



## *A última metafísica de Leibniz e a questão do idealismo\**

---

MICHEL FICHANT\*\*

### **Résumé:**

La question de la nature et du sens d'un "idéalisme leibnizien" se trouve, depuis plus d'une vingtaine d'années, au centre d'un grand débat dans les études leibniziennes, principalement anglo-saxonnes. La conception la plus conséquente et la plus radicale d'un tel idéalisme a été exposée par Robert Merrihew Adams (*Leibniz, Determinist, Theist, Idealist*, 1994): "Le principe le plus fondamental de la métaphysique de Leibniz est que 'il n'y a rien d'autre dans les choses que les substances simples et, en elles, les perceptions et les appétitions'. Cela signifie que les corps, qui ne sont pas des substances simples, peuvent seulement être construits à partir des substances simples et de leurs propriétés de perception et d'appétition" (p. 217).

Ce débat en rencontre un autre, qui porte sur la reconnaissance de périodes dans la formation de la métaphysique leibnizienne et sur le point de vue qui permet d'en rendre compte de la façon la plus adéquate: expression constante d'un « Système de Leibniz » invariant dans ses thèses et sa structure, ou plutôt recherche ouverte où l'invention conceptuelle ne se referme jamais sur une formule systématique unique? En effet, ceux-là même qui ont voulu reconnaître une période des "années moyennes" (Daniel Garber), où Leibniz n'aurait pas adhéré à l'idéalisme, ont généralement concédé que la dernière métaphysique, celle qui se déploie proprement selon la thèse monadologique, est bien caractérisée finalement par cette adhésion.

---

\* Versão de uma conferência proferida na Universidade de São Paulo, em 16 de outubro de 2006. Agradeço imensamente Tessa Lacerda por sua tradução para o português.

\*\* Professor da Sorbonne (Paris 4).

Je me propose de développer les arguments suivants :

1. Du point de vue génétique, la thèse monadologique répond bien originellement à la requête d'un fondement de la réalité des corps.
2. Les développements de la métaphysique leibnizienne de la dernière période (après 1700) ne donnent pas congé à la recherche de caractérisation d'une vraie "substance corporelle".
3. C'est la spécificité de ce qu'il appelle l' "Organisme" qui retient Leibniz de laisser le dernier mot à un idéalisme tel que celui qui lui est attribué. Si idéalisme il y a, il faut l'entendre en un autre sens.

**Resumo:**

A questão da natureza e do sentido de um "idealismo leibniziano" encontra-se, já há vinte anos, no centro de um grande debate nos estudos leibnizianos, principalmente anglo-saxões. A concepção mais consequente e mais radical desse idealismo foi exposta por Robert Merrihew Adams (*Leibniz, Determinist, Theist, Idealist*, 1994): "o princípio mais fundamental da metafísica de Leibniz é que não há nada mais nas coisas que substâncias simples e, nelas, as percepções e as apetições" (p. 217).

Esse debate encontra um outro sobre o reconhecimento de períodos na formação da metafísica leibniziana e sobre o ponto de vista que permite dar conta desses períodos da maneira mais adequada: expressão constante de um "Sistema de Leibniz" invariável em suas teses e sua estrutura, ou, antes, pesquisa aberta na qual a invenção conceitual não se fecha nunca em uma fórmula sistemática única? Com efeito, mesmo aqueles que quiseram reconhecer um período de "anos intermediários" (Daniel Garber), durante o qual Leibniz não teria aderido ao idealismo, geralmente concederam que a última metafísica, aquela que se desenvolve propriamente segundo a tese monadológica, está, finalmente, bem caracterizada por essa adesão.

Proponho-me desenvolver os seguintes argumentos:

1. Do ponto de vista genético, a tese monadológica responde originariamente à exigência de um fundamento da realidade dos corpos.
2. Os desenvolvimentos da metafísica leibniziana do último período (depois de 1700) não dispensam a caracterização de uma verdadeira "substância corporal".

3. É a especificidade do que chama de “Organismo” que impede Leibniz de deixar a última palavra a um idealismo tal como o que se atribui a ele. Se há idealismo, é preciso entendê-lo em outro sentido.

\* \* \*

Uma experiência ora bastante longa convenceu-me da estreita complementaridade que associa as maiores apostas interpretativas, feitas pelos grandes pensadores da história da filosofia, ao tratamento técnico o mais rigoroso dos problemas postos pela constituição dos textos, sua recepção, sua edição.

Os estudos leibnizianos oferecem, hoje ainda, um caso exemplar dessa complementaridade. Estes são caracterizados pelo fato maior de que não existe ainda uma edição das “Obras completas de Leibniz”. O *corpus* dos escritos de Leibniz está imerso em uma massa de mais de dois metros cúbicos de papéis, conservados, a maior parte, na Biblioteca regional de Hannover, sob a forma de minutas de cartas, notas de leitura, esboços mais ou menos elaborados, que vão desde uma folha de papel de alguns centímetros recoberta por uma reflexão prematura até conjuntos acabados, várias vezes recopiados, relidos e rearranjados, prontos para uma publicação que, o mais freqüentemente, não aconteceu. Sabe-se que, de seu incessante trabalho de escrita, Leibniz só tornou acessível em vida por suas publicações pouquíssimos vestígios, na maior parte das vezes sob a forma de artigos nos jornais científicos. Daí sua advertência: “Quem só me conhece pelo que publiquei, não me conhece”<sup>1</sup>. Mas Leibniz providenciou para que pudesse ser um dia mais bem conhecido que pelos seus contemporâneos, já que quis também conservar toda essa quantidade

de papéis. Desde a sua morte, em 14 de novembro de 1716, a história de Leibniz — a história de seu pensamento em todos os domínios com os quais se ocupou e, logo, também de sua concentração em metafísica —, é a história de todas as explorações e escavações feitas nesse legado, do qual os arqueólogos apresentaram edições diversas, de extensão, ambição e rigor variáveis, que constituem a base acessível dos escritos de Leibniz em nossas bibliotecas.

Essa base, da qual naturalmente emergem as contribuições maiores das grandes coleções reunidas por Foucher de Careil, Gerhardt, Couturat, Grua, mas também outras contribuições que se limitaram a exumar materiais textuais mais restritos, é por natureza divergente, uma vez que as intenções, os critérios de escolha e os preceitos de estabelecimento dos textos estão eles mesmos sujeitos a todo tipo de variação. Não há, portanto, para Leibniz nada de equivalente ao que nos oferecem Adam et Tannery para Descartes, Gebhardt para Espinosa, a Akademie Ausgabe para Kant, Colli-Montinari para Nietzsche, Robinet para Malebranche. Mas a essa variedade da qualidade editorial se acrescenta o fato quantitativo de que ainda hoje a integralidade do *corpus* ainda não foi completada pela reunião dessas múltiplas publicações.

Como se sabe, há mais de um século, por ocasião do Congresso Internacional de Filosofia que aconteceu em Paris em 1900, foi tomada a decisão, pelos mais eminentes historiadores alemães e franceses da época, de trabalhar numa edição verdadeiramente e definitivamente integral de todas as cartas e escritos de Leibniz, sob a dupla patronagem do Instituto de França e da Academia de Berlim. Depois que a guerra de 1914 rompeu a cooperação para fazer dessa edição uma tarefa exclusivamente alemã, ela prosseguiu em meio às dificuldades geradas pelos sobressaltos e tragédias da história da Alemanha, até a queda do

muro de Berlim. Desde esse último acontecimento, a reunificação do país permitiu o estabelecimento de uma prática racional e coordenada para o prosseguimento do trabalho.

A história da edição, por suas vagas sucessivas de amplitude desigual, teve um efeito determinante na percepção que cada época pôde ter da filosofia de Leibniz (mas também de sua matemática ou de sua dinâmica ou de suas idéias religiosas), e, portanto, nas interpretações que eram concebíveis em função do que poderia ser chamado a abertura e a profundidade do campo de visão assim definido, sobre um plano de fundo ainda virtual. Os exemplos são numerosos. Citar-se-á o da publicação do segundo volume dos *Philosophische Schriften* de Gerhardt, que contém a correspondência com De Volder, na qual a definição da substância pela lei de uma série teve um efeito determinante sobre a interpretação neo-kantiana de Natorp e de Cassirer<sup>2</sup>. Há também exemplos inversos, quando uma hipótese de interpretação orientou a seleção de textos até então inéditos: é porque Couturat tinha uma idéia precisa do que era chamado em seu tempo de álgebra da lógica, depois logística, que pôde encontrar interesse e sentido em manuscritos que outros tinham percorrido sem nada compreender<sup>3</sup>.

Poder-se-ia pensar que o efeito de uma publicação integral seria o de colocar um fim nos deslocamentos históricos desse tipo de circularidade que une estado da edição e interpretação. Esse será talvez o caso quando a edição estiver acabada, mas na medida em que ela é ainda uma obra em curso, o trabalho de edição produz também, à sua maneira, efeitos sobre o sentido, pelo próprio fato de suas escolhas metodológicas. Estas foram principalmente duas: 1/ um princípio de divisão em séries disjuntivas, que era uma condição para poder avançar no estabelecimento dos textos e de sua publicação. Correspondências

e outros escritos de natureza diferente foram separados; para cada grupo, uma divisão temática foi adotada, de maneira que temos séries distintas de volumes que reúnem: I. A Correspondência geral, política e pessoal, II. A Correspondência filosófica, III. A Correspondência matemática e científica, IV. Os Escritos políticos, VI. Os Escritos filosóficos, VII. Os Escritos matemáticos, VIII. Obras científicas<sup>4</sup>. 2/ A escolha metodológica mais importante foi a de publicar todas as peças de cada Série segundo a ordem cronológica de redação melhor determinada ou mais provável e justificada pelas mais seguras razões de datação. Essa escolha procedia de uma suposição da qual a inteira força só pôde ser constatada pelos efeitos, quando a edição já estava bastante avançada, notadamente na série dos Escritos filosóficos: é que a prática de escritura incoativa e fragmentária de Leibniz implica que os textos adquiram seu sentido uns em relação aos outros em sua sucessão diacrônica, mais que em uma copresença idealmente sincrônica. Eles são menos os elementos coordenados de um sistema que os momentos de uma experiência de escritura pensante sempre recomeçada (que poderia ser comparada talvez com o que revelam as notas e os manuscritos de Husserl). Essa segunda escolha foi reforçada e radicalizada pela decisão, tomada quando do reinício do trabalho editorial depois da segunda guerra mundial, de apresentar, a partir de então, sistematicamente todos os textos, quaisquer que fossem a amplitude, a forma e o tema, reproduzindo o conjunto das variantes genéticas do ou dos manuscritos de um mesmo *opus*: palavras ou passagens rasuradas, substituições, acréscimos, são postos sob os olhos do leitor e lhe fornecem, em princípio, a possibilidade de reconstituir os estados da escritura desde o primeiro esboço até o estado no qual Leibniz considerou seu texto como acabado, a menos que ele tenha abandonado o prosseguimento do texto. Assim, foi generalizada a

intenção cuja fecundidade tinha sido provada, em se tratando de textos essenciais, pela admirável edição de Lestienne do *Discurso de metafísica* (1907), depois pelas edições de Clara Strack (1917) e em seguida de André Robinet (1954) da *Monadologia* e dos *Princípios da Natureza e da Graça*.

Eis, aqui, pois, onde estamos hoje: a Série II, Correspondência filosófica, comporta apenas um volume editado, que foi um dos primeiros a ser publicado (1926); ele acabou de ser inteiramente refeito para se adequar às normas da edição atual. Ele compreende as cartas que se distribuem de 1663 a 1685<sup>5</sup>. A Série VI, Escritos filosóficos, colocando à parte o sexto volume, centrado nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, publicado antecipadamente (1962), consta de quatro volumes publicados. O último publicado (1999) reúne, em um conjunto impressionante de 3000 páginas de textos e 500 páginas de índices e tabelas diversas, todos os textos da primeira maturidade de Leibniz, a que se ordena filosoficamente em torno do *Discurso de metafísica*, de 1677 a junho de 1690 (retorno a Hannover depois da viagem à Itália)<sup>6</sup>.

\* \* \*

Essa referência ao estado da edição permite precisar a dificuldade que comporta a referência a uma “última metafísica” de Leibniz. Com efeito, nota-se que essa “última metafísica” tem seu começo para além do que avançou a edição integral dos Escritos filosóficos até seu estado atual. Enquanto conhece-se hoje tão bem quanto é possível, através de um denso conjunto de textos, a gênese das concepções que tomam corpo anteriormente e logo depois do

ponto de equilíbrio do *Discurso de metafísica*, o período posterior a 1690 só nos é acessível através das edições existentes, as quais nos apresentam uma restituição forçadamente fragmentária, descontínua, que não permite, portanto, um controle precisamente ponderado das proposições interpretativas. E é esse justamente o caso da proposição a respeito do idealismo atribuído a essa última metafísica.

Conhece-se há muito tempo uma “primeira filosofia de Leibniz”, estudada na admirável tese latina de Arthur Hannequin (1895)<sup>7</sup>, que cobre o período que se completa no momento da chegada de Leibniz a Paris em 1672, logo depois da publicação das duas *Theoriae motus* de 1671. A filosofia do chamado “jovem Leibniz” pôde ser estudada recentemente em numerosas publicações e colóquios, com uma grande precisão, tornada agora possível com o avanço da edição integral. Como conseqüência, estendeu-se esse período de juventude até o fim dos anos parisienses, em 1676, quando Leibniz tinha trinta anos. Algumas vezes, incluiu-se mesmo o primeiro tempo de instalação em Hannover nesse período. Como quer que seja, reconhece-se em vista de declarações autobiográficas concordantes de Leibniz que a maturidade de seu pensamento, satisfeito a respeito de questões fundamentais, estabelece-se definitivamente no curso dos primeiros anos da década de 80. O *Discurso de metafísica* é a primeira síntese dessa maturidade, na ordem de questões metafísico-teológicas que é a sua, aí juntando-se, na vertente da lógica, o grande estudo inacabado das *Generales Inquisitiones de Analysi notionum et veritatum*<sup>8</sup>.

Por muito tempo agiu-se como se, a partir daí, tudo estivesse posto, e como se estivesse constituído de uma vez por todas, sob a forma de um invariável “Sistema”, um conjunto de conceitos fundamentais, de teses principais e de argumentos, o qual, em seguida,

bastaria que Leibniz haurisse segundo os pontos de vista preparados por intenções particulares ou circunstâncias exteriores, fazendo somente com que se variasse a expressão, como espectadores girando em torno da mesma cidade da qual têm perspectivas de visão variadas que se reúnem na unidade de seu geometral. Com efeito, a preocupação constante de coerência ao dar inteligibilidade a um universo ordenado, que de fato sempre foi a preocupação de Leibniz, poderia, até certo ponto, legitimar essa representação. Entretanto, por todo tipo de razões, algumas das quais, ligadas ao trabalho editorial, já foram evocadas, e que em geral dizem respeito à mudança das práticas do ofício de historiador da filosofia, que dão agora um lugar maior à materialidade do fato textual, esse modo de ver, que poderia ser qualificado de idealista à sua maneira, foi, senão abandonado, em todo caso fortemente ameaçado por uma atenção maior dedicada às transformações múltiplas que o pensamento de Leibniz não deixa de fabricar em seu período de maturidade.

A transformação maior, que permite estabelecer nesse período uma divisão identificável, é aquela que encontra sua completude na coordenação de todos os componentes do que chamo a tese monadológica. A tese monadológica propriamente dita, ausente do *Discurso de metafísica* e da primeira fase da Correspondência com Arnauld, começa a despontar nas discussões da segunda fase que dizem respeito ao sentido das formas substanciais e, portanto, ao estatuto de substancialidade dos corpos<sup>9</sup>. Presente sob uma forma ainda pouco nítida na primeira parte do *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, publicado em 1695 (no qual os leitores contemporâneos não a viram, para se concentrar na discussão da correspondência entre a alma e o corpo apresentada na segunda parte do artigo), ela é afirmada a partir do momento em que o recurso à

própria palavra mônada, em 1696, condensa todo um trabalho de análise e de elaboração conceitual anterior. Reduzida à sua formulação elementar, a tese monadológica consiste na afirmação de que existem substâncias simples, chamadas unidades verdadeiras, ou mônadas, uma vez que existem “coisas” compostas, pois “sem o simples, não haveria compostos” ou, ainda, porque “as multiplicidades supõem as unidades”<sup>10</sup>. A partir daí, toda a complexidade associada à tese, e da qual seu enunciado simplificado não dá conta, está ligada à ordenação das soluções que serão dadas às questões da natureza dessas substâncias simples, da natureza das coisas compostas, da relação entre essas duas ordens, na medida em que essas questões envolvem, para Leibniz, o conjunto da metafísica tal como ele a entende.

\* \* \*

É desse ponto de vista que a questão do sentido e da natureza de um idealismo leibniziano está, há mais de vinte anos agora, no centro de um grande debate nos estudos leibnizianos, principalmente de língua inglesa. Uma certa indeterminação de vocabulário faz com que esse idealismo seja chamado às vezes também “fenomenalismo” (dir-se-ia antes em francês “phénoménisme” [“fenomenismo”]).

Esse debate é característico da orientação tomada doravante pela maior parte dos trabalhos, numerosos e, em geral, de excelente qualidade, consagrados à filosofia de Leibniz na área anglo-saxã. A ênfase colocada prioritariamente durante muito tempo nas interpretações que privilegiavam a lógica e a filosofia da linguagem foi suplantada por um interesse, antes de tudo, pela metafísica enquanto tal. Os argumentos lógicos e o tratamento analítico de problemas não

desapareceram, mas aparecem apenas como meios de elucidação e de justificação entre outros, e não são mais considerados como inteiramente determinantes do sentido da metafísica de Leibniz, como era o caso enquanto dominava o modelo de abordagem que se apoiava nos grandes precedentes de Bertrand Russell e de Louis Couturat.

Em sua abertura, o debate em torno do fenomenismo e do idealismo atribuídos a Leibniz levou a maior parte dos participantes, mas não todos, a admitir um recorte segundo o qual, durante um período chamado de “anos intermediários”, que abrangeria as duas décadas de 1680 e 1690, Leibniz teria defendido uma concepção aristotélica da substância corporal, como composta de matéria e forma, ele teria sido inclinado a isso pela preocupação prioritária de dar à física fundamentos conceituais sólidos<sup>11</sup>.

Pôde-se conceder ou contestar a validade da interpretação assim proposta dos anos intermediários, mesmo admitindo, em todo caso, que a esses anos seguia-se um último período, o de uma última metafísica que abandonaria as escolhas realistas precedentemente justificadas pela prioridade atribuída à questão dos fundamentos da física. Seja como consequência do *Sistema Novo* (1695) e da introdução consecutiva da palavra “mônada” como designação da substância em sentido primeiro, seja a partir dos primeiros anos 1700, com a formulação definitivamente completa da tese monadológica (a transição tendo sido operada na correspondência com De Volder), Leibniz teria abandonado essa concepção em proveito da restrição da noção de substância às mônadas, concebidas como almas ou sujeitos análogos às almas, recusando qualquer realidade substancial aos corpos, remetidos ao plano de fenômenos.

A expressão mais consequente e mais acabada de um idealismo leibniziano desse tipo foi exposta por Robert Merrihew Adams,

principalmente na terceira parte de sua grande obra *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, 1994<sup>12</sup>.

R. M. Adams cita uma passagem bem conhecida da carta de 30 de junho de 1704 a De Volder, da qual dou aqui a restituição completa:

E inclusive, para considerar a questão com atenção, é preciso dizer que não há nada nas coisas além das substâncias simples e, nelas, a percepção e a apetição; a matéria e o movimento, porém, não são substâncias ou coisas, mas fenômenos dos que percebem e sua realidade reside na harmonia dos que percebem consigo mesmos (em tempos diferentes) e com os outros que percebem.<sup>13</sup>

R. M. Adams explora esse texto em termos que são, a meu ver, hiperbólicos: “O princípio mais fundamental da metafísica de Leibniz é que ‘não há nada nas coisas além de substâncias simples e, nelas, as percepções e as apetições’ (GP II, 270). Isso implica que os corpos, que não são substâncias simples, só podem ser construídos a partir de substâncias simples e de suas propriedades de percepção e apetição” (op. cit., p. 217).

É sempre arriscado isolar de seu contexto um enunciado leibniziano para reconhecer nele um princípio, e mais ainda um princípio declarado mais fundamental que os outros. Quando formula essa proposição, Leibniz evitou atribuir a ela uma tal caracterização. Esse seria antes para ele o lugar que o princípio de razão ocupa – mas deixemos isso de lado. Eu observaria, antes de voltar a isso, quanto à estrutura e ao léxico do argumento apresentado aqui:

1/ que Leibniz fala, para aí reconhecer os “fenômenos dos que percebem”, da matéria e do movimento, mas não, como lhe atribui a

paráfrase de Adams, de corpos. Para que essa paráfrase fosse uma tradução conceitual correta, seria preciso que Leibniz considerasse que matéria e movimento são os constituintes suficientes da natureza do corpo, o que não é o caso.

2/ que Leibniz não apresenta a redução fenomênica da matéria e do movimento (e não dos corpos enquanto tais) como uma consequência extraída do princípio de que as únicas substâncias são as substâncias simples, mas antes como uma proposição que é complementar a esse princípio e independente dele, e que deve, portanto, ter recebido alhures sua justificação.

As posições tomadas e presentes no debate partem, em geral, da dificuldade que haveria em conciliar duas teses de Leibniz: essa mencionada agora, segundo a qual os corpos seriam apenas fenômenos das mônadas, estes compreendidos como o que aparece às mônadas como a sujeitos que percebem, e aquela segundo a qual os corpos são “agregados de mônadas” ou, como Leibniz sublinha ser preferível dizer, “resultantes das mônadas”. A versão mais radical da primeira tese consiste em reduzir toda a realidade do fenômeno apenas à realidade objetiva, no sentido escolástico-cartesiano, isto é, em um outro vocabulário, ao que seria identificado como conteúdo representacional da percepção de uma mônada qualquer. Atribui-se a Leibniz, assim, uma forma de idealismo próxima à de Berkeley. A questão é evidentemente, então, construir uma interpretação coerente dos textos, de resto mais numerosos, que fazem dos corpos agregados (resultantes) de mônadas. Se se parte antes dessa segunda tese, tratar-se-á então de compreender como um agregado de mônadas de algum modo se fenomenaliza: concebe-se nesse caso que haja nos corpos uma realidade outra que a da mônada que percebe, a saber, a realidade de uma

infinidade de outras mônadas que são os ingredientes ou os requisitos desse corpo<sup>14</sup>. Qualquer precaução que se tome, não se pode fazer outra coisa que propor variantes da teoria da deformação perceptiva, segundo a qual a apreensão de multiplicidades por um espírito finito embaralha a distinção de seus elementos na representação confusa de um corpo contínuo e de suas propriedades sensíveis (*missperception thesis*)<sup>15</sup>.

\* \* \*

Há, entretanto, boas razões para pensar que a última metafísica de Leibniz não se reduz a essa caracterização unilateral de um idealismo que negaria qualquer possibilidade de legitimar, no contexto da tese monadológica, um conceito de substância corporal propriamente dita. Consideraremos aqui as três seguintes razões:

*1/ Do ponto de vista genético, a tese monadológica provém originariamente da busca de um fundamento para a realidade dos corpos.*

Um ponto foi suficientemente estabelecido em 1986 por André Robinet<sup>16</sup>: quando o conceito de mônada encontra definitivamente sua denominação em 1696, é para assumir o posto da operação já tentada na época anterior através da reabilitação das formas substanciais. O *Discurso de metafísica* apresentava uma dupla concepção da substância: de um lado a substância individual definida por sua noção completa (segundo o que deu lugar à chamada teoria lógica da substância), exemplificada principalmente pelos sujeitos de ação ou “personagens” da história do mundo (Alexandre, César, Pedro,

Judas, etc.); de outro, a forma substancial, exigida para se conceber em que os corpos podem comportar uma realidade além da simplesmente fenomênica. Tratando-se dessa segunda versão, André Robinet também estabeleceu de forma indiscutível que, lido através de todos os estratos de escritura de seus estados genéticos, o texto do *Discurso de metafísica* é atravessado por uma tensão (uma “disjunção”) entre duas interpretações: de um lado, se os corpos são substâncias, e uma vez que a extensão, contrariamente ao que sustenta Descartes, não basta para constituir uma substância, então é preciso recorrer às formas substanciais reabilitadas pela noção de força para dar conta da identidade persistente da realidade corporal; mas, de um outro lado, a fórmula permanece condicional e pode dar-se que os corpos não sejam substâncias, mas somente fenômenos verdadeiros como o arco-íris. Que seja dito entre parênteses, essa tensão ou disjunção deveria ser suficiente para estabelecer que a possibilidade do idealismo já estava inscrita no princípio mesmo dos anos ditos médios e para, assim, colocar em dúvida a univocidade da adesão de Leibniz durante esse período a um realismo aristotélico da substância composta de matéria e forma.

Tentei, de minha parte, mostrar que é a discussão com Arnauld que levou Leibniz pouco a pouco às fórmulas que balizam o campo da tese monadológica, totalmente ausente do *Discurso de metafísica*<sup>17</sup>. Pois, contrariamente ao que uma longa tradição de aproximações conceituais permitiu sustentar, a substância individual do *Discurso* não é a mônada. Nem do lado da substância individual, nem do lado da forma substancial intervém o argumento que coloca em jogo as multiplicidades e as unidades, os compostos e os simples.

Uma primeira fase da correspondência com Arnauld apóia-se exclusivamente na doutrina da noção completa de substância individual. É somente uma vez que esse debate se encerra que se abre uma nova discussão, apoiada simultaneamente na solução proposta ao problema da união da alma e do corpo, que ainda não é chamada de harmonia preestabelecida, e na questão da substancialidade dos corpos. O desenvolvimento das respostas suscitadas pelas interrogações de Arnauld sobre o sentido da reabilitação das formas substanciais, nesse segundo período da correspondência, permitiu produzir pouco a pouco as condições da formulação da tese monadológica. A carta de 30 de abril de 1687 marca, desse ponto de vista, o momento decisivo no qual Leibniz termina por reconhecer como sua a caracterização da substância que Arnauld tinha desvelado nos textos em que ela era tacitamente assumida, sem ser ainda expressamente formulada: “A substância exige uma verdadeira unidade” (GP II, 96), ou ainda, “... não concebo nenhuma realidade sem uma verdadeira unidade” (97). Uma vez que a completude da noção cede o passo à unidade do ser, a tese monadológica pode ser enunciada pela primeira vez, muito antes do recurso à denominação mesma de “mônada”. Deixando de lado as definições escolásticas, é preciso agora “considerar as coisas de bem mais alto”, no nível da relação entre o uno e o múltiplo, que uma série de formulações vai munir de suas variações:

Todo ser por agregação supõe seres dotados de uma verdadeira unidade, porque só tem realidade a partir da realidade dos seres de que é composto [...] Se há agregados de substâncias, é preciso também que haja verdadeiras substâncias de que os agregados são feitos

[...] Não há multiplicidade sem verdadeiras unidades [...]  
O plural supõe o singular (GP II, 96-97).

Faltam ainda, evidentemente, etapas a cumprir, mas as condições conceituais que exigem, por assim dizer, por si mesmas o recurso à velha palavra grega que quer dizer unidade já estão reunidas. Se, então, a tese monadológica e, com ela, a constituição definitiva do próprio conceito de mônada intervêm diretamente na continuidade da discussão sobre as formas substanciais, é exatamente porque ela deve responder à mesma questão: a de saber em que consiste a substancialidade dos corpos, se eles são substâncias ou, pelo menos, se comportam em si alguma coisa de substancial. É preciso acrescentar, enfim, que, no momento em que a análise dá essa volta, ela assume uma interpretação que se aproxima mais do sentido da versão idealista. Pois, se é preciso reconhecer unicamente por substâncias os “Seres completos, dotados de uma verdadeira unidade [...], todo o resto sendo apenas fenômenos, abstrações ou relações!”, segue que os compostos, possuindo uma unidade apenas accidental, não são propriamente substâncias. Sem dúvida conceder-se-á

que há graus de unidade accidental, que uma sociedade regrada tem mais unidade que uma turba confusa, e que um corpo organizado ou uma máquina tem mais unidade que uma sociedade, isto é, é mais adequado concebê-los como uma única coisa, porque há mais relações entre os ingredientes; mas, enfim, todas essas unidades recebem seu acabamento dos pensamentos e aparências, como as cores e outros fenômenos, que não deixam de ser chamados de reais. [...] pode-se, portanto,

dizer desses compostos e coisas semelhantes o que Demócrito falava tão acertadamente deles, a saber, *esse opinione, lege, nómoi*. E Platão tem a mesma opinião a respeito de tudo o que é puramente material (GP II, 101).

Notemos que aqui o corpo organizado, colocado no mesmo plano que a máquina, não se diferencia senão por um grau das outras formas de multiplicidade. Veremos na seqüência a importância desse ponto.

2/ O desenvolvimento da metafísica leibniziana do último período, mesmo situando seu início depois de 1700, não dispensa a exigência de uma caracterização de uma verdadeira “substância corporal”.

Coloquemo-nos agora bem perto do fim, no momento em que Leibniz chega à expressão final de sua última metafísica. As primeiras linhas do texto sem título, ao qual seu tradutor alemão deu um em 1720, o universalmente conhecido *Monadologia*, e as dos *Princípios da Natureza e da Graça* restituem o conteúdo essencial dessa metafísica sob a forma mais lapidar: a mônada é uma substância simples que entra nos compostos, e é preciso que haja mônadas, uma vez que há compostos e que as multiplicidades supõem sempre as unidades de que são feitas ou das quais tiram sua realidade derivada.

Assim formulada, a tese pode sem dúvida sustentar uma interpretação idealista e fenomenista. De um lado haveria as mônadas, substâncias simples, sem partes, cuja natureza é perceber e passar de uma percepção a outra e a percepção é inexplicável por razões mecânicas. De outro lado, haveria apenas agregados, que não possuem nunca unidade intrínseca, e cuja unidade nominal é sempre relativa à percepção, isto é, ao mesmo tempo à seqüência coerente de percepções

de uma mônada e ao acordo das percepções das mônadas entre si. O texto da *Monadologia*, lido estritamente, pode encorajar essa maneira de ver: a substância figura nele apenas como substância “simples”, portanto como mônada, e jamais como “substância composta”; o termo “composto(s)” é empregado sempre como um neutro, para designar alguma coisa que, precisamente, não chega ao nível ontológico da substância.

É verdade que Wolff, sobre o qual se afirma, como consequência de um trabalho de A. Lamarra, ser o autor da tradução latina da *Monadologia* publicada em 1721<sup>18</sup>, não se incomodou por forçar o texto para o sentido de sua própria interpretação da física do simples e do composto, traduzindo “les composés” [“os compostos”] por “*substantiae compositae*”, ao passo que ele devia se contentar em designar sem adição como os “*composita*”. Mas isso talvez se dê porque ele tinha também sob os olhos uma cópia do texto contemporâneo àquele, os *Princípios da Natureza e da Graça*, que sugeria essa infidelidade literal, uma vez que dessa vez encontramos as expressões “substância composta”, e mesmo “substância viva”, assim introduzidas:

1. A substância é [...] simples ou composta. A substância simples é aquela que não possui partes. A composta é a reunião de substâncias simples ou mônadas [...] 3. [...] cada substância simples ou Mônada distinta, que constitui o centro de uma *substância composta* (como, por exemplo, um animal) e o princípio de sua Unicidade, está rodeada por uma Massa composta de uma infinidade de outras Mônadas, que constituem o corpo próprio desta Mônada central, a qual representa, segundo as afecções

desse corpo, como em uma espécie de centro, as coisas que estão fora dela. [...] 4. Cada Mônada, com seu corpo particular, constitui uma *substância viva*.

Em que sentido a massa que rodeia a “mônada distinta” pode ser dita “composta de uma infinidade de outras Mônadas”, uma vez que se admita o uso do conceito de “substância composta”? No curso dos anos precedentes, e ao longo de todo o período que se diz ser dominado pela tese idealista, em que se nega aos corpos a realidade substancial, há, todavia, numerosas provas da busca constantemente empreendida de uma caracterização, no quadro monadológico, de uma verdadeira “substância corporal” ou “substância composta”. Deixo de lado aqui o emprego central de “substância composta” na correspondência com Des Bosses, que está associada à elaboração particular do *Vinculum substantiale*. Mas a noção de substância composta permanece, entretanto, independente dessa doutrina, e em textos como o dos *Princípios da Natureza e da Graça* pode ser considerada como o equivalente da doutrina da substância corporal. Sem entrar no detalhe das provas textuais, lembrarei, entre outras menções possíveis, um fragmento muito interessante, recentemente publicado, para o qual proporei de bom grado a data de 1709: “A substância composta é a Mônada considerada com seu corpo orgânico, como um homem, um carneiro”. Ou ainda uma carta de 1711, na qual Leibniz define a substância corporal como a que “consiste em uma substância simples ou mônada (isto é, uma alma ou alguma coisa análoga à alma) e no corpo orgânico que está unido a ela”<sup>19</sup>.

Donde resulta que uma cláusula inteiramente especial é requerida para que haja propriamente substância corporal: para isso, é preciso que, do lado do que constitui o componente físico dessa

substância, seja preenchida uma condição especial, é preciso que se trate de um corpo orgânico. O que é, então, para Leibniz, um corpo que corresponde a essa característica?

3/ *O Organismo é aquilo cuja consideração impede Leibniz de deixar a última palavra a um idealismo tal como o que lhe atribuem as variantes da interpretação anglo-saxã.*

Tentei em um artigo recente<sup>20</sup> circunscrever o momento decisivo no qual Leibniz apodera-se da caracterização do corpo orgânico que lhe é própria: ela se enuncia no conceito e na denominação de “máquina da natureza”, e é precisamente em 1695, no *Sistema novo*, que Leibniz elabora pela primeira vez esse conceito. Imediatamente, ele introduz uma diferença que desta vez não é mais gradual, mas essencial, entre as máquinas da natureza e as outras máquinas como em geral e *a fortiori* todas as outras formas de multiplicidade material; em um texto escrito em 1702, ele associa diretamente o conceito de “máquina da natureza” à publicação do *Sistema novo*, evocando “a grande diferença [...] que há entre as máquinas da natureza e a arte, explicada quando foi publicado o sistema novo no *Journal des savants*”<sup>21</sup>. A grande diferença é que as máquinas artificiais originadas de nossa engenhosidade comportam apenas um número finito de órgãos, que, separados, não são eles mesmos máquinas, enquanto “uma máquina natural permanece máquina ainda nas suas menores partes, e mais ainda, ela permanece sempre essa mesma máquina que ela foi, transformando-se apenas pelas diferentes dobras que recebe, e tanto extensa como condensada, quando se crê que ela se perdeu”<sup>22</sup>. No § 64 da *Monadologia*, isso dará:

[...] uma Máquina, construída segundo a arte humana, não é Máquina em cada uma de suas partes. Por exemplo, o dente de uma roda de latão tem partes ou

fragmentos que não são mais para nós algo artificial e não têm mais nada que identifique a Máquina para o uso da qual está destinada a roda. Mas as Máquinas da Natureza, isto é, os corpos vivos, são Máquinas inclusive em suas menores partes até o infinito.

A partir de 1704, Leibniz usará o termo de sua invenção, “Organismo”, para significar não, como em nosso uso corrente, tal ser determinado, que designamos como *um* organismo, e que nos permite falar no plural em organismos vivos, mas o modo de ser, sempre no singular, segundo o qual o corpo orgânico é constituído pelo envolvimento infinito de órgãos, no qual os elementos da máquina são sempre também máquinas, isto é, composições funcionais de instrumentos ordenados a um fim.

É precisamente esse modo de ser que permite a um corpo determinado adquirir um regime de substancialidade, constituindo o que Leibniz chama também de um “animal”; só correspondem a substâncias corporais os animais cujo corpo orgânico – máquina da natureza – é atualizado ou realizado por uma alma ou, melhor, pela enteléquia primitiva da substância simples que é sua mônada dominante ou principal.

Só conto como substâncias corporais as máquinas da natureza que possuem almas ou algo de análogo; de outra maneira não haverá verdadeira unidade (A Jaquetot, 22 de março de 1703, GP III, 457).

Na declaração citada, na qual Robert Adams vê a fórmula do que será “o princípio mais fundamental de (sua) metafísica”, Leibniz, como já observei, atribui apenas à matéria e ao movimento não serem substâncias ou coisas, mas fenômenos da percepção. Não são, pois,

os corpos que são ditos assim, uma vez que Leibniz, precisamente, jamais reduziu a realidade dos corpos ao movimento e à matéria. Em uma carta de 1699 a Thomas Burnett, na qual é exposta uma aproximação muito precisa da realidade da substância corporal segundo sua fundação monadológica, Leibniz opera rigorosamente a distinção, nos corpos, “entre a substância corporal e a matéria”, e “distingue a matéria primeira da segunda”. Com essa distinção é introduzida uma noção tradicional cuja significação dada por Leibniz precisa ser analisada: o que é a “matéria segunda”?

A matéria segunda é um agregado ou composto de várias substâncias corporais, como um rebanho é composto de vários animais. Mas cada animal e cada planta também é uma substância corporal, tendo em si o princípio de unidade, que faz com que seja uma verdadeira substância e não um agregado. E esse princípio de unidade é o que se chama Alma ou então alguma coisa que tem analogia com a alma. Mas além do princípio de unidade, a substância corporal tem sua massa ou matéria segunda, que é ainda um agregado de outras substâncias corporais menores, e isso vai ao infinito (GP III, 260).

Trata-se exatamente, portanto, de estabelecer ao mesmo tempo a realidade de uma verdadeira “substância corporal” e, por outro lado, sua irreduzibilidade à matéria (*e a fortiori*, à extensão à qual Descartes identificava erroneamente a matéria). O conceito essencial que intervém aqui é o de *matéria segunda*: é por ela que o corpo se apresenta, por um dos aspectos de sua constituição, como um agregado, do qual a composição numérica do rebanho (de ovelhas) fornece um modelo intuitivo. Mas o próprio animal (a ovelha), que é um componente do

agregado do rebanho, é outra coisa diferente do simples agregado do rebanho, precisamente porque ele tem uma verdadeira unidade de composição. Leibniz diz isso pelo menos uma vez de maneira perfeitamente explícita: “Há, com efeito, uma grande diferença entre um animal e um rebanho”<sup>23</sup>.

Segundo um modelo cuja proveniência aristotélica é patente, Leibniz constitui o animal de uma Enteléquia, que “é ou alma ou alguma coisa análoga à alma, e sempre realiza naturalmente o corpo orgânico”, e desse próprio corpo, que, “considerado separadamente, isto é, pondo-se à parte ou retirada a alma, não é uma substância única, mas um agregado de várias, designando uma máquina da natureza”<sup>24</sup>.

Pode-se, pois, distinguir-se agregado de agregado: um amontoado de pedras ou um rebanho, por exemplo, não constituem propriamente uma matéria segunda, uma vez que não são enformados por uma enteléquia ou por alguma coisa análoga a uma alma. Dizer *um* rebanho enuncia apenas uma unidade nominal e mental, inteiramente relacionada à unicidade do nome que exprime a reunião de vários elementos distintos sob uma só concepção ou percepção. Tais agregados não são evidentemente substâncias corporais, e não se concebe que eles possam ser. E o mesmo vale para as pedras que compõem o amontoado, que tampouco são substâncias corporais. Mas em relação à ovelha do rebanho, a análise toma um outro caminho: o corpo dos animais constitui uma matéria segunda enformada pela alma do animal<sup>25</sup>. Ora, a matéria segunda que entra em uma substância corporal se caracteriza como *um agregado cujos componentes são também substâncias corporais*. Dito de outra maneira, a matéria segunda não é diretamente um agregado de substâncias ou de mônadas, mas um agregado composto de outras substâncias corporais cuja implicação ao infinito funda a composição do corpo orgânico enquanto

máquina da natureza. Temos aí uma definição da substância corporal que poderia ser dita, segundo nosso vocabulário atual, recursiva, repousando, *via* sua matéria segunda, sobre uma infinidade de substâncias corporais que, por sua vez, por sua própria matéria segunda, supõem uma outra infinidade de substâncias corporais, e assim por diante.

Pode-se compreender, então, como as mônadas “concorrem” para a máquina orgânica. E, respondendo a essa questão, responde-se também em que sentido os corpos, como agregados, “resultam” das mônadas, de maneira diferente de uma reunião de partes em um todo<sup>26</sup>: o concurso das mônadas para a constituição da matéria segunda não é direto, pois cair-se-ia nas aporias clássicas da composição de uma extensão a partir de elementos inextensos. Esse concurso, pelo qual as substâncias simples sustentam o que há de definitivamente real nos agregados, é mediado pela articulação ao infinito das substâncias corporais umas nas outras: ora, é precisamente isso que faz dessa matéria segunda uma “máquina da natureza” naquilo que a distingue de uma reunião qualquer em que nenhuma vida pode se atualizar, uma vez que a vida consiste, segundo Leibniz, em percepção e apetite<sup>27</sup>.

Em toda parte em que há corpos orgânicos, cuja unidade não é de simples justaposição, mas resulta de um envolvimento ao infinito de órgãos, a função de unicidade da enteléquia é efetivamente realizada na formação de uma substância corporal. O mesmo corpo pode comportar simultaneamente duas referências distintas à esfera monádica: enquanto multiplicidade remete às unidades plurais que ela requer; enquanto substancial e, portanto, comportando uma unidade, relaciona-se à mônada única que constitui a enteléquia primitiva de sua matéria segunda, que é a de um corpo orgânico, cujos componentes são também outras substâncias corporais.

É por isso que haverá também, inversamente, corpos orgânicos em toda parte, mesmo onde permanecem imperceptíveis a nossos sentidos. Há como que uma lei de reciprocidade que exige a correlação constantemente e universalmente mantida entre cada mônada e o corpo, do qual Leibniz diz de maneira feliz, antecipando um uso futuro, que o corpo é “próprio” a ela, e sem o qual, se ela fosse separada, ela seria “um desertor da ordem universal”<sup>28</sup>. *A cada mônada seu corpo próprio significa, então, tantas substâncias simples, quantas substâncias corporais*. Este é, no fim das contas, o princípio de adesão de Leibniz a uma visão pan-animalculista da natureza “por onde se vê que há um Mundo de criaturas, de viventes, de Animais, de Enteléquias, de Almas na menor parte da matéria” e onde “cada porção da matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas e como um Lago cheio de peixes. Mas cada ramo da planta, cada membro do animal, cada gota de seus humores é também um jardim ou um lago” (*Monadologia*, §§ 66 e 67). Essa visão, que Leibniz sustentava muito seriamente e que era confirmada pelas pesquisas empíricas de seu tempo, não é compatível com a redução idealista.

\* \* \*

Há, entretanto, uma outra maneira de ser idealista diferente da de Berkeley, a quem Leibniz tomava, alhures, por “ser desse gênero de homens que querem se dar a conhecer por seus paradoxos”<sup>29</sup>. Em uma Anotação célebre da *Ciência da Lógica*, Hegel define assim o idealismo: “A proposição que o finito é ideal constitui o Idealismo. O Idealismo, segundo a filosofia, não consiste em nada mais que não

reconhecer o finito como um verdadeiro Ente. Toda filosofia é essencialmente Idealismo ou, pelo menos, o Idealismo em seu princípio, e a questão é, então, somente, até que ponto esse princípio é efetivamente acabado”. Algumas páginas adiante, em uma outra Observação, ele nota ainda: “O ser representante de Leibniz, a Mônada, é uma coisa essencialmente ideal”<sup>30</sup>.

Em linguagem leibniziana, isso seria: o que o pensamento põe como elementos últimos da realidade, as mônadas, são efetivamente elementos inteligíveis. É de fato um idealismo, se se entende ainda, à maneira platônica, uma ontologia segundo a qual os constituintes últimos do ser são elementos ideais. Mas Leibniz quis também mostrar como esses elementos reúnem-se em um Ente verdadeiro, desde que compõem-se como a mediação infinita da qual a estrutura recursiva das máquinas da natureza expõe a figura sensível. Isso certamente não é um idealismo que reduziria indiferentemente a realidade dos corpos unicamente ao conteúdo objetivo das representações sensíveis. O que havia em Leibniz de fidelidade constante ao aristotelismo o dissuadiu de dar a última palavra a um idealismo filosófico que não teria sabido dar conta, com e na realidade orgânica, da concretude sensível do inteligível. É assim que sua filosofia cumpre, efetivamente, o princípio do Idealismo, a ponto de Hegel poder dizer ainda que ela “é a contradição completamente desenvolvida”<sup>31</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> “Qui me non nisi editis novit, non novit”, carta a Placcius, 1696, *in Leibnitii Opera omnia*, ed. Dutens (1769), VI, 1, p. 65. E também: “Scripsi innumera et de innumeris ; sed edidi pauca et de paucis”, carta a Jacob Bernoulli, 1695, *in Mathematische Schriften*, ed. Gerhardt, III, p. 61.

<sup>2</sup> Cf. a “Probevorlesung” (1881) de Paul Natorp, “Leibniz und der Materialismus”, publicado por H. Holzhey, *Studia Leibnitiana*, XVII (1985).

<sup>3</sup> *Opuscules et fragments inédits de Leibniz, Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, publicado por Louis Couturat, Paris, 1903.

<sup>4</sup> Uma Série V está prevista para reunir as obras históricas de Leibniz, mas ela ainda não é objeto de nenhum trabalho preparatório.

<sup>5</sup> Esse volume é de livre acesso em: <http://www.uni-muenster.de/Leibniz/downloadbereich.html>. As informações completas sobre o estado da edição em seu conjunto se encontram no site <http://www.leibniz-edition.de>.

<sup>6</sup> Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe - VI. Reihe* Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen - *Philosophische Schriften - Band 4: 1677–Juni 1690*. Bearbeitet von Heinrich Schepers, Martin Schneider, Gerhard Biller, Ursula Franke und Herma Kliege-Biller, Akademie Verlag, Berlin, 1999. O conteúdo integral está acessível na internet no mesmo endereço.

<sup>7</sup> A versão francesa foi publicada na obra póstuma *Etudes d’Histoire des sciences et d’Histoire de la philosophie*, vol. 2, Paris, 1908.

<sup>8</sup> Originalmente publicados por Couturat, *Opuscules et fragments inédits*, op. cit., p. 356-399. Excelente edição com tradução alemã e comentários por Franz Schupp, *Allgemeine Untersuchungen über die Analyse der Begriffe und Wahrheiten*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982.

<sup>9</sup> Para mais detalhes, cf. meu ensaio “L’invention métaphysique”, in *Introduction à Leibniz. Discours de métaphysique suivi de Monadologie, et autres textes*. Edição estabelecida, apresentada e anotada por Michel Fichant, Gallimard, Paris, 2004.

<sup>10</sup> Cf. respectivamente, *Princípios da natureza e da graça*, art. 1, “É preciso que em toda parte haja substâncias simples porque sem as simples não haveria compostos”, e “não há multiplicidades sem verdadeiras Unidades”, carta à Princesa Sophie, 31 de outubro de 1705, in *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt (citado doravante GP), VII, p. 558, fórmula já literalmente presente na carta a Arnauld de 30 de abril de 1687, GP, II, p. 97.

<sup>11</sup> O artigo de referência aqui é o de Daniel Garber : “Leibniz and the Foundations of Physics : The Middle Years”, em *The Natural Philosophy of Leibniz*, ed. by K. Okruhlik and J.R. Brown, Reidel, Dordrecht, 1985.

<sup>12</sup> Esse capítulo retoma e estende consideravelmente o artigo mais antigo do mesmo autor “Phenomenalism and Corporeal Substance in Leibniz”, *Midwest Studies in Philosophy*, 8 (1983),

<sup>13</sup> GP, II, p. 270.

<sup>14</sup> Essa interpretação foi exposta por Donald Rutherford em uma série de artigos: “Phenomenalism and the Reality of Body in Leibniz’s Later Philosophy”, *Studia Leibnitiana*, 22 (1990); “Leibniz Analysis of

Multitude and Phenomena into Unities and Reality”, *Journal of the History of Philosophy*, 28 (1990); “Leibniz and the Problem of Monadic Aggregation”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76 (1994).

<sup>15</sup> Sustentada, por exemplo, por Nicholas Jolley, “Leibniz and Phenomenalism”, *Studia Leibnitiana*, 18 (1986).

<sup>16</sup> *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendante selon G. W. Leibniz*, Paris, Vrin, 1986.

<sup>17</sup> “L’invention métaphysique”, op. cit., p. 81-95.

<sup>18</sup> Cf. Antonio Lamarra, Roberto Palaia, Pietro Pimpinella. *Le prime traduzioni della “Monadologie” di Leibniz (1720-1721). Introduzione storico-critica, sinossi di testi, concordanze contrastive*, Firenze, Olschki, 2001.

<sup>19</sup> Respectivamente: “Substantia composita est Monas sumta cum suo corpore organico, ut homo, ovis” (Texto inédito publicado por Enrico Passini em sua obra *Corpo et funzione cognitivi in Leibniz*, Franco Angeli, Milano, 1996, p. 208); “Substantiam corpoream voco, quae in substantia simplice seu monade (id est anima vel Animae analogo) et unito ei corpore organico consistit”, *a Bierling*, 12 de agosto de 1711 (GP VII, p. 501).

<sup>20</sup> “Leibniz et les machines de la nature”», *Studia Leibnitiana*, 35/1 (2003) [publicado em 2005]. Uma versão preliminar desse artigo foi publicada em português: “Leibniz e as máquinas da natureza”, *Dois Pontos*, Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, vol. 2, num. 1, 2005.

<sup>21</sup> *Adição à Explicação do Sistema novo ...*, GP IV, p. 575.

<sup>22</sup> *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, GP IV, p. 482.

<sup>23</sup> “Multum enim interest inter animal et gregem”, em um opúsculo de 1702, GP IV, p. 395.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 395-396.

<sup>25</sup> “Assim, não digo na verdade que um pedaço de pedra seja em si mesmo uma substância corporal animada ou dotada de um princípio de unidade e de vida; mas antes que há em toda parte tais substâncias e que não há nenhum pedaço da matéria no qual não haja ou animal ou planta, ou qualquer outro corpo orgânico vivo, embora só conheçamos plantas e animais. De sorte que uma massa de matéria não é propriamente o que chamo de uma *substância corporal*, mas um amontoado ou um resultado (*aggregatum*) de uma infinidade dessas substâncias, como um rebanho de carneiros ou um monte de larvas”, *Eclaircissement sur les Natures Plastiques et les Principes de Vie et de Mouvement* (GP VI, 550).

<sup>26</sup> “Accurate autem loquendo materia non componitur ex unitatibus constitutivis, sed ex iis resultat”, carta a De Volder de 30 de junho de 1704 (GP II, p. 268).

<sup>27</sup> A *vida* consiste para Leibniz em “percepção e appetite”, *Animadversiones circa assertiones aliquas Theoriae medicae verae Clar. StahlII*, § VIII (Dutens II-2, p. 137).

<sup>28</sup> “Os corpos orgânicos não estão nunca sem almas, e [...] as almas não estão nunca separadas de qualquer corpo orgânico [...] Não admito, portanto, que haja almas inteiramente separadas, nem que haja Espíritos criados inteiramente destacados de algum corpo [...] as criaturas que ultrapassassem ou estivessem livres da matéria estariam

destacadas, ao mesmo tempo, da ligação universal, e seriam como desertores da ordem geral”, *Considérations sur les Principes de Vie et sur les Natures plastiques*, 1705 (GP VI, p. 545-546).

<sup>29</sup> “Qui in Hybernia corporum realitatem impugnat, videtur nec rationes afferre idoneas, nec mentem suam satis explicare. Suspikor esse ex eo hominum genere, qui per Paradoxa cognosci volunt”, carta a Des Bosses de 15 de março de 1715 (GP II, p. 492). Tradução francesa de Christiane Frémont em *L'être et la relation. Lettres de Leibniz à Des Bosses*, Paris, Vrin, 1981, p. 237.

<sup>30</sup> *A Ciência da Lógica, Doutrina do Ser*, Primeira seção, respectivamente do cap. 2, c, Anotação 2, depois do cap. 3 A, b, Anotação.

<sup>31</sup> *Encyclopédie des sciences philosophiques, I La Science de la Logique*, § 194. Trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, p. 435.