Por isso, fiz notar mais de uma vez, que é da sabedoria de Deus que em suas obras tudo seja harmônico, e que a natureza esteja em paralelo com a graça. Deste modo, eu acreditaria que as almas que um dia serão almas humanas, assim como as das outras espécies, estiveram [como que] nas sementes (*semences*) e nos ancestrais até Adão [no caso da humana], e existiriam, consequentemente, desde o começo das coisas, sempre em uma espécie de corpo organizado. No que parece que o Sr. Swammerdam, o R. P. Malebranche, o Sr. Bayle, o Sr. Pitcarne, o Sr. Hartsoeker, e um grande número de outras pessoas muito hábeis são de minha opinião. E esta doutrina está suficientemente confirmada pelas observações microscópicas do Sr. Leuwenhoeck e de outros bons observadores. Mas ainda me parece conveniente por diversas razões que [essas sementes] não existissem então, a não ser em almas sensitivas ou animais, dotadas de percepção e de sentimento, mas [neste caso] destituídas de razão; e que elas permanecessem neste estado até o tempo da geração do homem a quem elas deviam pertencer, mas que nesse momento elas receberam a razão; **quer houvesse um meio natural de elevar uma alma sensitiva ao grau de alma racional (o que eu tenho dificuldade em conceber), quer Deus tenha dado a razão a esta alma mediante uma operação particular, ou se você quiser, mediante uma espécie de transcriação** (*transcréation*). O que é ainda mais fácil de ser admitido [do] que muitas outras operações imediatas



modo natural dessa elevação [de grau] eu não diria que esse modo foi adicionado miraculosamente. Portanto, você [pode] ver que isso foi dito por mim preferencialmente de modo hipotético. A alma nasce da alma, se a isso você chama tradução (*traducem*)<sup>17</sup>, não é explicável; e estou muito longe dos que pensam assim<sup>18</sup>.

[§4] Embora as localizações<sup>19</sup> das mônadas sejam designadas pelas modificações ou limites das partes do espaço, todavia, as próprias mônadas não são modificações da coisa contínua. A massa, e sua difusão (*diffusio*), surge (*resultat*) das mônadas, mas não o espaço. Porque o espaço, bem como o tempo, é certa ordem, [entendo] (por espaço) naturalmente as [coisas] que coexistem, tal [ordem] compreende (*complectitur*) não só as [coisas] atuais, mas também as possíveis<sup>20</sup>. Por

---

de Deus sobre nossas almas que a revelação ensina” (LEIBNIZ, 2013, p. 190, grifo nosso). O termo “transcriação” indica, pois, a ação com que Deus forneceria a razão à alma sensitiva ou animal.

<sup>17</sup> No § 86, da primeira parte, dos **Ensaio de teodiceia** Leibniz vai se referir à expressão *per traducem*, que ele traduzirá pelo termo francês *traduction*, como a segunda alternativa para a solução do problema de como as almas se mantêm associadas ao pecado original; as outras duas seriam a criação, mais aceita na sua época, e a preexistência das almas em outro mundo. Para os traducionistas era “como se a alma das crianças fosse gerada *per traducem* a partir da alma ou das almas daqueles de cujo corpo é gerada”. (LEIBNIZ, 2013, p. 186). Leibniz preferira a alternativa da criação e defenderá a opinião de Malebranche, cf. §§ 86-9 e §§ 397-8 da mesma obra.

<sup>18</sup> *Anima interne quidem sine corporum adminiculo operari potest, sed non extra. Semper tamen ejus actionibus internis externa in corporibus respondent. Equidem per miraculum a Deo anima constitui potest extra corpus, sed hoc non convenit ordini rerum. A primo passivo separata non faciet rem completam seu Monada. Si tantum major gradus additur, nulla est nova animae infusio. Gradus ille essentialis seorsum subsistere non potest, neque est Entelechia, cum non sit principium actionis, sed tantum Animae Facultas. Constat inter Philosophos, facultatem sentiendi et ratiocinandi in nobis non facere diversas animas, sed eidem animae inesse. Unde miror et hic haerere. Eandem materiam a diversis Entelechiis adaequate informari, non est cur dicamus. Gradum novum addi Animae sensitivae congruentis putavi, quam animas racionales innumeratas latere in seminibus quae non perveniunt ad maturitatem humanae naturae. Si quis ostendat modum naturalem exaltationis, non dicam, hunc modum addi miraculose. Vides ergo haec a me dici per modum hypotheseos preferendae. Animam ex anima nasci, si id Traducem appellas, explicabile non est, et longe absum ab his talis concipiunt.*

<sup>19</sup> Conforme deixamos claro no artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke”, já citado e que consta na presente coletânea, o problema da “localização” das mônadas só pode ser compreendido a partir do embate mesmo que indireto que se deu entre Leibniz e Newton quanto à compreensão das expressões “*affectiones locorum*” e “*individuum denominationem*”, somente depois disso é que podemos perceber o modo como o conceito de mônada está na dependência do conceito de relação e como justamente isso é que torna compreensível o que Leibniz entende por discernibilidade nas mudanças do estado do movimento.

<sup>20</sup> Nos **Novos ensaios** Leibniz já havia dito que “o [espaço] não é mais uma substância do que o tempo, e se tem partes [contra Samuel Clarke (1675-1729) e Isaac Newton (1642-1727)] não pode ser Deus. **É uma relação, uma ordem não só entre os seres existentes, mas também entre os [seres] possíveis como se existissem**” (LEIBNIZ, 1984 [livro II, cap. XIII, §17], p. 100, grifo nosso). Era também isso que ele havia tentado explicar na carta de 31/10/1705 à Princesa Sofia do seguinte modo: “Vê-se bem que o Tempo não é uma substância, já que uma hora, ou alguma outra parte do tempo que se considera jamais existe inteira e em todas suas partes conjuntamente; não é

isso ela é indefinida, como toda [coisa] contínua cujas partes não são em ato, mas podem ser assumidas arbitrariamente, assim como as partes da unidade ou as frações<sup>21</sup>. Se na natureza das coisas as subdivisões dos corpos orgânicos em corpos orgânicos fossem outras, [isso é,] outras fossem as mônadas, outra seria a massa, ainda que fosse o mesmo o espaço preenchido. Com efeito, o espaço é algo contínuo, mas ideal; a massa é [algo] discreto, [que se refere] evidentemente à multiplicidade atual, ou ente por agregação, mas a partir de unidades infinitas. Nas [coisas] atuais os simples são anteriores aos agregados, [enquanto] nas [coisas] ideais o

---

senão um princípio de relações (*principe de rapports*), um fundamento da ordem (*fondement de l'ordre*) nas coisas, desde que se conceba sua existência sucessiva ou sem que elas existam conjuntamente. O mesmo deve ocorrer com o espaço; é o fundamento da relação da ordem (*fondement du rapport de l'ordre*) das coisas, mas desde que se conceba existirem conjuntamente. Ambos os fundamentos são verdadeiros, ainda que sejam ideais. A continuidade uniformemente regrada, ainda que seja apenas suposição e abstração, constitui a base das verdades eternas e das ciências necessárias: ela é o objeto do entendimento divino, como o são todas as verdades [...]. **O possível imaginário participa destes fundamentos da ordem na mesma proporção que o atual** [...]. A matéria nos parece um contínuo, mas só parece, assim como o movimento atual. É como a poeira do alabastro que, ao fervermos no fogo, parece ser um fluido contínuo; ou como uma roda dentada parece um diáfano contínuo ao girar com muita velocidade, sem que se possa discernir o lugar dos dentes do lugar vazio entre os dentes, nossa percepção unindo os lugares e os tempos separados". (LEIBNIZ, 1960 [GP, VII], p. 563, grifo nosso; cf. nota 1). Escrevemos outros dois artigos que podem ajudar a compreender o amplo alcance do que está sendo dito aqui: "Leibniz e a metafísica da nova geometria: espaço como relação" (in **Cadernos UFS de Filosofia** – v. 9, 2011, pp. 77-94) e "Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke", já citado.

<sup>21</sup> Na carta de 1716 ao matemático Dancicourt, Leibniz esclarecia: "As mônadas (as que conhecemos são chamadas de almas) mudam o estado de si mesmas conforme as leis das causas finais e dos apetites, mas o reino das causas finais entra em acordo com o reino das causas eficientes, que é aquele dos fenômenos. No entanto, eu jamais diria que o *continuum* é composto de pontos geométricos, pois a matéria não é absolutamente o *continuum*, e a extensão contínua é apenas uma coisa ideal, consistindo em possibilidades que de modo algum tem nela partes atuais. **Os todos intelectuais não têm partes, a não ser em potência**. Assim, a linha reta não tem partes atuais, exceto na medida em que ela seja atualmente subdivida ao infinito; mas, se existisse uma outra ordem das coisas, os fenômenos fariam com que ela fosse subdividida de outro modo. **É como a unidade na Aritmética, que é também um todo intelectual ou ideal divisível em partes, como em frações, por exemplo, não atualmente em si (de outro modo, ela seria redutível a partes mínimas que jamais se encontram em números), mas na medida em que tiver frações determinadas**. Eu afirmo, então, que a matéria – que é algo de atual – não resulta senão das mônadas, isso é, das substâncias simples indivisíveis, mas que de nenhum modo a extensão ou a grandeza geométrica é composta das partes possíveis que somente aí se pode designar (*assigner*), nem se resolve em pontos, e que os pontos também são apenas extremidades e de nenhum modo partes ou aquilo que compõe a linha" (LEIBNIZ, 1768 [D], p. 500, grifo nosso). Vale lembrar que a mencionada carta consta na presente coletânea.

todo vem antes da parte. E se essa consideração for negligenciada tem origem aquele labirinto<sup>22, 23</sup>

[§5] Pouco antes de morrer, o R. P. capuchinho Dionísio de Werl<sup>24</sup> me escreveu, e ignoro qual era a nova obra em que ele parecia se empenhar. Existe um tipógrafo ou livreiro batavo que ofereceu seu serviço sob determinadas condições. Vejamos no que isso vai dar. Sem mais, até logo.

Hanôver, 31 de julho de 1709<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Para além da menção às vias da síntese (do todo à parte) e da análise (do simples ao agregado), Leibniz se refere ao segundo labirinto enunciado nos **Ensaio de teodiceia** da seguinte maneira: “Existem dois famosos labirintos onde nossa razão se perde muitas vezes; um diz respeito à grande questão do livre e do necessário, sobretudo quanto à produção e quanto à origem do mal; o outro consiste na discussão do contínuo (*continuité*) e dos indivisíveis que constituem seus elementos, e no qual deve entrar a consideração do infinito. O primeiro embarça praticamente todo o gênero humano, o outro influencia somente os filósofos”. (LEIBNIZ, 2013 [Prefácio, §7], p. 49). Além dos textos de Bayle, é claro que a referência mais próxima de Leibniz era o livro do físico e teólogo de orientação jansenista Libertus Fromundus (1587-1653) que, publicado em 1631, tinha por título **Labirynthus, sive de compositione continui liber unus**; Fromundus também havia publicado, em 1640, o Augustinus de Jansenius e foi um importante correspondente de Descartes; seu **Labirynthus** também já havia sido referenciado nos **Novos ensaios** (livro II, cap. XXIII). Como já mencionamos no início, para uma compreensão um pouco mais detalhada do que Leibniz enuncia nessa parte dos **Ensaio de teodiceia**, gostaríamos de recomendar a leitura de nosso artigo “Leibniz e as duas faces do labirinto do contínuo: uma introdução”; com a presente tradução completamos a proposta que havíamos feito ali.

<sup>23</sup> *Etsi monadum loca per modificationes seu terminationes partium spatii designentur, ipsae tamen Monades non sunt rei continuae modificationes Massa ejusque diffusio resultat ex monadibus, sed non spatium. Nam spatium, perinde ac tempus, ordo est quidam, nempe (pro spatio) coexistendi, qui non actualia tantum, sed et possibilis complectitur. Unde indefinitum est quiddam, ut omne continuum cujus partes non sunt actu, sed pro arbitrio accipi possunt, aequae ut partes unitatis seu fractiones. Si aliae essent in natura rerum subdivisiones corporum organicorum in corpora organica, aliae essent Monades, alia massa, etsi idem foret spatium quod impletur. Nempe spatium est continuum quoddam, sed ideale; Massa est discretum, nempe multitudo actualis, seu Ens per aggregationem, sed ex unitatibus infinitis. In actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis, in idealibus totum est prius parte. Hujus considerationis neglectus illum continuum labyrinthum peperit.*

<sup>24</sup> Trata-se de Dionysius Von Werl, que morre no mesmo ano em que Leibniz está escrevendo a presente carta. Nascido mais ou menos em 1640, Dionísio passa a fazer parte, a partir de 1658, da ordem dos Capuchinhos de Colônia, na Alemanha; nos anos de 74 a 80, ele se torna professor na corte do duque Johann Friedrich de Brunswick-Lüneburg, em Hanôver, onde se torna amigo de Leibniz com quem passa a compartilhar os esforços de unificar as Igrejas. As principais obras onde Dionísio de Werl explicita esse objetivo parecem ter sido **Via pacis inter homines per Germaniam in fide dissidentes sive tractatus irenicus** (Hildesheim 1686) e **Catholischer ehren-retter** (Hildesheim 1698).

<sup>25</sup> *R. P. Dionysius Werlensis Capucinus paulo ante obitum ad me scripserat, et nescio quod videbatur moliri opus novum. Est quidam in Batavis Typographus vel Bibliopola, qui operam suam sub praescripta conditione obtulit. Videbimus, quo successu. Quod superest, vale et fave etc.*

*Dabam Hanoverae 31 Julii 1709.*

*P[ost] S[criptum]*: Quando foram publicadas minhas **Novíssima Sinica**<sup>26</sup>, que foram enviadas para Roma, o Sr. Magliabechi<sup>27</sup> as fez chegar ao coordenador geral da vossa sociedade, o qual (se bem me lembro) também me dirigiu saudações por isso. Eu peço que me recomende ao vosso Tolomeu, homem muito ilustre. Quando o opúsculo contra o [Sr.] Bayle estiver publicado, submeta ao julgamento dele<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Leibniz se refere à sua obra **Novissima sinica historiam nostri temporis illustratura** de 1697, onde, dentre muitas outras coisas, ele propõe, associada a uma troca intensa de conhecimento com os europeus, a maneira como deveria acontecer a conversão dos chineses ao cristianismo.

<sup>27</sup> Leibniz se refere ao famoso bibliotecário italiano Antonio Magliabecchi (1633-1714) que, certamente, deve tê-lo ajudado muito em sua busca por informações sobre a história da Casa de Brunswick e em muitas outras coisas. Em seguida, refere-se ao padre jesuíta italiano Giovanni Battista Tolomei (1653-1726), que tinha um considerável conhecimento de línguas e que se tornará cardeal a partir de 1712; além de sua posição dentro da Igreja e de seu conhecimento de línguas, em 1696 ele havia publicado um texto marcadamente leibniziano, seu **Philosophia mentis et sensuum**; motivo suficiente para que Leibniz peça a Des Bosses que os **Ensaios de teodiceia** também chegue às suas mãos, uma vez que certamente o jesuíta italiano se tornaria um divulgador das ideias contidas nele. Depois menciona a sociedade da qual Magliabecchi fazia parte, talvez se referindo à italiana *Accademia del cimento* (cf. §1 da Carta a Molanus, que também consta na presente coletânea). Por fim, menciona o nome daquele que escreveu o **Dictionnaire historique et critique** que, junto com outras obras suas, será extensamente criticado nos **Ensaios de teodiceia**, o francês Pierre Bayle (1647-1706).

<sup>28</sup> *P. S. Cum prodire Novissima mea Sinica olim, Romam missa sunt, et, credo, per Dn. Magliabecchium ad Generalem Praepositum societatis vestrae pervenerunt, qui (si bene memini) etiam per hunc salutari me jussit. Ptolemaeo vestro, viro summo, me commendari peto. Ubi opusculum contra Baylium prodierit, judicio ejus submittam.*

## T-IV

### Carta de Leibniz ao matemático Dancicourt 1: Sobre as mônadas e o cálculo infinitesimal

Tradução e notas: Juliana Cecci Silva e William de Siqueira Piauí <sup>2</sup>

[G. W. Leibniz; Hanôver, 11 de setembro de 1716.]

[§1 (p. 499)] Fico muito contente que um espírito tão matemático quanto o teu também se dedique a investigações filosóficas<sup>3</sup>. Isso contribuirá com o meu projeto de tornar a filosofia demonstrativa. Parece-me que nossas opiniões não estão tão distantes uma da outra. Também sou da opinião que, falando de modo adequado, não existe qualquer substância extensa. É por isso que chamo a matéria de *non substantiam*

---

<sup>1</sup> Com poucas alterações com relação a atual, a primeira publicação da presente tradução apareceu em **Theoria - revista eletrônica de filosofia**, v. 4, n. 10, p. 174-179, 2012. O texto original foi extraído de G. W. LEIBNIZ, **Opera omnia**. Ed. Ludovicus Dutens. Tournes: Genebra, 1768, Tomo III, pp. 499-502. Parte dessa carta também se encontra em G. W. LEIBNIZ, **Discours de Métaphysique, Monadologie et autres textes**. França: Gallimard, 2004 (pp. 378-380). O francês Pierre Dancicourt (1664-1727) se tornou membro da Academia de Berlim ao fugir da perseguição aos protestantes na França e graças ao seu importante estudo sobre matemática transcendente; essa carta é um dos últimos textos filosóficos de Leibniz e foi redigida dois meses antes de sua morte, que se deu em 14 de novembro de 1716. Trata-se de um enfrentamento com relação ao que se pensava da matéria, ou seja, de sua oposição à filosofia cartesiana da substância extensa (*res extensa*) e especialmente ao realismo matemático que associaria os infinitesimos a entidades físicas últimas, os átomos de Demócrito, portanto, também uma oposição explícita à filosofia newtoniana da matemática e da física. Depois de fornecer parte do fio de Ariadne para aqueles que se perdem no labirinto do *continuum* (§ 1), Leibniz tenta mostrar (a partir do § 2) a pertinência de suas concepções quanto ao conceito de número e ao cálculo dos infinitesimos, mostrando que elas fornecem a solução do enigma (§ 4) que teria se tornado motivo de disputa entre, dentre outros, os matemáticos italianos Guido Grandi e Alessandro Marchetti, uma disputa que envolverá a series que ficou conhecida pelo nome do primeiro e que demandou um grande volume de respostas que se estenderam até pelo menos o final do século XIX, quando praticamente termina a reestruturação das bases do Cálculo Diferencial e Integral, o que inclui a problematização do conceito de número e da noção de limite, depois do que muitas das filosofias do infinito deixam de interferir no desenvolvimento das matemáticas. Para esta segunda parte da argumentação, conferir nosso artigo: “Leibniz e as duas faces do labirinto do contínuo”, que consta na presente coletânea.

<sup>2</sup> Respectivamente: professor do Programa de Pós-Graduação (PPGF) e do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS) (e-mail: piauiusp@gmail.com.br) e Mestre pela UnB e pesquisadora a nível de doutorado em linguística pela Unicamp (e-mail: julianacecci@yahoo.com.br).

<sup>3</sup> Mesmo motivo, portanto, que levou Leibniz a ler o resumo da obra do duque da Borgonha, o que é mencionado na carta de 31/10/1705 que endereça à princesa Sofia Carlota (1668-1705) que também consta pouco antes na presente coletânea.

*sed substantiatam*<sup>4</sup>. Disse em algumas passagens (talvez da **Teodiceia**, se não me engano) que a matéria não é senão um fenômeno regrado e exato que de modo nenhum engana, quando ficamos atentos às regras abstratas da razão<sup>5</sup>. As verdadeiras substâncias são apenas as substâncias simples, ou aquilo que denomino *Mônadas*. E creio que só existem mônadas na natureza, o resto sendo apenas os fenômenos que dela resultam. Cada mônada é um espelho do universo segundo seu ponto de vista, acompanhada de uma multiplicidade (*multitude*) de outras mônadas que compõe seu corpo orgânico da qual ela é a mônada dominante. E nela mesma só existem percepções e tendências a novas percepções e apetites; como no universo dos fenômenos não há senão figuras e movimentos. Então, a mônada envolve previamente (*par avance*) em si mesma seus estados passados e futuros, de modo que um *onisciente* os pode ler<sup>6</sup>, e as mônadas entram em acordo entre si sendo espelhos de um mesmo universo, mas diferentemente representado: é como uma multiplicação de um mesmo universo ao infinito, embora o próprio Universo seja de uma difusão infinita. É nisso que consiste minha [hipótese da] Harmonia preestabelecida<sup>7</sup>. As mônadas (as que conhecemos são chamadas de

---

<sup>4</sup> Para Leibniz a matéria não é substancia, mas substanciada, isto é, a matéria atualmente dividida ao infinito está na dependência de uma infinidade de substâncias; os motivos desta dependência e os princípios que regulam a relação entre a matéria e as substâncias são problematizados em sua obra **Monadologia**, a qual está servindo de pano de fundo para essa primeira parte de sua argumentação. Um bom resumo de sua argumentação também aparece na esclarecedora carta à princesa Sofia já mencionada e que consta na presente coletânea.

<sup>5</sup> Leibniz parece estar enganado quanto a isso, pois não conseguimos encontrar essa afirmação em seus **Ensaios de teodiceia**; de qualquer modo, trata-se de afirmação que ele já havia feito, dentre outras, em sua correspondência com Arnauld; na carta à princesa Sofia ele afirmava: “Pode-se, então, concluir que uma massa não é uma substância verdadeiramente, que sua unidade não é senão ideal, e que (se considerarmos o entendimento) não é senão um *aggregatum*, uma multiplicidade de uma infinidade de verdadeiras substâncias, um fenômeno (*un phénomène bien fondé*), jamais fornecendo um desmentido às regras da matemática pura, mas sempre contendo algo além”. Cf. também G. W. LEIBNIZ, **Discours de Métaphysique, Monadologie et autres textes**, França: Gallimard, 2004, p. 361, grifo nosso.

<sup>6</sup> Compare-se com o que Leibniz diz nos **Novos ensaios** II, XXVII, §14-5, (1984, p. 179-80).

<sup>7</sup> Vale lembrar o título completo da sua obra **Novos ensaios sobre o entendimento humano pelo autor do sistema da harmonia preestabelecida**, sistema ou hipótese de que Leibniz se gaba muitas vezes de ter formulado e demonstrado, tanto no prefácio quanto no livro IV, cap. III (p. 304) da obra mencionada Leibniz faz um resumo de sua filosofia da harmonia. De qualquer modo, aqui se indica o modo como deve ser interpretado o §80 da **Monadologia**.

almas) mudam o estado de si mesmas conforme as leis das causas finais e dos apetites, mas o reino das causas finais entra em acordo com o reino das causas eficientes, que é aquele dos fenômenos. No entanto, eu jamais diria que o *continuum* é composto de pontos geométricos, pois a matéria não é absolutamente o *continuum*, e a extensão contínua é apenas uma coisa ideal, consistindo em possibilidades que de modo algum tem nela partes atuais<sup>8</sup>. Os todos intelectuais não têm partes, a não ser em potência. Assim, a linha reta não tem partes atuais, exceto na medida em que ela seja atualmente subdivida ao infinito; mas, se existisse uma outra ordem das coisas, os fenômenos fariam com que ela fosse subdividida de outro modo. É como a unidade na Aritmética, que é também um todo intelectual ou ideal divisível em partes; como em frações, por exemplo, não atualmente em si (de outro modo, ela seria redutível a partes mínimas que jamais se encontram em números), mas na medida em que tiver frações determinadas<sup>9</sup>. Eu afirmo, então, que a matéria – que é algo de atual – não

---

<sup>8</sup> Leibniz já havia afirmado a Des Bosses que: “Pois o espaço é contínuo (*continuum*), mas ideal, [enquanto] a Massa é discreta, pois é uma multiplicidade atual (*multitudo actualis*), ou Ser por agregação; mas [que o é] a partir das unidades infinitas. Naquelas [coisas] que são atuais os simples são anteriores aos agregados, naquelas [coisas] que são ideais o todo é anterior à parte. Aqueles que negligenciam essas considerações dão origem ao labirinto do contínuo (*continuum labyrinthum*) [*Nempe spatium est continuum quoddam, sed ideale, Massa est discretum, nempe multitudo actualis, seu Ens per aggregationem, sed ex unitatibus infinitis. In actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis, in idealibus totum est prius parte. Hujus considerationis neglectus illum continuum labyrinthum peperit*]” (cf. a tradução anterior da presente coletânea).

<sup>9</sup> Nos **Ensaio de teodiceia**, Leibniz afirmava: “Parece que o Sr. Descartes também confessa em uma passagem dos seus **Princípios [da Filosofia]** que é impossível responder às dificuldades sobre a divisão da matéria ao infinito, o que, no entanto, ele reconhece como verdadeiro. [Rodríguez de] Arriaga e outros escolásticos fizeram quase a mesma confissão; mas se eles tivessem o trabalho de dar às objeções a forma que elas devem ter, veriam que há falhas na consequência, e algumas vezes falsas suposições que confundem. Eis um exemplo disso: um hábil homem um dia me fez esta objeção: seja seccionada a linha reta BA em duas partes iguais pelo ponto C, e a parte CA pelo ponto D, e a parte DA pelo ponto E, e assim ao infinito; todas as metades BC, CD, DE etc., fazem juntas o todo BA; então, é preciso que haja uma última metade, pois a linha reta BA termina em A. Mas, a existência desta metade última é absurda; pois uma vez que ela é uma linha, ainda poderemos seccioná-la em duas. Logo, a divisão ao infinito não poderia [deixar] ser admitida. Mas eu o fiz observar que não se tem direito de inferir que seja preciso a existência de uma metade última, embora exista um último ponto A, pois este último ponto convém a todas as metades de seu lado. E meu próprio amigo reconheceu, quando ele se empenhou em provar esta inferência por meio de um argumento em forma, que ao contrário, pelo próprio fato de a divisão ir ao infinito, não há metade última alguma. E embora a linha reta AB seja finita, não resulta que a divisão que fizemos tenha um último termo. Ficamos embaraçados, da mesma maneira, nas séries dos números que vão ao infinito. Concebe-se um último termo, um número infinito ou infinitamente pequeno; mas tudo isso não passa de ficção. Todo número é finito e passível de especificação (*assignable*), toda linha também o é, e os infinitos ou infinitamente pequenos significam aí apenas grandezas que se pode tomar [por] tão grandes ou tão pequenas quanto se queira, para mostrar que um erro é

resulta senão das mônadas, isso é, das substâncias simples indivisíveis<sup>10</sup>, mas que de nenhum modo a extensão ou a grandeza geométrica é composta das partes possíveis que somente aí se pode designar (*assigner*), nem se resolve em pontos, e que os pontos também são apenas extremidades e de nenhum modo partes ou aquilo que compõe a linha.

[§2] Quanto ao cálculo dos Infinitesimais, não estou totalmente satisfeito com as expressões do senhor *Hermann* em sua resposta ao senhor *Nieuwentyt*, nem com as dos nossos outros amigos. E o Sr. Naudé tem razão em se opor a isto. Quando, na França, eles polemizavam com o abade *Gallois*, o padre *Gouye*<sup>11</sup> e outros, manifestei-lhe que de modo algum acreditava na existência de grandezas verdadeiramente infinitas, nem verdadeiramente infinitesimais, que [, para mim, elas] eram apenas ficções, mas ficções úteis para abreviar e para falar universalmente, como as raízes imaginárias na Álgebra<sup>12</sup>, tais como  $\sqrt{-1}$ ; que é preciso conceber, por exemplo, (1) o diâmetro de um pequeno elemento de um grão de areia, (2) o diâmetro do próprio grão de areia, (3) o do globo da Terra, (4) a distância de uma [estrela] fixa com relação a nós, (5) a grandeza de todo o sistema das [estrelas] fixas, como (1) uma diferencial do segundo grau, (2) uma diferencial do primeiro grau, (3) uma linha ordinal que se pode

---

menor do que o que foi especificado (*a assignée*), isto é, que não há erro algum; ou bem se entende pelo infinitamente pequeno o estado de desaparecimento ou aparecimento de uma grandeza, pensados a partir da imitação das grandezas já formadas”. (LEIBNIZ, 2013 [Discurso sobre a fé com a razão, § 70], pp. 120-1).

<sup>10</sup> E imateriais, é claro.

<sup>11</sup> Leibniz se refere a Philippe Naudé (1654-1729), para quem ele já tinha escrito uma carta em 29 de dezembro de 1707, a Jakob Hermann (1678-1733), Bernard Nieuwentijt (1654-1727), Thomas S. J. Gouye (1650-1725) e Jean Gallois (1632-1707).

<sup>12</sup> Em outros textos, Leibniz afirmava: “O cálculo infinitesimal é útil quando se trata de aplicar a matemática à física, ainda que eu não pretenda empregá-lo para dar conta da natureza das coisas. Pois considero as quantidades infinitesimais como ficções úteis” (LEIBNIZ, 1982 [Olaso, **Escritos filosóficos**, A última resposta], p. 633); e “esse todos infinitos [como o espaço absoluto], bem como os seus opostos infinitamente pequenos [como os átomos], são de atualidade apenas nos cálculos geométricos, da mesma forma que as raízes imaginárias da álgebra” (LEIBNIZ, 1984 [Novos ensaios, livro II, cap. XVII, § 3], p. 110). Para essa parte de sua argumentação, incluindo a questão da universalidade do cálculo e da transcendência de determinadas curvas, conferir o nosso artigo: “Leibniz e Descartes: labirintos e análise”, in **Cadernos Espinosanos**, n. 11, pp. 123-169; valerá a pena também dar uma lida no nosso artigo: “Matemática e metafísica em Leibniz: o cálculo diferencial e integral e o processo psíquico-metafísico da percepção”, in **Theoria - revista eletrônica de filosofia**, vol. 2, n. 5, 2010, pp 1-16.



assinalar, (4) uma linha infinita, (5) uma linha infinitamente infinita. E quanto mais se fazia grande a proporção ou o intervalo entre estes graus, tanto mais se aproximava da exatidão, e mais se podia diminuir o erro e mesmo eliminá-lo de uma só vez por meio da ficção de um intervalo infinito, que sempre podia ser realizado ao modo de Arquimedes; mas, como o marquês Sr. de *l'Hôpital*<sup>13</sup> acreditava que por [defender] isso eu traía a causa, eles me pediram que não dissesse nada sobre isso além daquilo que eu dissera em uma passagem das Atas de Leipzig, e foi fácil para mim atender ao seu pedido.

[§3] Para enfim chegar ao  $0/\infty$ , ou seja, zero dividido pelo infinito, e coisas semelhantes, eu digo que isso também não pode ocorrer [de fato] a não ser dentro de uma interpretação adequada, tomando o zero como um número extremamente pequeno, e o infinito como um número muito grande. Acontece que, quanto mais se diminui o numerador, e mais se aumenta o denominador da fração em [determinada] proporção, mais se aproxima do zero. [Como é o caso em:]  $(1:10)/10=1/100$  e  $(1:100)/100=(1/1000)$  e  $(1:1000)/1000=1/1000000$  o que conduz a  $0/\infty=0$ , ou  $(1/\infty)/\infty=0$ ,  $1/(\infty \times \infty)$ , de modo que o quadrado do infinito multiplicado pelo zero resultaria na unidade. Mas pode-se dizer que aquilo conduz a isto, mas não que resulta nisto<sup>14</sup>; entretanto, rigorosamente

---

<sup>13</sup> Leibniz menciona o grego Arquimedes (287-212 a.C.), certamente fazendo lembrar o método de exaustão; em seguida se refere a Guillaume François Antoine L'Hôpital (1661-1704), mais conhecido como marquês de L'Hôpital; não conseguimos saber se o pedido a que ele se refere está registrado em alguma carta e a qual texto das *Atas de Leipzig* ele se refere exatamente, já que publicou nela muitas vezes.

<sup>14</sup> Evidentemente, se a)  $(1/\infty)/\infty=0$ , então b)  $1/(\infty \times \infty)=0$ , daí que c)  $1=\infty(\infty \times \infty)$ , ou seja, que o quadrado do infinito multiplicado por zero é igual à unidade; exatamente aqui surge o vício de raciocínio (paralogismo) que Leibniz está tentando explicitar, pois a) conduz a c) passando por b), mas, rigorosamente falando, não se trata de um resultado de fato, pois não existe um número de fato infinitamente grande (*omnia*) nem um número de fato infinitamente pequeno (*nihilum*); trata-se, portanto, de um vício de raciocínio associado ao próprio conceito de número em sua relação com o de unidades. Daí que a tradução da expressão latina *extremitates exclusae non inclusae* possa ser *extremos excluídos, não permitidos*; que significa que de fato não podem existir números de uma extremidade última, seja para maior seja para menor; aqui não é só o número (símbolo, caracter) infinito que gera o vício de raciocínio, mas também a própria noção do zero entendido como um número que representa o nada, no sentido de limite do menor.

*nihilum*, que é a extremidade decrescente dos números, deveria então ser dividido por *omnia*, que é a extremidade crescente dos números. Mas, considerada como *numerus maximus*, *omnia* é uma coisa contraditória, assim [como *nihilum* considerado] como *numerus minimus*. As duas extremidades *nihil* & *omnia* estão fora dos números, [ou seja, são] *extremitates exclusae non inclusae*.

[§4] É fácil cair nos paralogismos<sup>15</sup> quando estas coisas não são reformuladas a partir das ideias que acabo de fornecer. Um hábil matemático de Pisa, de nome *Guido Grandi*, tinha sustentado que uma infinidade de nadas ou zeros colocados juntos constituíam uma grandeza assinalável e, assim, com uma elegante alegoria, ilustrava a produção de criaturas a partir do nada por meio do infinito. O Sr. *Alessandro Marchetti*<sup>16</sup>, outro hábil matemático de Pisa, se opôs a isso, dizendo que uma infinidade de nadas jamais faria outra coisa a não ser nada. E, assumindo o nada rigorosamente, ele tinha razão. No entanto, o padre Grandi provava a proposição pela divisão: o senhor sabe que ao dividir  $1/(1+a)$  ou  $1:(1+a) = 1 - a + a^2 - a^3 + a^4 - a^5$  e assim ao infinito. Logo, se [assumimos que]  $a$  é  $1$ , somos conduzidos a  $1/(1+1) = 1:2 = 1 - 1 + 1 - 1 + 1 - 1$  e assim ao infinito, o que constituirá  $1/2 = 0 + 0 + 0 + 0 + 0$  etc. Eu fui consultado a esse respeito e eis como acredito ter decifrado o enigma. Não é necessário dizer que uma infinidade de nadas considerados rigorosamente constituem alguma coisa, de tal maneira que esta série não se refere a nada, ainda que ela pareça se referir. Para compreender isso de

<sup>15</sup> Quanto à menção de Leibniz ao problema dos paralogismos em demonstrações matemáticas, conferir as páginas 151 a 154 do nosso artigo já citado “Leibniz e Descartes: labirintos e análise”.

<sup>16</sup> O italiano Alessandro Marchetti (1633-1714), nascido em Empoli e professor da Universidade de Pisa – cidade onde morre no mesmo ano em que o monge italiano Luigi Guido Grandi (1671-1742), nascido em Cremona, se torna professor de matemática na mesma universidade – reagiu contra as ideias deste. Grandi parece ter sido um importante divulgador das ideias de Leibniz sobre o cálculo infinitesimal e o infinito na Itália; segundo o que é afirmado aqui, a principal oposição se referia à impossibilidade que do nada possa surgir algo, associada ao fato que a série mencionada, que levou o nome de Grandi, parece fazer surgir unidades ou mesmo o infinito a partir de determinadas frações que, quando tomadas em determinadas partes, ora totalizam “algo”, ora totalizam “nada”.

modo adequado, é preciso resolvê-la em séries finitas próximas do infinito. Seja então a série  $1 - 1 + 1 - 1$  etc. finita, se em tal caso você considera um número impar de 7 unidades, por exemplo  $1 - 1 + 1 - 1 + 1 - 1 + 1$ , o todo faz  $1$ . Acontece que, quando isso termina no infinito, onde não existe nem par nem impar, é preciso considerar o meio aritmético entre  $1$  e  $0$  que é  $1/2$ ; pois nas estimativas ambíguas, quando não há mais razão para um que para outro, é preciso considerar o meio. Entre  $1$  e  $m$ , por exemplo, é preciso considerar  $(1+m)/2$ , isto é, [se assumimos que  $m$  é igual a  $0$ , então temos]  $(0+1)/2$ , isto é  $1/2$ <sup>17</sup>.

[§5] Eu me empenhei para explicar [tudo isso] e espero ter conseguido o suficientemente, tendo em vista que se trata de uma pessoa que possui a sua perspicácia; mas, quanto às dificuldades que [ainda] podem [restar] em uma matéria tão difícil quanto essa de que se trata, eu me empenharei em resolvê-la, e este será o meio de esclarecer a verdade. No mais, com zelo e estima.

Hanôver, 11 de setembro de 1716.

---

<sup>17</sup> O alcance do método de quadrar séries que pode ser utilizado neste caso, já havia sido discutido por Leibniz em 1673, cf. a Nota I do nosso artigo “Leibniz e a Biologia: notas introdutórias”, que consta na presente coletânea.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**