

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 39 jul-dez 2018 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *As ruelas de Delft* pintada por Johannes Vermeer em 1658.

DO INDIVÍDUO AGENTE À UNIDADE DO MÚLTIPLO:
A SUBSTÂNCIA EM LEIBNIZ

Vitor Beghini Barros

Graduando, Universidade de São Paulo,

São Paulo, Brasil

vitorbeghini@gmail.com

RESUMO: Este artigo busca mapear diferenças e transformações que marcam a trajetória da noção leibniziana de substância (e portanto de sua metafísica) ao longo dos quase trinta anos que separam suas primeiras e últimas sínteses de ar sistemático; percurso que vai do *Discurso de Metafísica* (1686) à *Monadologia* e aos *Princípios da Natureza e da Graça* (1714). Poderemos, deste modo, fornecer um certo quadro de mecanismos conceituais e doutrinários que nos permita melhor compreender o estatuto coesivo de sua obra filosófica, donde encontraremos uma noção ampla porém singular de substância que se define, sobretudo, pela articulação reversiva entre unidade e ação.

PALAVRAS-CHAVE: substância; mônada; corpo; organismo; alma; matéria.

Colocar-se em face da metafísica de Leibniz é estar diante de um pensamento cuja monumentalidade de sua posição equipara-se à originalidade de suas formulações. Não é por acaso que um filósofo como Deleuze não se furtará em afirmar que, se a filosofia se define pela criação de conceitos, Leibniz deveria elencar-se como um dos mais profícuos conceituadores de sua história (DELEUZE, 1980). Franklin Leopoldo e Silva, semelhantemente, insistiria em suas aulas tratar-se de um pensamento que – fundado entre modernos e escolásticos – se constrói a todo momento por operações de “síntese criativa”. Seja pela criação de conceitos ou pelo retorno retrabalhado ao já dado pela tradição, Leibniz faz de si um espírito moderno e conciliador que, se compartilha das mais profundas aspirações modernas, o faz sob a crítica de seus abusos, encontrando novas vias de resposta às questões de sua época. Ainda que ao preço de aparentar constituir “uma espécie de conto de fadas metafísico, coerente, mas completamente arbitrário”, como caracterizará celebrenemente Russell (RUSSELL, 1937, p. XIII).

Mas pensar a grandeza e a originalidade da obra filosófica de Leibniz implica também pensar o estatuto de sua sistematicidade, o que está longe de ser uma tarefa trivial. Pois é fato que Leibniz nunca elaborou uma síntese definitiva ou mais bem acabada de sua metafísica (como encontramos na *Ética* de seu contemporâneo Espinosa, por exemplo) e não temos senão textos diversos, de períodos e abordagens diversas, que guardam consigo diferenças consideráveis. Devemos nos questionar, portanto, em que medida se poderia pensar em um “sistema leibniziano”: se considerarmos que, não obstante suas diferenças, tais textos conservam em seu cerne certa unidade doutrinária essencial pela qual são compatíveis, cabe saber se aproximam-se mais de capítulos de uma mesma grande obra, que deveria ser reconstruída sob múltiplas perspectivas parciais, ou se constituem versões diferentes de um mesmo sistema acabado. Diferentemente, talvez devêssemos insistir que se trata, antes, de um “sistema aberto”; de um pensamento que, como coloca Michel Fichant, está em contínuo mo-

vimento interior, erigido ao longo de décadas em uma obra tensionada, cujo devir nunca se esgota em fórmulas definitivas (FICHANT, 2006a).

Esse “pensamento vivo” de Leibniz, com efeito, pode ser constatado ao voltarmos-nos à centralidade que a noção de *substância* ocupa em sua obra. Do *Discurso de metafísica* (de 1686), sua primeira grande síntese, à *Monadologia* ou aos *Princípios da natureza e da graça* (ambos de 1714) são as flutuações no conceito de substância e suas múltiplas consequências que respondem pelas diferenças mais fundamentais entre os textos e suas perspectivas de abordagem. A fim de fornecer um quadro (mais aberto e panorâmico do que orientado por um único fio condutor rígido) desse percurso e suas diferenças, que até hoje dividem intransigentemente intérpretes e comentadores, tentemos doravante mapear a trajetória da noção leibniziana de substância, sua depuração ao longo desses trinta anos e algumas das tensões que anima. Então poderemos vislumbrar, com maior nitidez, até onde articula-se a coesão de sua obra e de seu aparato conceitual.

DA NOÇÃO COMPLETA À MÔNADA EXPRESSIVA

No *Discurso de metafísica*, ao tratar das substâncias criadas, Leibniz concentra-se nos espíritos, nas almas racionais e sua relação com Deus, e seus exemplos voltam-se constantemente a personagens históricos, míticos e bíblicos; substâncias como indivíduos, com nome próprio. Temos aqui uma *substância individual*, pensada à luz da lógica proposicional como um *sujeito de predicados*. Ora, a elaboração leibniziana desta tese parte fundamentalmente de sua definição de *verdade*: toda proposição analítica, na qual o predicado está contido na definição do sujeito (e dele pode ser deduzido por análise), é verdadeira; mas também toda proposição verdadeira só pode

ser analítica¹. A inclusão do predicado na noção individual do sujeito é condição de verdade da proposição e condição ao sujeito lógico. Mas o sujeito de predicados leibniziano vai além: ele deve possuir uma *noção completa*. Isto é, opera-se uma ampliação do campo de predicação, que passa a abarcar não somente qualidades essenciais, mas também qualidades acidentais, acontecimentos, relações, localizações, atualizações, sejam estas passadas, presentes ou futuras. A substância individual é uma noção completa pois contém todos os seus predicados, realizados e ainda não realizados, e é *razão suficiente* destes: suas essências já contêm virtualmente tudo o que lhes acontecerá e resta-lhes apenas a atualização gradual no plano da existência, desdobrando-se no tempo. Assim, também, nenhum predicado pode ser a-histórico, eles realizam-se na ordem do mundo, e inserem-se em séries causais infinitas que remontam à origem dos tempos e vão à eternidade. Segue-se que toda substância individual não contém apenas todos os seus infinitos predicados, mas possuem a totalidade do universo em suas noções completas. Quando se atualizam, exprimindo-se, as substâncias exprimem o universo inteiro. (LEIBNIZ, 2004a, pp. 16-19).

Esta noção de substância apresenta-se no interior de certas preocupações prementes do contexto do *Discurso* em inserir-se no debate de seu tempo, o que amiúde constatamos no tom com o qual Leibniz articula críticas e alusões explícitas a filósofos de sua época. A questão do estatuto ontológico das substâncias criadas é aqui fundamental, como percebemos no §8. Malebranche, com sua teoria das causas ocasionais, postulava um *Deus ex machina* que interviria constantemente sobre as criaturas e suas ações. Descartes, por sua vez, insistira que Deus (causa primeira) apenas conserva a quantidade de movimento no mundo, que passa a ser regida pelas leis da natureza. Em ambos os casos privam-se as substâncias de ação própria. Para além disso, ao pensar a substância fundamentalmente a partir

1 Todas as verdades, sejam elas necessárias ou contingentes, de razão ou de fato, se definem pela inclusão do predicado proposicional na noção do sujeito.

da extensão e da “solidariedade de movimento”, como quer Descartes, se impediria mesmo a atribuição de verdadeira unidade aos corpos. Mas Leibniz, como sabemos, não pode aceitar nada disto. Ao pensar a substancialidade ele não deseja abandonar a definição cartesiana – a rigor, a definição propriamente moderna – de substância, segundo a qual concebê-la é conceber “uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir” (DESCARTES, 1997 p. 45. §51). Para que as substâncias possam afirmar-se como substâncias (sem que incorram no risco de tornarem-se, espinosamente, meros *modos* de uma substância única que é Deus), para que só necessitem de si mesmas para existir, isto é, para que sejam ontologicamente *autônomas*, é necessário que lhes seja garantida *unidade* e capacidade de *ação*.

Deste modo, a capacidade de ação da substância responde à necessidade ontológica de se afirmar, contra o cartesianismo, uma efetiva causalidade intramundana.² Trata-se, na verdade, de uma proposição reversível: apenas um ser uno é capaz de ação e apenas um ser capaz de ação pode ser dotado de verdadeira unidade. Este ser é, nesse momento, o sujeito de predicados: a completude de sua noção garante a unidade da substância individual em todos os seus fenômenos, e na medida em que exprimem suas essências no plano da existência, passando de um predicado a outro, elas agem. Se nisto elas exprimem o universo em sua totalidade, deve haver também uma entrecorrespondência entre as substâncias, que exprimem o mesmo universo de um ponto de vista singular, garantindo sua indivi-

2 Lembremos que o mecanicismo cartesiano, fundado na extensão, pensa a causalidade segunda a partir de uma noção relativa de movimento, de modo que toda causalidade transitiva dos fenômenos se reduz ao “choque”. O movimento cartesiano, relativo, teria algo de “imaginário”, de tão subjetivo quanto as qualidades secundárias. É contra isso que Leibniz proporá uma explicação *dinâmica*, fundada em uma noção reabilitada de *força*, que permita restituir uma causalidade intramundana ao reconhecer nos próprios corpos um princípio de ação irredutível à geometricidade da extensão. Para maiores consideração a respeito da dinâmica, já na chave do Leibniz tardio, ver a *nota 5* adiante.

dualidade. O que é *ação* para uma, pois, se traduz como *paixão* para outra, em uma rede infinita de entreexpressões – por influência ideal – a qual Leibniz concebe como uma *harmonia universal* entre as substâncias individuais. Eis que, no *Discours*, já se encontram os fundamentos da doutrina leibniziana da substância, e, mais diretamente, sua definição basilar que sempre se manterá inalterada. Então nos restaria saber que forma essas características tomariam ao longo da trajetória evolutiva de sua metafísica.

O *Discurso de metafísica*, no entanto, não se esgota na substância individual. Pois Leibniz reconhece a insuficiência do sujeito de predicados, definição lógica, em dar conta do conjunto da realidade. Mais precisamente, o sujeito lógico mostra-se insuficiente para pensar a substancialidade na dimensão dos corpos. A este fim, Leibniz buscará um outro conceito: a saber, a reabilitação da noção escolástico-aristotélica de *forma substancial*. O recurso a esta noção explica-se a princípio pelas mesmas críticas que levanta a Descartes. Vemos nos §§10-11 considerações sobre a natureza da substância à luz da dinâmica e sua compatibilidade com as noções escolásticas, para mostrar-nos, no §12, que esta natureza exclui a tese cartesiana de que a extensão constituiria a substância dos corpos. Assim, as substâncias devem ser pensadas em *analogia com a alma*, uma unidade indivisa não-corpórea, isto é, a forma substancial. É precisamente a força e a dinâmica enquanto fundamentos do movimento que validam o retorno das *formas*, contra o mecanicismo; mas também (como lemos no §34) a unidade intrínseca dos corpos com alma (não-racional), alma que é então recíproca à noção de forma substancial. (LEIBNIZ, 2004a, p. 20-24; 72).

Há, pois, uma clara tensão interna ao *Discurso* entre a substância como noção individual e como forma substancial. Poder-se-ia pensar que, enquanto aquela, ao tratar dos espíritos, intervém no campo propriamente “histórico”, esta segunda buscaria abarcar – metafisicamente – algo do domínio físico, e haveria uma complementariedade analógica entre ambas. Enquanto a noção completa desempenharia um papel de individuação das substâncias individuais, a forma substancial daria unidade e identidade

às “substâncias corporais”, que aparecem no *Discurso* ainda sob o signo da hesitação e da especulação. Faz-se claro, porém, no corpo do texto, que ambos os conceitos não se comunicam ou sequer constituem alguma sistematicidade, e que há uma primazia da substância individual de noção completa.

Exatamente esta questão, em torno da forma substancial e do estatuto da substancialidade dos corpos, que permanece relativamente às sombras no *Discurso*, é todavia largamente retomada e discutida na *Correspondência com Arnauld* (1686-87), em seu segundo grande momento. Será ali que o conceito de forma substancial será melhor acabado, já direcionando-o à fundamentação de uma definição unívoca e universal de substância, como encontraremos no último Leibniz. A exigência de unidade dos corpos coloca o problema de se dever pensá-los ou enquanto substâncias (em rigor metafísico), ou enquanto meros fenômenos verdadeiros (“como o arco-íris”), ou, diferentemente, de se admitir uma unidade accidental, cuja unicidade irreal pareceria como resultado de uma agregação (LEIBNIZ, 2004b). Mas a substância só é substância sob uma unidade verdadeira, e se há forma substancial é devido a sua indivisibilidade enquanto forma de unificação do corpo. Será por isso que, de acordo com a interpretação de Michel Fichant, encontraremos já a partir desta noção os princípios da tese fundamental da *Monadologia* (FICHANT, 2006b). Pois todo agregado substancial que aspire à unidade deveria supor seres com unidade substancial indivisa, e a substancialidade do corpo deveria derivar da substancialidade do múltiplo que funda sua composição.

O trajeto que leva à Mônada, porém, haveria de passar ainda por uma maior depuração, mediada por outros operadores. É o que encontramos de modo claro em um opúsculo de 1695, intitulado *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*. Ali, Leibniz parte fundamentalmente da discussão em torno da forma substancial e da união entre a alma e o corpo, como articulada nas cartas a Arnauld; mas agora as condiciona expressamente na busca de uma verdadeira unidade substancial, a ser

pensada em relação às multiplicidades. Para este fim, Leibniz estende aqui seu estoque conceitual ao reconfigurar a noção de *átomo*: tais “unidades reais” são pensadas como um *átomo formal* ou *átomo de substância*. Como concebê-los? Ora, átomos formais diferem em absoluto do átomo material dos atomistas. Estes, para Leibniz, são “contrários à razão” (LEIBNIZ, 2002, p. 24), posto que não somente não poderia haver unidade indivisível de matéria, como a matéria já se encontra *atualmente dividida* ao infinito. Para pensar um átomo metafísico, Leibniz procura valer-se de comparações com a noção de *ponto*. Trata-se pois de um *ponto metafísico*. Não um ponto matemático, que é exato, mas apenas uma modalidade ideal; sequer um ponto físico, que é apenas aparentemente indivisível; mas um ponto que encontra naquele sua exatidão, e neste sua realidade. O ponto matemático é seu *ponto de vista*, ele constitui uma localização, e o ponto físico é a expressão real deste ponto de vista. Os pontos metafísicos que se originam desta síntese são os átomos substanciais (constituídos pelas formas ou almas): verdadeiras unidades que compõem toda multiplicidade (LEIBNIZ, 2002).

Estas substâncias “atômicas”, porém, não apenas devem ser *unas*, como devem ser *simples*, isto é, desprovidas de partes. Não por acaso, lembremos que a primeira frase dos *Elementos* de Euclides definia o ponto precisamente como aquilo que “não tem partes” (EUCLIDES, 1944, p. 4). A simplicidade decorre naturalmente da caracterização dos elementos substanciais últimos como unidades metafísicas pontuais. É deste modo que esta unidade real – seja átomo formal ou ponto metafísico – poderá encontrar-se expressa precisamente pelo recurso ao conceito de *Mônada*, já largamente utilizado em doutrinas antigas, e ao qual Leibniz se apropria dando nova vida. Leremos, pois, no §1 dos *Princípios da Natureza e da Graça*: “*monas* é uma palavra grega que significa unidade, ou o que é uno” (LEIBNIZ, 2004a, p. 153); e na primeira definição da *Monadologia*: “a *Mônada* [...] é uma substância simples, que entra nos compostos; *simples* quer dizer sem partes” (LEIBNIZ, 2004a, p. 131). Eis que tanto a tese monadológica quanto a própria mônada já encontram-se aqui completamente forma-

das: a Mônada é uma substâncias simples que compõe o composto, e este não é senão uma agregação dos simples. Há simples pois há compostos, e vice-versa. A multiplicidade requer verdadeira unidade, “o plural supõe o singular” (LEIBNIZ, 2004b, p. 119).

Ao caracterizar o átomo substancial do *Sistema Novo*, no entanto, Leibniz o afirma ainda como detentor de “algo de *vital*, e uma espécie de *percepção*” (LEIBNIZ, 2002, p. 24). Com efeito, trata-se daquilo que haveria de constituir as qualidades intrínsecas às Mônadas. Pois não basta que sejam substâncias unas e simples, elas devem ser autônomas e *agentes*. É preciso ainda que respeitem ao Princípio dos Indiscerníveis e distingam-se umas das outras por suas qualidades intrínsecas. Sua simplicidade é apenas quantitativa, e não qualitativa, o que constitui (novamente) um jogo entre unidade e multiplicidade: as mônadas concentram internamente em sua unidade uma multiplicidade infinita de *percepções*, e agem ao passar de uma percepção a outra pela operação de um princípio interno – a *apetição* – que as muda constantemente (LEIBNIZ, 2004a, p. 133). Ora, a substância deve explicar-se pela ação. As Mônadas “não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair” (LEIBNIZ, 2004a, p. 132), e suas percepções e apetições, intrínsecas, são explicadas apenas pela própria mônada: tal como no sujeito de noção completa, a mônada encontra nela mesma a razão suficiente de suas ações. A substância deve ser autônoma.

DA SIMPLICIDADE MONÁDICA À SUBSTÂNCIA CORPÓREA?

Assim como o sujeito de noção completa, as mônadas articulam um jogo expressivo de representações da totalidade do universo, a partir da reciprocidade de ações e paixões, que as acomoda entre si na harmonia universal e faz toda a dimensão do criado se entreexpressar. É nessa chave que devemos entender a afirmação de Leibniz de que “os compostos simbolizam o simples” (LEIBNIZ, 2004a, p. 142). Eis portanto uma via para se pensar o estatuto da matéria. É preciso que se conceba a existência de

um paralelismo entre duas *ordens* distintas e incomensuráveis: de um lado, a ordem física dos corpos e da matéria; de outro, a ordem metafísica das substâncias expressivas que os fundamenta. O composto como o percebemos não é mais do que uma representação expressiva, simbolizada, da multiplicidade dos simples e suas ações, que o compõe. A dimensão da matéria é, para Leibniz, um *pleno*: não há vazio, e nada ocorre sem que reverbere, sob graus distintos de intensidade, em todos os corpos e no universo inteiro (LEIBNIZ, 2004a, p. 142).

Mas pensar a dimensão da matéria a partir de sua composição substancial metafísica leva-nos a uma dificuldade em conceber esta composição do contínuo por entes indivisíveis. Se a matéria é um contínuo e está atualmente dividida ao infinito, como poderia ser composta por unidades metafísicas? De fato, a solução a este “labirinto do entendimento humano” só poderia dar-se admitindo a incomensurabilidade entre a ordem física, dos fenômenos, e a ordem metafísica, dos fundamentos substanciais³, considerando que a única relação possível entre ambas seja da ordem da *expressão*. Assim, devemos nos questionar o que Leibniz tem em mente ao utilizar o termo “substância corpórea”, ou ao admitir uma substância “composta” no início dos *Princípios da Natureza e da Graça*. Seria possível, pois, conceber um composto com estatuto ontológico de substância? Esta questão leva-nos certamente a um dos problemas maiores na metafísica de Leibniz, qual seja, o estatuto do corpo. Pois o corpo material não poderia ser dotado de verdadeira unidade substancial, e sua unidade aparente seria, justamente, aparência fenomênica.

Deveríamos afirmar, no entanto, que o corpo leibniziano não se reduz à mera matéria enquanto agregado substancial. O corpo para Leib-

3 Na geometria, semelhantemente, não se pode chegar a um ponto a partir de uma reta, ou concebê-los compondo a reta, mas esta se define pela composição de infinitos pontos; o mesmo deve ser dito em relação às retas e planos, e aos planos e sólidos. Suas dimensões coexistem e fundamentam-se.

niz é antes de tudo um *corpo orgânico*. A noção de “orgânico” é aqui fundamental: nenhuma mônada existe sem estar associada a um corpo orgânico; ou, em outros termos, não há mônada que não esteja elencada em uma estrutura organizada (LEIBNIZ, 2004a p. 143). Há que se conceber, destarte, que as mônadas constituem entre si hierarquias funcionais ou “graus de unidade”: toda mônada submete-se à outras mônadas – pelas quais são dominadas – ou dominam aquelas que lhes são submetidas, compondo um *organismo*. Estes organismos seriam definidos por aquilo que Leibniz (após o refinamento destas noções nas cartas à Arnauld) chamará propriamente, no *Sistema Novo*, de *máquinas da natureza*: agregados de mônadas submetidos a uma mônada dominante (equivalente às formas substanciais) que as unifica e as coordena, articulando uma estrutura recursiva. Isto é, os organismos contêm infinitamente em si organismos menores e fazem parte de um organismo maior. As máquinas da natureza, diferentemente das máquinas artificiais, possuem infinitos órgãos e são máquinas “até em suas menores partes” (LEIBNIZ, 2002, p. 23).

Mas é preciso que haja também, implicada nesta relação, uma hierarquia qualitativa entre as mônadas e suas capacidades perceptivas. Poderíamos classificá-las sob três níveis: as mônadas brutas, nuas ou *enteléquias* primitivas, com menor clareza perceptiva; as *almas sensitivas*, como as dos animais, dotados de memória; e os *espíritos*, racionais e conscientes, dos quais os seres humanos são providos (LEIBNIZ, 2004a, pp. 134–136). As almas e espíritos estão sempre dominando uma máquina natural, a dominar uma infinidade de outras máquinas naturais, de enteléquias e suas enteléquias dominantes, compondo um organismo complexo, infinita e recursivamente organizado; de forma, ainda, que a complexidade desta máquina natural, que serve à alma dominante, faz-se proporcional à sua capacidade perceptiva. As almas e espíritos dão unidade e identidade a um corpo agregado que, do contrário, seria um mero agregado de unidade aparente e fenomênica como a dos objetos. A alma não está no corpo, posto que

pertence a uma outra ordem, mas o corpo sem a alma é puro fenômeno.⁴

Pode-se dizer, desta forma, que os organismos caracterizam um modo de estrutura que dá substancialidade aos corpos. O corpo, ou a substância corpórea, é irreduzível ao mero agregado, que é também um composto de infinitas outras substâncias. A matéria extensa (fenomênica), ou mesmo o mero agregado substancial são incapazes de explicar o estatuto dos corpos. Poderíamos pensá-los, agora, ante a noção de *substância corpórea*.

MUNDO ORGÂNICO, MUNDO HARMÔNICO

Assim, ao nos aprofundarmos na natureza do corpo, a totalidade da Natureza se oferece explicitada. Os corpos orgânicos estão em tudo, e atribuem ao sistema monadológico uma perspectiva profundamente organicista e vitalista. Não existe mônada ou alma que não esteja associada a um corpo, e toda a natureza, todo o mundo leibniziano, revela-se um mundo primordialmente orgânico, fundado em estruturas corporais e anímicas, impregnado de vida. Estamos diante de uma natureza *pan-orgânica*,

4 É verdade que Leibniz concebe a natureza dos corpos no mundo, suas relações e a noção de substância corpórea de forma muito mais precisa à luz da *dinâmica* (posta, especialmente, a falência do mecanicismo e da impossibilidade de explicar os corpos pela massa extensa). *Grosso modo*, ele sistematiza a noção de força dividindo-a em quatro espécies: força ativa e força passiva; força primitiva e força derivativa. A *força ativa primitiva* (as almas ou formas substanciais) se junta à *força passiva primitiva* (a “matéria primeira”, inexistente por si só), compondo a mônada ou substância corpórea. O mero agregado de organismos que compõe o corpo, sem sua alma dominante, seria correspondente a uma “matéria segunda” (a mera máquina natural como aparece no mundo). As *forças derivativas*, por sua vez, explicariam mecanicamente o movimento dos corpos na ordem física, enquanto fenômenos. Embora central à elaboração leibniziana, não iremos aqui nos aprofundar na noção de força e nestes pormenores do dinamismo, ainda bastante imprecisos no *corpus leibniziano*, e cuja tematização mais rigorosa haveria de reformular os objetivos deste artigo.

que opera pelo dinamismo de suas forças vitais e encontra-se em constante e infinita processualidade, sob gradientes de transição ínfima, ancorada na Lei de Continuidade. Nada dá saltos na natureza. Todo organismo é imperecível, mas sob contínua transformação: os corpos estão em fluxo perpétuo, perdendo e recebendo outros corpos (ao que a concepção e a morte são apenas um ganhar e perder em maior quantidade) e só a presença dominante da alma conserva sua identidade⁵ (LEIBNIZ, 2004a, pp. 143-146).

Mas o mundo leibniziano também se explica e se constitui pela relação de harmonia entre as substâncias, o que agora não pode ser dissociado da organicidade da natureza. Como vimos, a mônada representa o universo todo ao representar suas mudanças internas, e a reciprocidade entre ação e paixão explica a entreexpressão substancial pela qual “os compostos simbolizam o simples” (LEIBNIZ, 2004a, p. 142). O corpo, porém, não se reduz apenas a esta relação do composto, pois se é a conexão da matéria no *plenum* que possibilita a entreexpressão universal, então deve ser o corpo (que tudo resente) a dar à alma sua amplitude expressiva. *O corpo é o ponto de vista da alma*: é ao representar mais distintamente seu próprio corpo que a alma pode representar a totalidade do universo exprimido por ele. O corpo também contém em si um universo, em sua complexidade recursiva, e ao ser exprimido ele dá à alma a possibilidade de fazer-se um espelho do todo. A relação entre as infinitas substâncias pelo binômio ação/paixão se dá através do corpo, e o próprio corpo pode ser pensado como substância. A relação sincrônica entre a ordem física e a ordem metafísica é uma relação de expressão, simultânea e recíproca. Deste modo, a harmonia universal entre as substâncias (como apresentada no *Discurso de Metafísica*) deve agora, na *Monadologia*, ser considerada a partir de uma *harmonia pré*

5 Importante ressaltar: se toda alma tem um corpo que lhe seja próprio, não se segue que tenha *este* corpo, ou alguma porção de matéria que sempre esteja a ela vinculada. O corpo, de ordem física, não faz parte da essência da alma, mas é sua condição para passar à existência.

-estabelecida entre a alma e o corpo, enquanto verdadeiro fundamento da expressão universal (LEIBNIZ, 2004a, p. 146).

UNIDADE AGENTE OU AÇÃO UNITÁRIA

A questão do corpo na metafísica de Leibniz, longe dos consensos, faz-se certamente o ponto nevrálgico de onde emanam as grandes discordâncias interpretativas dentre os estudiosos e comentadores, e encontra-se no centro do debate sobre a substância leibniziana. De um lado, temos uma interpretação tida por *fenomenista*, proposta principalmente por Robert Adams, segundo a qual haveria um idealismo leibniziano radical: tudo o que existe são substâncias anímicas e o estatuto dos corpos se reduziria ao mero fenômeno. Segue-se que toda a ordem física não seria mais do que puro fenômeno “como o arco-íris” (ADAMS, 1998). Por outro lado, se, contra a tese de um idealismo fenomenista, afirmarmos que Leibniz atribui substancialidade aos corpos (como fizemos), ainda haveria muito a se debater sobre as configurações que isto toma ao longo de sua trajetória filosófica. Um comentador como Daniel Garber, por exemplo, insistiria na existência de um período intermediário na obra de Leibniz, no qual a substância é pensada num viés aristotélico – em termos de forma e matéria –, tendo sido superado por um retorno ao idealismo no limiar da tese monadológica (GARBER, 2009).

Michel Fichant, como vimos, toma estas questões sob outra perspectiva. Ao reconstituir o caminho da substância em Leibniz, começa mostrando-nos a duplicidade de sua concepção no *Discurso de Metafísica*: encontramos-la, ali, como substância individual de noção completa e como forma substancial, duplicidade cuja tensão (possivelmente depositária, em larga medida, de uma indecisão do filósofo) instabilizava a unidade doutrinária do texto. A substância individual teria sido então posteriormente descartada, em prol de uma depuração do conceito reabilitado de forma substancial e sua relação com o corpóreo, em um caminho que, das cartas

a Arnauld ao *Sistema Novo*, teria culminado na noção de Mônada, no bojo de uma Tese Monadológica. A Mônada transpõe a função que desempenhava a forma substancial, de buscar um fundamento à realidade dos corpos, resolvendo a tensão do *Discurso* e fornecendo um instrumento conceitual de unificação da realidade, um operador universal, que sob uma noção ampla e unívoca de substância poderia dar conta de uma totalidade sistêmica. Assim, a mônada nada teria da substância individual, e a teoria lógica da substância-sujeito de noção completa teria dado lugar, via forma substancial, a uma determinação ontológica da substância pela simplicidade de uma unidade real (FICHANT, 2006a; 2006b).

Deveríamos considerar, no entanto, que embora seja somente a partir das cartas a Arnauld que o corpo passa a ganhar progressivamente mais espaço nas reflexões de Leibniz, o autor já aparecia consciente de seu papel em 1686, no *Discurso de Metafísica*. Já ali sabemos que não há alma sem corpo orgânico (embora este não faça parte da essência da alma) e que é o corpo que deve constituir seu ponto de vista à representação do universo. Se projetamos as consequências disto, ante às articulações e reconfigurações do que há de mais medular na substância leibniziana, nos encaminhamos divergentemente à tese defendida por Tessa Lacerda, segundo a qual Leibniz nunca abandonara de fato uma noção de substância como sujeito de predicados⁶ (LACERDA, 2014).

Ora, o que define a substância em Leibniz é, sobretudo, a reversibilidade entre unidade e ação. Trata-se de algo que encontramos já no *Discurso de Metafísica*, que é explicitado no *Sistema Novo*, e mantém-se central na doutrina monadológica. O sujeito lógico é a unidade de uma multiplicidade infinita de predicados (que configuram as ações de que sua alma é capaz), enquanto a forma substancial daria unidade aos corpos. Esta,

6 Contribuiria com esta conclusão o fato de exemplos com personagens históricos reaparecerem nos *Ensaios de Teodicéia*, obra do último Leibniz, indicando-nos a permanência de certa noção de substância individual.

porém, é concebida desde 1686 em analogia com a alma, capaz de ação, cuja determinação no *Discurso de Metafísica* dá-se pelo sujeito de predicados de noção completa. Assim, a tese lógica da substância fundamenta a afirmação de sua unidade, e a forma substancial não pode ser pensada de modo completamente dissociado da substância individual. O corpo do sujeito que age é unificado pela alma, cuja força permite que aja, isto é, que passe de um predicado a outro. Se é a partir da forma substancial que a mônada erige sua substancialidade, então não há como, ainda que em face da universalidade e univocidade da doutrina monadológica, esquecermos do sujeito lógico de noção completa.

Eis que nos vemos, por fim, diante de uma tese forte que parece solucionar algumas das dificuldades ostensivas que encontramos. Mas seja qual interpretação tomemos, seja mantendo ou descartando a substância individual neste trajeto; da perspectiva teológica do *Discurso de Metafísica* à universalidade cosmológica da *Monadologia*, pensar a substância em Leibniz é pensar a configuração de uma substância autônoma, que encerra por todos os lados multiplicidades infinitas e infinitesimais – predicados, percepções, organismos – na dimensão holista do uno. “Uno” expandido e recursivo, que, sob a ordem do infinito, admite graus sucessivos de unidade. Se algo fica-nos absolutamente claro neste percurso, é a possibilidade de nos colocarmos sob a égide desta afirmação, já tão explicitada, de que a substância leibniziana se revela em dois conceitos: *unidade* e *ação*. Una, pois capaz de ação; agente, pois dotada de verdadeira unidade.

FROM THE AGENT INDIVIDUAL TO THE UNITY OF THE MULTIPLE: SUBSTANCE IN LEIBNIZ

ABSTRACT: This article aims to map the differences and transformations that marks the path of the leibnizian concept of substance (and therefore his metaphysics) along the almost thirty years that separate his early and late systematic- metaphysical synthesis; a pathway that goes from *Discourse on Metaphysics* of 1686 to the 1714 *Monadology* and *Principles of Nature and Grace*. Thus, we shall provide a framework of conceptual and theoretical mechanisms that will allow us a better understanding of the cohesive status of Leibniz's philosophical work, from what we shall find a quite broad but singular notion of substance that is mainly defined by the reversible articulation between unity and action.

KEYWORDS: substance; monad; body; organism; soul; matter

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, R. (1998). *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford: Oxford University Press.
- DELEUZE, G. (1980). *Cours sur Leibniz, séance 1, 15 avril 1980*, [online]. Université Paris-VIII. Disponível em: <http://bit.ly/2x9npng>. [Acesso em 20/06/2017].
- DESCARTES, R. (1997). *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- EUCLIDES. (1944). *Elementos de Geometria*. São Paulo: Edições Cultura.
- FICHANT, M. (2006a). A última metafísica de Leibniz e a questão do idealismo. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. xv, pp. 9-40.
- _____. (2006b). A constituição do conceito de mônada. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, pp. 13-44
- GARBER, D. (2009). *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford: Oxford University Press.
- LACERDA, T. M. (2014). Leibniz: o infinito no corpo orgânico. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 31, pp. 28-56.

- LEIBNIZ, G. W. (2004a). *Discurso de metafísica e outros textos*, apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2004b). *Correspondencia con Arnauld*. Buenos Aires, Losada.
- _____. (1993). *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris: Vrin.
- _____. (2002). *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- RESCHER, N. (1991). *Leibniz's Monadology: an edition for students*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- RUSSEL, B. (1937). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: Allen and Unwin.