

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Wilson Alves Sparvoli

A Questão das Substâncias Corporais em Leibniz.

São Paulo
2010

Wilson Alves Sparvoli

A Questão das Substâncias Corporais em Leibniz.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva.

São Paulo
2010

“Você pode realmente acreditar que uma gota de urina é uma infinidade de mônadas e que cada uma delas têm idéias, embora confusas, do universo como um todo?”

Voltaire.

Agradecimentos.

Agradeço a meu orientador, Professor Doutor Luís César Guimarães Oliva, pela orientação cuidadosa, pela generosidade, e principalmente pela paciência atualmente infinita com meus muitos erros.

Aos velhos amigos, Clever, Diego, João Alex, Allan, Wallace, Leandro e Rufino pelo apoio e pelas bebedeiras e à nova amiga Karina pelo apoio sem bebedeiras.

Ao amigo Ricardo, pela ajuda nas traduções.

Ao pessoal da secretaria do departamento de filosofia.

Aos moradores do D 111 do CRUSP, pela hospedagem em todos os muitos momentos em que precisei.

Ao pessoal do PET-Filosofia, pelo apoio a todos os projetos que desenvolvi ao longo desse período.

A minha Família.

À CAPES, pela bolsa que permitiu a realização dessa pesquisa.

RESUMO

SPARVOLI, W. A. A Questão das Substâncias Corporais em Leibniz. 2010. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Nosso objetivo principal foi esclarecer o papel e o estatuto ontológico dos corpos dos seres vivos no leibnizianismo. Para tanto, partimos da ontologia cartesiana que transforma os corpos em substâncias cuja essência é a extensão entendida geometricamente. Depois disso, analisamos as críticas que Leibniz fez a esta ontologia, bem como a nova ontologia de forças e mônadas que usa para superar todas as limitações e erros do cartesianismo. Enfim, terminamos considerando que, devido a todas as críticas realizadas contra a extensão cartesiana, não existe, como sustentam alguns comentadores, uma noção de substância corporal que reabilite a materialidade ou a extensão; na verdade, a substância corporal leibniziana tem que ser entendida segundo uma ontologia idealista. Nesse percurso, também pudemos constatar alguns dos desdobramentos científicos que a nova ontologia leibniziana acarretava, como, por exemplo, o surgimento de uma física dinâmica e a tese da pré-formação dos seres vivos no âmbito da fisiologia.

Palavras-chave: Descartes, Leibniz, Substância e Corpo.

ABSTRACT

SPARVOLI, W. A. A Questão das Substâncias Corporais em Leibniz. 2010. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Our main goal was to elucidate the role and ontological status of bodies of living beings in Leibnizianism. To do this, we start from Cartesian ontology which transforms bodies in substances whose essence is the extension comprehended geometrically. Then, we analyze the critics made by Leibniz to this ontology as well as the new ontology of forces and monads that he uses to surpass all the limitations and errors of Cartesianism. Ultimately, we finish with the consideration that, due to all critics made against the Cartesian extension, there is no, as some commentators sustains, notion of corporeal substance which rehabilitates the materiality or extension; actually, the leibnizian corporeal substance has to be understood according to an idealistic ontology. Along the way, we could also perceive some of the scientific developments which the new Leibnizian ontology brought about, as, for example, the appearing of a dynamic physics and the thesis of pre-formation of living beings in the field of physiology.

Key Words: Descartes, Leibniz, Substance and Body.

SUMÁRIO

Introdução	Pág. 10.
Capítulo I. Descartes e as substâncias extensas	Pág. 16.
Capítulo II. Críticas de Leibniz à doutrina cartesiana da extensão	Pág. 57.
Capítulo III. A caracterização do organismo em Leibniz	Pág. 96.
Conclusão.	Pág. 119.
Bibliografia	Pág. 127.

Lista de abreviações.

AT. DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Editadas por Charles Adams e Paul Tannery. Paris. Vrin. 1964-74.

G. LEIBNIZ, G. W. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hildesheim. Georg Olms. 1965. 7v.

Introdução.

Nessa dissertação, temos como objetivo, antes de mais nada, entender um pouco melhor a ontologia leibniziana, o que faremos por três caminhos diversos: a) explorando suas diferenças em relação à ontologia dualista de Descartes (onde há as substâncias extensas e as substâncias pensantes); b) apresentando sua contribuição positiva (as mônadas não extensas e perceptivas); c) reexaminando-a a partir das visões dos comentadores que nas últimas décadas criaram e alimentaram um interessante debate sobre o grau de realismo desta ontologia.

Descartes e as substâncias extensas.

Leibniz foi um grande crítico da filosofia cartesiana. Entre os diversos pontos de discordância com relação ao cartesianismo, não aceitava que a essência do corpo material pudesse ser a extensão, ou que a extensão pudesse ser algo substancial. Porém, mais do que simplesmente criticar, Leibniz construiu parte de sua ontologia em contraste com a ontologia de Descartes, visando superar alguns dos problemas postos por esta.

Antes de entrar nas críticas que Leibniz faz a Descartes, porém, tentaremos entender, num primeiro momento de nosso trabalho, a redução cartesiana da essência do corpo à pura e simples extensão geométrica, ou antes, parafraseando Daniel Garber, a maneira como Descartes tornou reais os objetos da geometria. Para tanto, iniciaremos nossa análise com uma das mais importantes obras filosóficas de Descartes: as *Meditações Metafísicas*. Para entender a tese cartesiana, seguiremos um itinerário traçado pelo próprio filósofo no resumo dessa obra, selecionando trechos da *Segunda*, da *Quinta* e da *Sexta Meditação*, onde são tratadas tanto a essência como a existência dos corpos materiais.

Nessa etapa, seguiremos de perto as interpretações de Martial Gueroult e de Daniel Garber. Segundo Gueroult, a tese sobre a essência do corpo se constitui ao longo das três *Meditações* citadas no resumo. Na *Segunda Meditação*, temos, por meio da análise do pedaço de cera, uma constatação de que o corpo possui como essência a

extensão geométrica. Entretanto, se temos essa consideração aqui, por que prosseguir ao longo das restantes meditações com as considerações a respeito da essência do corpo? O problema não está na prova, mas antes no critério de verdade cartesiano: de nada adianta possuir uma idéia clara e distinta da essência do corpo, antes de haver a validação da clareza e distinção como critérios de verdade. A *Primeira Meditação*, por meio do gênio maligno, vai colocar em suspenso esse critério de verdade, e apenas depois de removido esse entrave e de esclarecidas as causas do erro, respectivamente na *Terceira e Quarta Meditação*, é que poderemos enfim tratar da essência do corpo como uma idéia clara e distinta com validade objetiva.

A *Sexta Meditação* vai apresentar duas importantes provas relativas ao corpo: a distinção real entre alma e espírito, e a prova da existência do corpo material, portador de características derivadas de seu atributo essencial, a extensão. Se a *Segunda* e a *Quinta Meditação* nos deram a idéia clara da essência do corpo, a *Sexta Meditação*, por meio da distinção real entre corpo e mente, vai fornecer outro conhecimento imprescindível, o conhecimento da relação que o corpo mantém com as características sensíveis, como cor, odor, textura e sabor. Como veremos, os corpos cartesianos são os objetos da geometria tornados reais e as únicas características que possuem são os modos da extensão (a figura e o movimento), ao passo que as características sensíveis vão pertencer ou à alma, ou a uma terceira noção utilizada nas cartas à Elizabeth: a união substancial. Isto é, a relação entre o corpo e as demais características sensíveis é de total e completa exclusão. Para entender melhor essa distinção real, recorreremos a algumas das respostas dadas às objeções feitas por Arnauld e Hobbes.

Antes de passar à análise do *porquê* da redução do corpo à extensão geométrica, ainda faremos alguns esclarecimentos acerca do *como*. Para tanto, nos remeteremos a outra obra muito importante de Descartes: os *Princípios da Filosofia*. Nessa obra, concebida como um manual para uso de estudantes, muitas das noções utilizadas nas *Meditações* de maneira mais frouxa são bem caracterizadas, o que nos fornece uma base para entender melhor o vocabulário ontológico de Descartes. Aí trataremos de rastrear esse vocabulário e entender o que é a *substância*, o *atributo essencial*, o *modo*, a *distinção real* e a *distinção de razão*, pois todos esses termos têm uma grande importância na compreensão da ontologia cartesiana.

Ao tratarmos do *porquê* da redução, nos remeteremos ao conflito direto que Descartes trava em algumas de suas correspondências e em uma obra publicada postumamente (*O Mundo*). Nas *Meditações* e nos *Princípios*, não existem críticas explicitamente direcionadas à ontologia escolástica, mas, ao invés disso, uma exposição positiva da ontologia cartesiana, em que a confusão entre material e imaterial, alma e matéria, é dissipada, embora não exista um ataque direto à confusão escolástica. Descartes reduz o corpo à extensão para banir uma física animista e qualitativa como a escolástica e, no lugar dela, implementar uma física mecanicista em que todos os comportamentos dos corpos possam ser explicados por meio dos modos da substância extensa, sem o recurso à ação determinante da forma.

Todavia, Descartes não deixa de cometer o que, aos olhos de Leibniz, é um pequeno deslize. Existe um caso excepcional em que a alma intervém no mundo material, quebrando a lei mecanicista de que nos corpos tudo se explica mecanicamente. É o caso da alma humana e de sua relação com o corpo. Nesse caso, a alma muda a direção do movimento do corpo por meio da interação entre alma e corpo que ocorre na glândula pineal.

As Críticas de Leibniz.

Assim, aos olhos de Leibniz, Descartes não foi um mecanicista conseqüente, tendo o filósofo francês cometido diversos deslizes. Um deles foi não ter verificado que não só se conserva a mesma quantidade de movimento no mundo, mas que também se conserva a mesma quantidade de determinação de movimento, ou seja, a alma não apenas não pode criar novos movimentos, mas também não pode mudar a determinação do movimento do corpo. Entretanto, não é apenas esse deslize que Descartes comete, existindo algumas outras inseqüências no projeto mecanicista de Descartes. Todas essas inseqüências são derivadas da incorreta redução da essência do corpo à extensão.

Em primeiro lugar, a extensão cartesiana não dá conta de explicar ou de sustentar ontologicamente todas as características dinâmicas que verificamos nos corpos materiais. Leibniz, assim como Descartes, sustenta que todas as características das substâncias devem ser derivadas de sua essência. A extensão cartesiana é uma noção

geométrica, isto é, não possui ação ou paixão; ela é pura e simplesmente indiferente. Características como a inércia, a impenetrabilidade (que envolvem resistência), ou até mesmo o próprio movimento (que envolve atividade) não podem ser derivados da noção de extensão. Isso poderia levar Descartes a alguns erros, erros que o próprio Leibniz confessa ter cometido em sua juventude, em sua *Hipótese Física Nova*.

Outra incoerência do mecanicismo geométrico de Descartes é o “memorável erro” cartesiano. Nesse caso, Descartes, baseado em sua ontologia de substâncias extensas, define que se mantém no mundo a mesma quantidade de movimento, medido pela fórmula massa vezes velocidade. Descartes utiliza dois modos da extensão e consegue uma fórmula que não bate com a realidade; na verdade, se restringe a casos muito específicos, chamados por Leibniz de casos estáticos, ou das forças mortas. Leibniz, em seu cálculo, faz entrar um elemento que não é um modo da extensão geométrica: o efeito futuro. Ao utilizarmos o efeito futuro, conseguimos obter uma fórmula mais adequada: massa vezes o quadrado da velocidade.

Para superar essas incoerências, Leibniz vai recorrer à noção de força, e vai, ironicamente, identificá-la com alguns elementos que Descartes considerou totalmente contrários a todo e qualquer projeto mecanicista de explicação do mundo. Leibniz vai identificar as forças com a matéria primeira e a forma substancial dos escolásticos. Matéria e forma são a força passiva e a força ativa primitiva que vão possibilitar a derivação das forças que verificamos no mundo: inércia, impenetrabilidade e movimento. Entretanto, Leibniz também evita os excessos escolásticos. As forças/formas não são usadas na explicação dos comportamentos particulares dos corpos, para isso bastando o mecanicismo. Elas vão fornecer os princípios ontológicos gerais de explicação do mundo.

Uma outra frente de crítica à extensão cartesiana diz respeito à sua atual divisão em infinitas partes. Se a extensão torna Descartes um mecanicista incoerente, também o aprisiona nos milenares corredores do problema da composição do contínuo. A extensão cartesiana não possui uma das características fundamentais da substancialidade: a unidade. Compor os corpos de partes que são compostas de partes sucessivamente é a mesma coisa que o compor de “nadas”, pois jamais chegamos a algo que possa ser chamado de um ser. A multiplicidade depende logicamente e ontologicamente da unidade; se existem compostos, é necessário que existam unidades

simples e indivisíveis que, em certo sentido, os compõem. Veremos que a *Correspondência com Arnauld* trata longamente desse tema.

Contudo, a resposta para o argumento do agregado gerou nas últimas duas décadas um interessante debate entre os comentadores, que por muito tempo se limitou aos anglófonos, mas há pouco foi explorado por um importante comentador francês, Michel Fichant.

Entre os americanos, Daniel Garber apresentou uma interpretação muito interessante e pouco ortodoxa da ontologia de Leibniz. Sua tese é de que, durante determinado período de sua maturidade intelectual, Leibniz sustentou uma ontologia muito mais realista do que a ontologia monadológica dos seus últimos anos de vida. Nessa ontologia, os blocos constitutivos do mundo, elementos que respondem à demanda por unidade posta pelo argumento do agregado, não seriam as mônadas, mas sim as substâncias corporais. Esses seres deveriam ser entendidos segundo um esquema de proveniência aristotélica, onde uma alma unifica a matéria do corpo, cada substância corporal é composta de uma infinidade de substâncias corporais (pan-vitalismo) e assim sucessivamente, num esquema de auto-fundamentação recursiva. Porém, no fim de sua vida, Leibniz teria abandonado tal esquema, recaindo em na ontologia idealista das mônadas não extensas. Uma primeira crítica a essa postura é fornecida por Michel Fichant, ao apontar que a tese monadológica começa a nascer na segunda parte da *Correspondência com Arnauld* e se consolida em 1695, no *Sistema Novo*, quando Leibniz nos fala de substância simples (que é a definição que Leibniz dá da mônada na *Monadologia*). Porém Fichant não vai assumir uma leitura idealista de Leibniz, ele vai sustentar que não existe idealismo nem na última metafísica de Leibniz e é a consideração do organismo vivo que permite escapar dessa redução. Uma segunda constatação, contra Garber, é a resposta de Leibniz à última carta de Arnauld na *Correspondência*. Em sua pergunta, Arnauld, que interpretou a tese de Leibniz de maneira similar à de Garber, pergunta como a alma fornece uma unidade intrínseca ao agregado extenso, ou seja, como a forma unifica a matéria a ponto de ela se adequar à noção estrita de unidade buscada por Leibniz. Leibniz responde que a alma não unifica a matéria, mas sim que a substância animada a que pertence o corpo é que é unitária.

A caracterização do organismo em Leibniz.

A ontologia leibniziana de mônadas inextensas é um dos pontos mais conhecidos do pensamento de Leibniz. Ainda assim, retomaremos essa ontologia por meio dos primeiros parágrafos da *Monadologia*. Nosso objetivo é verificar a tentação de uma leitura idealista, como, por exemplo, a de Adams que, apesar de não negar o uso do termo “substância corporal” por Leibniz, desconsidera totalmente a estrutura ontológica do corpo.

Cada mônada sempre está ligada a um corpo orgânico. Isso se deve, como veremos, ao princípio de uniformidade, “aqui é como lá sempre”. Se o ser humano possui um corpo orgânico que intermedeia sua percepção do mundo, toda a natureza vai estar plena de vida e organização.

Além disso, também no último capítulo, analisaremos as críticas que Leibniz faz a Stahl e a Cudworth. Por meio dessas críticas, verificamos alguns dos desdobramentos científicos das posturas ontológicas de Leibniz. Se, anteriormente, a ontologia fez surgir uma física dinâmica, diferente do mecanicismo inconseqüente de Descartes, mas também diferente da escolástica, na qual existe constante intervenção de uma instância metafísica na explicação da particularidade dos fenômenos materiais, agora a fisiologia vai combater os limites de um mecanicismo que reduz a vida a um epifenômeno da matéria, mas também o abuso da intervenção de princípios vitais na ordem mecânica. Leibniz vai professar a harmonia pré-estabelecida e a pré-formação do organismo, a alma não forma seu corpo, que também não se forma pela organização de matéria não orgânica por meio de leis mecânicas.

Enfim, para voltar à nossa principal questão (entender qual é o estatuto ontológico do corpo), partiremos de algumas considerações do *Sistema Novo*, tentando verificar qual é a estrutura ontológica do corpo orgânico, ou máquina da natureza, apontada pela leitura de Garber como elemento material que impede a ontologia leibniziana de recair no idealismo. Entretanto, veremos que o corpo orgânico não reabilita a extensão ou a materialidade no sistema de Leibniz, podendo ele ser entendido em conciliação com a ontologia monadológica como fenômeno bem fundado. Todas as críticas de Leibniz contra a extensão e a noção restrita de unidade arduamente conquistada na *Correspondência com Arnauld* não são abandonadas. Para entender o corpo e a substância corporal, devemos buscar uma outra saída para essa questão.

Capítulo 1. Descartes e as substâncias extensas.

Nosso objetivo nesse capítulo é analisar uma das teses cartesianas: a afirmação dos corpos materiais como substâncias cuja essência consiste na pura e simples extensão geométrica. Como dito, tal análise é uma etapa preliminar de nossa pesquisa, cujo principal objetivo é entender a ontologia leibniziana. Partimos de uma análise do cartesianismo, por entender que Leibniz vai construir muitas de suas teses ontológicas em contraposição às teses de Descartes.

Nesse capítulo analisaremos duas das principais obras de Descartes: as *Meditações Metafísicas*¹ e os *Princípios da Filosofia*², buscando mostrar como se realiza em cada uma delas a redução cartesiana do corpo à pura e simples extensão geométrica. Ao tratarmos das *Meditações*, seguiremos uma rota traçada pelo próprio Descartes no resumo da obra, buscando na *Segunda*, na *Quinta* e na *Sexta Meditação* uma concepção mais distinta do corpo material. Já ao tratarmos dos *Princípios*, vamos nos ater a alguns artigos que nos parecem importantes por fornecerem tanto um esclarecimento do vocabulário geral da ontologia cartesiana (substância, atributo essencial, modo, distinção real), quanto uma definição da substância extensa em particular, sua essência e a prova de sua existência.

Meditações.

Para tratarmos das substâncias materiais nas *Meditações*, nos pareceu conveniente seguir a rota traçada pelo próprio Descartes no resumo da obra. “Ademais, cumpre ter uma concepção distinta da natureza corpórea, a qual se forma, parte nesta segunda, parte na quinta e na sexta meditações³”. Através da análise de alguns trechos selecionados das *Meditações* citadas, vamos tentar demonstrar como se realiza progressivamente a demonstração de que o corpo material possui uma essência unicamente extensa. Além disso, vamos tentar entender como os elementos dessa demonstração espalhados ao

1 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas in os Pensadores*, vol. *Descartes*. São Paulo. Abril Cultural. 1983.

2 DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Lisboa. Edições 70. 1997. (Versão francesa).

3 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Pág. 79.

longo de todo o texto das *Meditações* se articulam entre si para realizar essa demonstração.

Começaremos com a análise da *Segunda Meditação*, por meio da contraprova do pedaço de cera, passaremos aos parágrafos iniciais da *Quinta Meditação* e por fim vamos tratar de duas das três provas presentes na *Sexta Meditação* – a da distinção real entre corpo e alma e a da existência dos corpos materiais.

Segunda Meditação.

Apesar de definida no resumo como o lugar onde se começa a formar uma concepção distinta da natureza corporal, a *Segunda Meditação* não trata prioritariamente da essência do corpo. Seu subtítulo nos revela quais são seus principais objetivos: “Da natureza do espírito humano; e de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo⁴”. Nessa meditação se trata principalmente das primeiras verdades alcançadas pela ordem das razões, a existência do eu (o *cogito*), a natureza puramente pensante do eu, e de como o espírito é mais facilmente conhecido que o corpo⁵.

No entanto, no tratamento dessa terceira verdade, parece surgir um esclarecimento relativo à natureza do corpo. O espírito humano é mais fácil de conhecer que o corpo: tanto sua existência como sua essência⁶ já se encontram provadas enquanto a essência e a existência do corpo permanecem totalmente duvidosas (na verdade, apenas serão alcançadas na última *Meditação*). A alma é mais facilmente conhecida que o corpo não só porque seu conhecimento certo é alcançado antes na ordem das razões, mas também porque ela (a alma) é conhecida mais facilmente que o corpo como o *imediato* (devido a

4 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Pág. 91.

5 Segundo Gueroult, essas seriam as três primeiras verdades das *Meditações*. GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Vol. I. Paris. Aubier. 1999. Pág. 119.

6 Gueroult afirma que Descartes inverte o princípio escolástico segundo o qual o conhecimento deveria ir do conhecimento da existência para o conhecimento da essência. Ou seja, primeiro devemos ter um conhecimento da essência da coisa (chamada por Gueroult de *quid*) para depois termos conhecimento da existência da coisa (seu *quod*). Isso ficaria claro no caso dos corpos materiais: primeiro conhecemos sua essência (analisaremos tal essência mais adiante) para só depois conhecermos sua existência, mas no caso do cogito parece haver um retorno ao princípio escolástico, pois parece que em primeiro lugar temos o conhecimento da existência do sujeito e só depois uma análise de sua essência. Gueroult sai desse impasse afirmando que no caso do cogito teríamos sim uma espécie de curto circuito, não do princípio cartesiano, mas da relação entre essência e existência, pois no “eu sou, eu existo, enquanto penso” essência e existência se confundem e são alcançadas ao mesmo tempo, ou seja, apenas constato minha existência quando meu pensamento se percebe a si mesmo como o suporte necessário de toda e qualquer representação ou operação mental (seja duvidar, seja ser enganado). GUEROULT, M. op. cit. Pág. 126.

sua natureza pensante) é concebido mais facilmente que o *mediato*, e como a *condição* é mais facilmente conhecida que o *condicionado*⁷. Apesar de isto estar garantido pela cerrada ordem das razões como um conhecimento certo e seguro, alguns preconceitos, provenientes da longa e estreita relação entre alma e corpo, vão criar fortes resistências à sua aceitação. Para vencer esses preconceitos, Descartes terá que utilizar uma elaborada contraprova, o famoso exame do pedaço de cera. O filósofo diz:

“Mas não me posso impedir de crer que as coisas corpóreas, cujas imagens se formam pelo meu pensamento, e que se apresentam aos sentidos, sejam mais distintamente conhecidas que essa não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação”⁸.

O próprio meditante não é capaz de aceitar com facilidade que os corpos materiais alcançados pelos sentidos e pela imaginação sejam menos conhecidos que uma parte obscura do sujeito (*essa não sei que parte de mim mesmo*), absolutamente impermeável a essas duas faculdades. Parece que o conhecimento seguro de toda e qualquer coisa provém dessas duas faculdades e, já que os corpos são os objetos delas, seu conhecimento seria mais claro e seguro que o conhecimento da alma, que é essa parte de mim que está oculta a essas duas faculdades, mas que é alcançada com facilidade e de maneira privilegiada pelo entendimento.

Para vencer essa resistência natural, Descartes tem que utilizar um método diferente, dado que, segundo a ordem das razões, a precedência do conhecimento do espírito sobre o corpo já esta provada. Descartes então vai atacar e destruir por dentro os preconceitos e resistências que se opõem a essa verdade. O Filósofo finge aceitar essa inclinação vulgar e passa a agir como se de fato um conhecimento certo e seguro acerca do corpo fosse fornecido pelos sentidos ou pela imaginação. Logo em seguida, demonstrando as contradições internas dessa perspectiva, desse modo a destrói por dentro. Assim ele começa:

“Mas vejo bem o que seja: meu espírito apraz-se em extraviar-se e não pode ainda conter-se nos justos limites da verdade. Soltemos-lhe, pois, ainda uma vez, as

7 Deixaremos isso mais claro um pouco adiante.

8 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Pág. 95.

*rédeas a fim de que, vindo, em seguida, a libertar-se delas suave e oportunamente, possamos mais facilmente dominá-lo e conduzi-lo*⁹”.

As rédeas de meu espírito arredio, que teima em se desviar do reto caminho da verdade, são soltas para mostrar-lhe que qualquer via diversa não leva a lugar algum, ou melhor, que meu espírito, mesmo desgarrado, se proceder com rigor, após um breve desvio volta inevitavelmente ao único caminho que leva a algum lugar: a ordem das razões.

É nesse contexto de contraprova¹⁰ que surge o exame do pedaço de cera. Descartes demonstra nessa contraprova que os sentidos e a imaginação não fornecem um conhecimento do corpo, que apenas pode ser alcançado pelo entendimento. Na verdade, os sentidos e a imaginação vão dificultar o conhecimento do corpo material, assim como a natureza material do corpo vai impossibilitar a existência de um conhecimento privilegiado, como se dá no caso da alma. Além de ter a função primordial de contraprova, essa análise do pedaço de cera também vai tratar de uma série de outras teses importantes para o cartesianismo, como, por exemplo, uma primeira apresentação da idéia clara e distinta da natureza do corpo e algumas considerações relativas à teoria cartesiana do conhecimento (a relação entre o conhecimento da essência e o conhecimento da existência). O que nos interessa aqui é principalmente essa definição da essência do corpo e o motivo pela qual ela ainda não é totalmente adequada, mas apenas o momento inicial da constituição de uma concepção distinta da natureza corporal.

O primeiro passo da contraprova consiste em demonstrar que, diferentemente do que o vulgo julga, nem os sentidos nem a imaginação nos fornecem um conhecimento adequado dos corpos materiais. Para demonstrar isso, Descartes vai agir como se já pudéssemos lidar com corpos materiais existentes. Já que a função da contraprova é desbancar os sentidos e a imaginação como faculdades privilegiadas para o

9 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Pág. 96.

10 Gueroult, em sua análise desse trecho, aponta para o aparente paradoxo de que uma das verdades mais fáceis tenha que ser “extorquida” do senso comum por meio de uma contraprova tão elaborada. Tal paradoxo se dissolve ao percebermos os dois registros implicados nas *Meditações*. De um lado temos o senso comum e do outro o saber filosófico. O “mais fácil” para um deles geralmente não o é para o outro. Na verdade, por vezes existe um grande descompasso, de modo que o mais fácil para um é o mais difícil para o outro, por exemplo, a ligação alma-corpo é muito fácil para o camponês imerso no senso comum, mas extremamente enigmática para o filósofo. GUEROUULT, M. op. cit. Pág. 128-9.

conhecimento (o espírito, ao não poder ser alcançado por elas, parece ser objeto de um conhecimento obscuro e de difícil acesso), é suficiente demonstrar que, mesmo que existissem corpos materiais, seu conhecimento não poderia se dar por meio da imaginação ou dos sentidos, mas apenas pelo entendimento. Esse fato vai garantir a precedência completa do conhecimento do espírito sobre o do corpo.

O exemplo começa com a descrição muito viva de um pedaço de cera, recém tirado da colméia, possuidor de diversas características sensíveis que parecem afetar meus sentidos. Todavia, quando tal pedaço de cera é aproximado do fogo, todas essas características se alteram. Haverá alguém (na perspectiva do senso comum) capaz de negar que o mesmo pedaço de cera permanece ali? Não, o vulgo é forçado a dizer que a mesma cera permanece, apesar de todas as características sensíveis terem se alterado. Tal fato me leva à conclusão necessária de que a realidade (essência) da cera não me é informada pela percepção imediata de meus sentidos, pois tudo que esses me apresentavam foi alterado. Primeira vitória sobre o senso comum: se a cera permanece, apesar de sua radical transformação, então *meus sentidos não me informam nada acerca da essência do pedaço de cera*.

No entanto, além de derrotar os sentidos ao demonstrar as contradições inerentes à perspectiva que os privilegia, outro aliado do senso comum deve também ser batido em seu próprio terreno: imaginação. Nem mesmo a imaginação pode nos fornecer o conhecimento preciso da essência do corpo. A análise anterior derrotou os sentidos, mostrando-me que o conhecimento da essência dos corpos não dependia deles. Nesse segundo momento, ao desqualificar a imaginação, um importante aspecto relativo a nosso principal objetivo parece surgir.

Ao constatar que todas as características sensíveis foram alteradas no pedaço de cera, pode-se *conceber algo flexível e mutável*. Entretanto, a imaginação pode apenas imaginar um número limitado de modificações aplicadas a esse substrato, enquanto a mutabilidade implica que o número de alterações que esse pode vir a sofrer é ilimitado, portanto, não é a imaginação que concebe essa mutabilidade. Assim, mais um inimigo é batido em seu próprio terreno. A imaginação não me garante o conhecimento da essência da cera e ainda por cima é corrigida pelo intelecto, o que me mostra uma espécie de hierarquia das faculdades. Contudo, seria essa constatação de uma extensão

mutável e flexível uma primeira apresentação da doutrina cartesiana da extensão como essência dos corpos materiais?

Nesse ponto do argumento, parece surgir um problema, pois, apesar de ser afirmado no resumo das *Meditações* que na *Segunda Meditação* a essência dos corpos passa a ser considerada com mais distinção, o argumento da cera tem como principal tarefa servir como contraprova e remover os obstáculos advindos dos preconceitos. Assim fica a dúvida: afinal de contas, esse trecho que desqualifica a imaginação aponta a extensão como essência do corpo material? Há ou não uma definição da essência dos corpos?

Segundo Alquié, em suas notas às *Meditações*¹¹, não. Com efeito, parece que Descartes busca nesse momento apenas efetuar uma contraprova eficiente e demonstrar que meu espírito é conhecido antes e mais facilmente que meu corpo. Descartes não buscaria, apesar de o resumo parecer apontar o contrário, separar as qualidades/modos e a essência puramente extensa do corpo. Daí que, ao tratar da desqualificação da imaginação, Descartes se pergunte¹² o que é essa extensão que aumenta, e da qual não tenho conhecimento adequado. Afinal, qualquer um que tenha lido a parte II¹³ dos *Princípios* sabe que a extensão nunca aumenta ou diminui a não ser aparentemente, segundo o modelo da esponja que tem seus poros preenchidos ou não por outra coisa. Sendo assim, em nenhum momento da contraprova teríamos um conhecimento claro e distinto da essência do corpo, nem uma separação clara entre qualidades/modos e atributo essencial. O que temos aqui é uma contraprova muito elaborada em que sentidos e imaginação são desbancados em prol do intelecto no conhecimento da essência do corpo, confirmando que o espírito é mais fácil de conhecer que o corpo, como o imediato em relação ao mediato e a condição em relação ao condicionado (explicaremos isso mais adiante).

Parece-me mais adequado, nesse momento, seguir a interpretação de Gueroult sobre o mesmo trecho. O intérprete afirma que:

11 DESCARTES, R. *Oeuvres Philosophiques de Descartes*. Tomo II. Paris. Garnier. 1697. Notas das páginas 422-29.

12 “E, agora, o que é essa extensão? Não será ela igualmente desconhecida, já que na cera que se funde ela aumenta e fica ainda maior quando esta inteiramente fundida e muito mais ainda quando o calor aumenta”. Descartes, R. *2º das Meditações Metafísicas*. pág. 96.

13 *Princípios da Filosofia*. Parte II, parágrafos 5 e 6.

“De onde se vê que a análise do pedaço de cera não tem de forma alguma por conseqüência, nem por objeto, estabelecer a doutrina das qualidades primárias e secundárias, se bem que essa doutrina das qualidades primeiras se encontre envolvida¹⁴”, mas logo em seguida acrescenta que:

“Nós ainda ignoramos, com efeito, não somente se os corpos existem, mas se nós temos o direito de afirmar que a extensão, cuja idéia condiciona seu conhecimento, constitui efetivamente a essência de sua substância, se a alma é em si realmente separada do corpo, como eu concebo necessariamente em minha ciência, e se, em conseqüência, as qualidades sensíveis são em si realmente excluídas da natureza do corpo. Eu sei unicamente que essas conclusões são para mim necessárias¹⁵”.

Gueroult concorda que de fato o principal objetivo da contraprova não é começar a definir a essência do corpo, mas ao mesmo tempo não exclui totalmente essa conclusão do trecho analisado, pois ela se encontra envolvida de alguma maneira nele. Gueroult vai considerar que tal prova não nos fornece uma concepção totalmente distinta e terminada da natureza corporal, porque ela envolve uma necessidade apenas subjetiva, incapaz de alcançar certeza plena, ou seja, ser uma *verdade da coisa* e não apenas uma “*verdade*” de meu intelecto¹⁶.

Será com base nessa distinção que Gueroult vai entender a relação entre as *Meditações* apontadas por Descartes no resumo como o lugar onde se forma o conceito distinto da natureza corporal. Na *Segunda Meditação* teríamos apenas uma verdade subjetiva (uma idéia clara e distinta da natureza corporal), na *Quinta Meditação* teríamos a verdade da coisa (idéia validada da substância corporal) e na *Sexta Meditação* (a prova da distinção real entre corpo e alma, ou seja, a definição do corpo como substância pura e simplesmente extensa).

Para entender essa distinção entre *verdade da coisa* e “*verdade*” para o intelecto temos que nos remeter brevemente à *Primeira Meditação* (sobre aquilo que se pode pôr em dúvida). Depois disso voltaremos à análise da contraprova do pedaço de cera.

Na *Primeira Meditação*, Descartes vai pôr em prática a dúvida metódica. Vai duvidar dos princípios sobre os quais estava apoiado o edifício do saber humano, por

14 GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Tomo I. Paris. Aubier. 1993. Pág. 131.

15 IBID.

¹⁶ Que no fundo não passaria de um erro metódico, a não ser que aceitemos que Descartes utiliza uma outra noção de verdade, não correspondencial (como, por exemplo, uma noção coerencial).

acreditar que esse edifício deve se sustentar sobre princípios certos e sólidos (indubitáveis). A dúvida será chamada de metódica porque busca alcançar uma verdade, encontrar uma certeza absolutamente verdadeira sobre a qual todo o saber humano possa se sustentar. Além de metódica, tal dúvida é também radical, por considerar o meramente duvidoso como absolutamente falso.

Além dessas duas primeiras características, essa dúvida poderá ser ou natural ou metafísica. Na dúvida natural, o motivo de duvidar se encontra, em algum grau, no próprio objeto da dúvida; na dúvida metafísica, esse motivo é totalmente forjado e independente da natureza do objeto.

Na *Primeira Meditação*, serão postos em dúvida em primeiro lugar os sentidos, pois “*Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos*¹⁷”. Os sentidos são o princípio sobre o qual se baseia grande parte das opiniões errôneas sobre as quais se fundamentou o saber humano. O primeiro motivo de duvidar invocado contra os sentidos são justamente seus erros, pois em algumas ocasiões os sentidos distorcem a representação da realidade. O segundo motivo de duvidar é o argumento do sonho, onde a representação sensível poderia nem sequer corresponder a uma realidade exterior extra-mental. O terceiro e último estágio da dúvida é o argumento do gênio maligno. O argumento do sonho foi capaz de invalidar a experiência sensível imediata, mas não foi capaz de invalidar certas naturezas simples e comuns usadas na organização de minha experiência mental, como, por exemplo, a noção de “extensão” ou a noção de “figura”. Quer exista ou não um mundo material de substâncias extensas, essas noções vão continuar atuando e organizando minha experiência mental. As matemáticas, por lidarem com essas categorias, não poderiam ser invalidadas por um argumento que não as alcança, como é o caso do argumento do sonho. Para invalidar a certeza natural das matemáticas, também baseada em sua clareza e distinção, Descartes irá recorrer ao Gênio Maligno: esse ser enganador e sumamente poderoso poderia quebrar a correspondência entre as verdades (idéias) matemáticas e a realidade, falseando-as. Assim sendo, tudo aquilo que for percebido clara e distintamente (do mesmo modo que as idéias matemáticas) ainda pode ser posto em dúvida pela ação do gênio maligno. As matemáticas e as essências

17 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Pág. 88.

claramente percebidas, então, possuem apenas algo que Gueroult chama uma “verdade” para mim, a qual não é uma verdade da coisa.

Agora podemos explicar um pouco melhor a interpretação de Gueroult sobre esse trecho das *Meditações*. Segundo Gueroult, o Gênio Maligno botou em xeque o valor objetivo das idéias: essas no máximo podem fornecer uma certeza subjetiva, podendo ser falsas em si mesmas apesar de valerem no âmbito de meu pensamento individual. Assim, uma essência¹⁸ apenas pode recuperar seu valor objetivo depois de removido o entrave do Gênio Maligno. Gueroult¹⁹ afirma que nessa *Segunda Meditação* conseguimos uma essência sem valor (também chamada de uma idéia clara e distinta do corpo), mas que, como todas as idéias claras e distintas, só terá mesmo efetividade quando a clareza e a distinção voltarem a ser critério de objetividade, ou seja, apenas depois de provado o Deus Veraz²⁰

Depois dessa breve digressão, podemos enfim retornar ao exame do exemplo da cera. Após entender por que Gueroult afirma que a definição da essência do corpo material como extensão não é alcançada como uma verdade da coisa, mas apenas como uma verdade de meu intelecto, pode-se enfim analisar como se chegou a tal conclusão.

Após descartar as faculdades da imaginação e da sensibilidade, Descartes vai concluir que o corpo material é conhecido por uma inspeção do espírito feita pelo entendimento, ou seja, o entendimento é que conhece propriamente a essência dos corpos materiais e até mesmo julga acerca de sua existência.

“Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito que pode ser

¹⁸ Aqui, essência deve ser entendida como idéia clara e distinta.

¹⁹ “La condition de la connaissance de l’idée claire et distinct du corps (II^o Méditation)” GUEROULT, M. *Descartes selon l’Ordre des Raisons*. Pág. 144.

²⁰ Forlin, em seu livro, propõe uma nova visão da teoria cartesiana da verdade, pois para evitar o famoso círculo cartesiano sustenta que o *cogito* basta para validar a clareza e distinção como critérios de verdade. O Gênio maligno põe em xeque a adequação entre as verdades matemáticas e a realidade, o *cogito*, por sua correspondência absolutamente necessária com a realidade, validaria a clareza e distinção, que permitem conhecê-lo, como critério de verdade. No entanto ainda é preciso remover o Gênio maligno, pois a clareza e distinção têm um caráter precário, só valem enquanto dirijo minha atenção para o objeto e o intuo atualmente. Quando deixo de dirigir minha atenção, o Gênio Maligno as alcança e as torna duvidosas. Assim sendo, de qualquer modo o Gênio Maligno precisa ser removido para validar completamente o conhecimento das essências, seja para garantir sua objetividade (caso de Gueroult), seja para remover seu caráter precário (caso de Forlin). Bem ou mal, a adequação entre as essências e a realidade só se recupera totalmente após removida a dúvida metafísica. FORLIN, E. *A Teoria Cartesiana da Verdade*. São Paulo, Humanitas/Unijuí, 2005. Capítulo VI.

imperfeita e confusa, como era antes, **ou clara e distinta**, como é presentemente, conforme minha atenção se dirige mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é **composta**²¹”. Contudo essa inspeção do espírito é clara e distinta e me aponta os elementos que compõem a representação da cera, ou seja, ao aproximar essa passagem e a *Primeira Meditação*, somos levados a concluir que esse elemento que compõe a representação do corpo é a noção simples de “extensão”, já apresentada nesta mesma *Meditação*. Para explicar tal trecho, Alquié vai sustentar que mais clara e distinta não é a essência da cera alcançada pela inspeção do espírito, mas sim a própria noção de inspeção do espírito²².

A *Segunda Meditação* vai fornecer, logo em seguida, outro exemplo para consolidar a tese de que o espírito conhece por sua inspeção: “*Se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que vejo a cera; e, entretanto, o que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas?*”²³”.

Para julgar que aquilo que vejo passar pela janela são homens e não máquinas bem vestidas, é preciso que antes eu saiba o que é um homem e aplique esse conceito àquilo que percebo passando pela janela²⁴. Apesar de haver certa subordinação da percepção ao conceito, a postura de Gueroult me parece um pouco exagerada. Nesse momento acho adequado verificarmos as críticas que Forlin²⁵ faz, em seu livro, ao intérprete francês. Gueroult²⁶ afirma que no cartesianismo existe uma *total inversão* do princípio escolástico que diz que do ser ao conhecer a consequência é boa (subordinação da percepção ao conceito/essência). No entanto, nos parece que, de fato, para conhecer que algo existe não é necessário ter qualquer conhecimento de sua essência: “*É claro, por exemplo, que não posso dizer que existe um pedaço de cera sobre a mesa se não sei o que é cera, mas ao menos posso dizer que existe alguma coisa sobre a mesa*”²⁷”.

21 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Pág. 97. Grifos meus.

22 Obra citada. Nota 4. Pág. 426.

23 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Pág. 97.

24 “*Se é possível que eu julgue que alguns casacos, alguns chapéus etc, são alguns homens e não algumas máquinas inertes, é que eu tenho em mim as idéias de substância pensante e de homem, as quais eu não poderia jamais tirar das aparências sensíveis unicamente*” (Gueroult, op. cit. pág. 135)

25 FORLIN, E. Op. Cit. Pág. 188-93.

26 GUEROULT, M. Op. Cit. Pág. 124-125.

27 FORLIN, E. *A Teoria Cartesiana da Verdade*. Pág. 189.

Segundo Forlin, Gueroult estaria confundindo o projeto cartesiano de validação do conhecimento com o projeto kantiano de validação do conhecimento. Ambos (Descartes e Kant) buscariam saber o que *garante* o conhecimento absolutamente certo, mas enquanto Kant encontra na própria estrutura de funcionamento do sistema cognitivo humano essa validação, Descartes vai alcançá-la em outro lugar. Descartes não adquire nas *Meditações* essa garantia de certeza baseando-se na estrutura cognitiva do homem, mas em uma ordem de razões que vão culminar na constatação de que Deus será o fiador de toda e qualquer adequação entre conhecimento e realidade. Ou seja, a validação do conhecimento é descolada da estrutura de funcionamento do conhecimento humano. Assim sendo, se na ordem cartesiana de garantia do saber (as *Meditações*) existe uma precedência do conhecimento da essência dos corpos sobre sua existência, isso não significa que nossa estrutura cognitiva terá de funcionar dessa maneira. Na verdade, o senso comum não é capaz de perceber a cera como substância extensa, antes a percebe como um amontoado de qualidades sensíveis que no fim das contas nem sequer vão participar de sua essência.

Depois de verificados alguns dos problemas relativos às teses “periféricas” do exemplo do pedaço de cera (estrutura cognitiva e essência do corpo), nós podemos nos voltar para sua conclusão propriamente dita – que a alma se conhece mais facilmente e antes do corpo. Vimos que os sentidos e a imaginação não nos fornecem nenhum conhecimento acerca da essência ou existência do corpo, o que só nos é dado pela inspeção do espírito (ainda que como idéia clara e distinta sob a sombra da dúvida metafísica). Tal conhecimento advém da inspeção feita pelo espírito (entendimento) unicamente, assim uma primeira facilidade a se notar diz respeito à precedência de um conhecimento imediato sobre um conhecimento mediato. No caso da essência/existência da alma, a faculdade que conhece se confunde com a coisa conhecida, sujeito e objeto se misturam formando um conhecimento privilegiado e imediato. Já no caso do corpo, não, as faculdades que parecem me fazer conhecer (e também a que me faz conhecer de fato) a existência e a essência do corpo não se confundem com o corpo, mas com a alma, ou seja, o objeto não mais se confunde com a faculdade/sujeito. Além disso, as outras faculdades envolvidas no processo me dão um falso conhecimento do corpo (que deve ser purificado pela inspeção do espírito que expurga do corpo qualidades que não têm a ver com sua verdadeira essência).

Outra vantagem do conhecimento do espírito em relação ao do corpo diz respeito à precedência da condição em relação ao condicionado. Com efeito, todo o conhecimento sensível duvidoso aponta para um conhecimento certo sobre a alma, toda sensação ou imaginação, ainda que não exista nenhum corpo material que corresponda a seus conteúdos, pressupõe a existência de um espírito que pense ver (mesmo que sonhe ou veja uma miragem). O mesmo ocorre com a imaginação e com a vontade que, mesmo dirigindo-se para objetos falsos, ainda assim atestam a existência da alma como coisa pensante.

Finalmente, a contraprova parece ter chegado à sua conclusão própria, o espírito é mais facilmente conhecido que o corpo, mas, além de fornecer esse conhecimento, forneceu-nos alguns outros importantes conhecimentos, como, por exemplo, uma idéia clara e distinta da essência do corpo (mesmo que, ainda sob suspeita, não tenha plena validade). Contudo essa definição da essência do corpo, como notado por Garber²⁸, ainda não nos informa sobre a relação que o corpo extenso mantém com as propriedades que não dizem respeito a sua essência extensa, tal como as qualidades sensíveis que julgamos pertencer ao corpo. Somente na *Sexta Meditação*, depois de resgatada a essência do corpo da dúvida metafísica, poderemos julgar acerca das qualidades sensíveis e sobre sua relação com a substância extensa.

Enfim, toda essa análise sobre o exemplo da cera foi para que, conjuntamente com Descartes, começássemos a ter uma noção distinta da essência do corpo. Sigamos meditando com nosso filósofo. Acompanhando de perto o caminho que ele estabelece no resumo das *Meditações*, passaremos à *Quinta* e por fim à *Sexta Meditação*.

Quinta Meditação.

Como dito anteriormente, Descartes trata no começo da *Quinta Meditação* da essência (entendida como a idéia clara e distinta validada) das coisas materiais. Ele pode fazer isso graças à remoção de um grande obstáculo: a hipótese do gênio maligno; ao remover essa hipótese, adquire-se o conhecimento do que se deve fazer e evitar para

28 GARBER, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chigaco. University of Chigago Press. 1992. pág. 80.

alcançar a verdade. A clareza e distinção voltam a valer plenamente como critério de verdade e, enfim, algumas das dúvidas anteriormente postas podem ser dissipadas.

O principal conhecimento buscado na primeira parte dessa *Meditação* diz respeito às coisas materiais, sua essência. Pois, antes de considerar se as coisas materiais existem ou não fora do intelecto, cumpre primeiro considerar sua essência (idéias presentes no intelecto e relativas aos corpos) e ver o que nelas é claro e distinto. Já que a clareza e distinção voltaram a valer como critério de verdade e de objetividade, aquilo que for percebido clara e distintamente deve ser verdadeiro. Anteriormente tivemos acesso a uma idéia clara e distinta da essência do corpo (*Segunda Meditação*), no entanto, assim como todas as idéias claras e distintas, ela se encontrava sob a sombra da dúvida metafísica (Gênio Maligno). Somente depois de removido tal artifício poderemos considerá-la como uma verdade da coisa e não mais como uma “verdade” subjetiva, sem validade de fato, pois antes podia ser falseada pelo Gênio Maligno.

A *Quinta Meditação* trata da essência do corpo e fornece mais uma prova da existência de Deus (prova ontológica). Ambos os temas de tal *Meditação* parecem estar estreitamente relacionados. Essa *Meditação* se passa depois da remoção da dúvida metafísica (*Terceira Meditação*), do exame da causa do erro (*Quarta Meditação*), e da plena validação da clareza e distinção como critérios de verdade. Se antes as essências estavam atuando, seja em um caráter precário (caso da interpretação de Forlin), seja apenas subjetivamente e sem universalidade e necessidade (caso da interpretação de Gueroult), agora, depois de removidos os entraves, finalmente recuperam plenamente sua objetividade e validade.

A necessidade de lidar com a essência das coisas materiais, mesmo depois da análise do pedaço de cera na *Segunda Meditação*, viria justamente disso: antes da remoção dos empecilhos supracitados nem sequer poderíamos trabalhar com essências. A idéia clara e distinta da cera poderia não passar de um erro metódico, poderia ser, como as verdades matemáticas, apenas uma verdade subjetiva de meu intelecto sem nenhuma correspondência com a realidade, apesar de sua clareza e distinção, ou seja, uma verdade para mim, mas não uma verdade da coisa²⁹.

29 Forlin acusa Gueroult de lidar com duas noções de verdade, uma coerencial (verdade subjetiva) e outra correspondencial (verdade da coisa). No entanto, acho que basta afirmar que a verdade subjetiva no fundo é uma inverdade, o Gênio maligno a falseia por sua ação, somente a verdade da coisa tem validade de fato, por isso Descartes não se contenta em lidar com as verdades subjetivas e precisa remover o Gênio Maligno.

O escopo de agora em diante nas *Meditações* é remover todas as dúvidas que ainda restaram atuando sobre a essência e natureza dos corpos, ou então chegar à conclusão de que tal conhecimento é impossível. Na *Primeira Meditação*, tivemos duas espécies de dúvida agindo – a natural e a metafísica. A dúvida natural incidiu sobre minha percepção do mundo exterior e sobre a correspondência dessa percepção com um mundo extra-mental: em um primeiro momento meus sentidos me ofereceram uma imagem distorcida da realidade, em um segundo momento poderia nem haver uma realidade que correspondesse às minhas representações mentais. O segundo tipo de dúvida (metafísica) afetaria aquelas coisas que não poderiam ser afetadas pela dúvida natural, a saber, as naturezas absolutamente simples que serviriam como categorias de organização de minhas representações mentais. Tais categorias simples não dependeriam da existência de um mundo extra-mental, e as matemáticas, por lidarem com tais categorias, não poderiam ser falsas, portanto possuindo, justamente por lidar com essas coisas simples, uma clareza e distinção que nos inclinariam a tomá-las como verdadeiras. A Dúvida Metafísica surge para colocar em xeque essa certeza natural. Ela mostraria que, apesar de claras e distintas, as matemáticas não correspondem absoluta e necessariamente à realidade, pois a hipótese do gênio maligno pode desfazer essa adequação. Apenas o *cogito* teria uma correspondência com a realidade absolutamente necessária, pois hipótese nenhuma pode cortar essa correspondência.

Era esse segundo tipo de dúvida que afetava as essências matemáticas e a clareza e distinção como critério de verdade. A correspondência delas com a realidade era impedida pela dúvida. Removido o entrave da dúvida metafísica, enfim as essências encontram-se totalmente restabelecidas. Enfim a idéia clara e distinta do corpo pode ser vista como uma essência (ou idéia) válida. Sendo assim é fácil perceber qual é a função da *Quinta Meditação* no trajeto que leva à consideração clara do corpo enquanto substância extensa. Com efeito, nessa *Meditação*, removida a dúvida metafísica, temos acesso às essências matemáticas. Mas permanece a dúvida natural acerca da natureza do corpo e uma importante consideração a respeito de sua natureza ainda deve ser feita – sua consideração como substância unicamente extensa. Tal consideração será feita na *Sexta Meditação*, ao se tratar da distinção real entre alma e corpo. Por outro lado, restabelecidas as matemáticas, a prova ontológica da existência de Deus passa a valer, pois nesta se trata de analisar a essência de Deus e, através da consideração de uma de

suas propriedades – a existência necessária, e não meramente possível -, provar que Deus de fato existe.

A *Quinta Meditação* vai considerar o que existe de claro e distinto na idéia que tenho do corpo material. Como a clareza e distinção estão valendo plenamente como critério de verdade, aquilo que se percebe clara e distintamente pertencer ao corpo fará parte de sua essência. A primeira coisa percebida de tal maneira é a extensão geométrica possuidora de três dimensões³⁰, e a partir dessa extensão uma série de outras características dela derivadas também são percebidas claramente; por exemplo, ao dividir suas partes, pode-se atribuir a cada uma dessas partes uma figura, uma grandeza e um movimento e, medindo esses movimentos, perceber a duração. Mas novas características não são percebidas com distinção apenas ao considerar a idéia em geral de um corpo extenso e geométrico, mas também ao considerarmos as figuras, números e grandezas particulares. Assim sendo, as essências clara e distintamente percebidas pelo intelecto são idéias inatas reais e verdadeiras possuidoras de validade objetiva por se adequarem ao critério de verdade cartesiano (a clareza e a distinção). Um segundo passo na definição da essência do corpo foi dado, pois sua essência (extensão geométrica) encontra-se plenamente validada.

Resta agora prosseguir o caminho rumo à *Sexta* e última *Meditação*, onde a prova da distinção real entre alma e corpo vai finalmente informar a relação de exclusão existente entre os corpos extensos e as qualidades sensíveis (calor, odor, sabor, as quais, apesar de dependerem, de algum modo, do corpo, são modos da substância pensante).

Sexta Meditação.

Na *Sexta Meditação* temos três importantes provas sobre o corpo extenso, a prova da distinção real entre alma e corpo, a prova da existência do corpo, e a prova da união substancial entre alma e corpo. Nesta etapa trataremos unicamente das duas primeiras provas, que considero mais importantes para nosso objetivo. Essas duas provas vão trazer algumas conseqüências importantes.

A prova da distinção real entre alma e corpo garante o caráter geométrico da Física, pois as substâncias (que essa ciência tem por objeto) são definidas como corpos

³⁰ “Imagino distintamente esta quantidade que os filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua” DESCARTES, R. *Quinta Meditação* in op. Cit. Pág. 123.

meramente extensos e não mais como um composto de matéria e forma substancial (algo análogo à alma), como no caso dos escolásticos. A alma é uma substância absolutamente distinta do corpo e não intervém diretamente nas explicações da Física Cartesiana. O corpo extenso da física é o objeto da geometria tornado real e existente. O corpo terá unicamente uma série de acidentes (ou modos) que são maneiras de seu atributo essencial (extensão) se manifestar, sendo que apenas esses modos (movimento e figura) devem ser usados nas explicações Físicas. Se essa primeira prova aproxima a Geometria da Física, a segunda as distancia. A prova da existência dos corpos materiais vai garantir para a Física um objeto diverso daquele da Geometria. Enquanto a Geometria trata das relações entre figuras, a Física vai tratar das relações entre corpos existentes (meramente extensos, portanto apenas geométricos, contudo reais e, portanto, existentes).

A *Sexta Meditação* busca provar tanto a existência do corpo como uma realidade extra-mental, quanto a correspondência de minhas representações mentais com esse corpo existente fora da minha mente. Nesse percurso, Descartes passa pela consideração de diversas faculdades da mente. Em primeiro lugar, considera o entendimento e alcança a simples possibilidade da existência dos corpos, em segundo lugar, considera a imaginação e alcança a probabilidade, e, por fim, considera a sensibilidade e alcança a certeza.

Anteriormente, a *Terceira Meditação* também operou com essas três faculdades na busca de uma realidade exterior, mas fez o caminho inverso: partiu dos sentidos, passou pela imaginação e chegou ao intelecto, onde obteve certeza. Diferente de agora, lá se buscava a certeza da existência do ser sumamente perfeito (Deus). Como nesse momento se busca a certeza da existência de uma realidade inferior e até mesmo ínfima (os corpos materiais), não é de se estranhar que o percurso seguido deva ser o inverso. Na prova da *Terceira Meditação*, ao tratar do campo da sensibilidade, o constrangimento e a inclinação natural foram considerados insuficientes, mas, nessa nova prova, eles reaparecem como elementos decisivos. Isso ocorre porque o cenário foi reconfigurado quando dois importantes elementos surgiram: a Veracidade Divina e o conhecimento de minha essência. Esses elementos serão responsáveis pela reabilitação do constrangimento e da inclinação natural como provas da existência das coisas materiais.

A *Sexta Meditação* começa com a consideração do entendimento e das essências/idéias. Esse argumento não acrescenta nada de novo, apenas articula uma série de elementos já presentes nas outras *Meditações*³¹, por isso é tratado de maneira tão sumária. De acordo com esse argumento, a essência da substância corporal é utilizada em diversas provas geométricas. Apenas podemos fazer demonstrações geométricas com idéias que percebemos clara e distintamente, então essa essência é percebida clara e distintamente. Tudo aquilo que se percebe clara e distintamente pode ser feito por Deus. Logo, Deus pode criar as coisas que correspondem a essa essência (os corpos), logo os corpos são – ao menos - possíveis.

A consideração do entendimento sobre as essências não possibilita provar a existência real no mundo do objeto a que essa essência se refere. Tal essência tem como característica a existência possível e não uma existência necessária, daí a total impossibilidade de pensar uma prova ontológica da existência do corpo a partir das idéias. Também por não possuir um grau de realidade objetiva³² infinito, uma prova como a da *Terceira Meditação* seria impossível. No máximo podemos concluir, ao considerarmos as essências/idéias das coisas materiais, que sua existência é possível. Para provar com certeza essa existência, Descartes terá que avançar na consideração das faculdades do sujeito pensante.

A segunda faculdade considerada no percurso é a imaginação. A consideração dessa faculdade vai garantir a probabilidade da existência dos corpos materiais. Uma hipótese de funcionamento da faculdade imaginativa será admitida. Essa hipótese considera que, na imaginação, a faculdade que conhece se aplica ao corpo com o qual está intimamente ligada. Para esclarecer tal hipótese, Descartes faz duas considerações.

Em primeiro lugar, nota que a imaginação difere do entendimento. Enquanto o entendimento é a concepção da coisa, a imaginação, por sua vez, é uma espécie de visão mental da coisa. O intelecto concebe com a mesma facilidade um triângulo e um quiliógono, já a imaginação representa o triângulo com muita facilidade, mas não

31 Elementos presentes na *Quinta* e na *Terceira Meditação*: reabilitação da clareza e distinção como critérios de verdade, existência do Deus perfeito e definição da essência do corpo.

32 A *Terceira Meditação* opera com duas importantes categorias relativas às idéias, a realidade objetiva (objeto da representação na mente) e a realidade formal (objeto existente no mundo como coisa e não como conteúdo de uma idéia). Existem graus de realidade formal e objetiva, e cada realidade objetiva deve ser criada por uma realidade formal que possua um grau de realidade igual ou superior ao da realidade objetiva em questão; assim sendo, apenas uma idéia teria uma realidade objetiva infinita e deveria ser criada por, e corresponder a, uma realidade formal infinita (Deus). Em linhas gerais, esse é o argumento que prova a existência de Deus por meio da consideração das idéias.

consegue representar em sua imagem mental os mil lados de um quiliógono. Esse fato atesta uma certa “contenção do espírito” ao imaginar, e esta é a diferença entre a imaginação e o entendimento, o que parece apontar para a existência de uma instância exterior e heterogênea ao espírito, a qual de alguma forma resiste e cria limites para a ação deste no processo imaginativo.

O segundo fato notado por Descartes é a contingência da imaginação em relação a meu espírito. Se deixar de pensar, deixo de ser, mas, se deixar de imaginar, permaneceré sempre o mesmo que sou. Logo, ela não é necessária a minha natureza/essência. Desse segundo fato, *parece* adequado concluir que a imaginação, para atuar, depende de uma instância exterior que difere de meu espírito. Essa instância seria o corpo, com o qual o intelecto manteria relações muito especiais e íntimas (o corpo próprio do sujeito pensante). Depois de apresentadas essas duas constatações, a hipótese de funcionamento da imaginação enfim pode ser clarificada.

A imaginação seria a aplicação do espírito ao corpo próprio do sujeito pensante. O espírito, ao conceber algo, volta-se para si mesmo e considera as idéias que possui em si (idéias inatas), já ao imaginar se voltaria para o corpo e consideraria algo conforme à idéia que formou por si mesmo (factícia) ou recebeu de fora (adventícia). Essa hipótese não é uma prova necessária da existência do corpo, pois, como hipótese, não passa de uma explicação possível do fenômeno e pode ser substituída a qualquer momento por uma explicação melhor. Além desse caráter hipotético e probabilístico, essa prova, como notado por Gueroult³³, parece apontar apenas para a existência do corpo próprio do sujeito, o qual resistiria ao espírito (explicando o primeiro fato notado: a diferença de funcionamento) e serviria como elemento heterogêneo (explicando o segundo fato notado: a contingência). A imaginação também fracassou na tentativa de provar a existência de um mundo exterior de corpos materiais, podendo nos fornecer somente uma hipótese que aponta em grande parte apenas para a existência provável do próprio corpo do sujeito pensante. Por fim, temos a consideração da faculdade sensível e a constatação da certeza da existência de um mundo exterior.

A imaginação não se aplica apenas às características geométricas (figura e movimento), percebidas clara e distintamente e utilizadas nas demonstrações

33 “Devemos observar inicialmente que tal conclusão é muito limitada, pois ela somente me permite estabelecer a existência de meu corpo” GUEROULT, M. *Descartes selon l’Ordre des Raisons*. Vol. II. Pág. 43.

matemáticas, mas também considera outras características que parecem estar presentes nos corpos, apesar de não serem percebidas com clareza e distinção, como, por exemplo, cor, sabor, dureza, calor e outras semelhantes. Apesar de consideradas pela imaginação, tais características são melhor percebidas pelos sentidos, parecendo até mesmo que foi por intermédio deles que tais coisas chegaram a minha imaginação (são idéias adventícias). De agora em diante, a análise incide sobre essa faculdade (sensibilidade) e sobre essas idéias (sensações) que parecem provir de algo exterior e heterogêneo a meu espírito.

Entretanto, Descartes, antes de seguir com sua argumentação e provar a existência do corpo por meio da faculdade sensível, tem que fazer algumas considerações prévias sobre essa faculdade. Antes de analisar as idéias sensíveis, é preciso purificá-las de todos os julgamentos infundados (sobre a existência do objeto a que elas se referem e sobre sua adequação a esse objeto) que anteriormente pesavam sobre elas. Isso se faz por meio de um resumo onde são retomados todos os julgamentos infundados sobre as representações sensíveis, os motivos que levaram a justificar esses julgamentos, os motivos que levaram a questionar essas justificativas, e enfim a consideração de que não se deve descartar ou aceitar todas as representações sensíveis em bloco, mas julgá-las novamente sob a luz dos novos conhecimentos relativos à natureza do espírito e à natureza divina.

No entanto, uma prova prévia se faz necessária, a prova da distinção real entre alma e corpo. Antes de efetuar a prova da existência dos corpos materiais, Descartes tem que provar que ambos são duas substâncias realmente distintas, pois o filósofo quer provar a existência de corpos materiais heterogêneos à alma, e que, portanto, são possuidores unicamente de propriedades geométricas (as quais podem ser derivadas de seu atributo essencial, a extensão).

O núcleo dessa prova será a consideração das já adquiridas essências das substâncias³⁴. Tais essências serão analisadas sob a luz da veracidade e da onipotência divinas, pois aquilo que se pode conceber clara e distintamente pode ser feito por Deus tal qual se concebe. Portanto, ao perceber clara e distintamente uma substância pensante totalmente independente de uma substância extensa, que por sua vez também é totalmente independente da primeira, posso concluir que ambas são dois tipos realmente

34 A essência da substância pensante, assim como a essência da substância extensa, recebem validação plena depois de removida a dúvida metafísica (o Deus enganador).

distintos de substâncias, pois podem ser mantidas separadamente, ao menos pela onipotência divina. O recurso à onipotência divina parece ser necessário aqui devido à ligação estreita realmente existente entre a alma e o corpo do sujeito pensante (corpo cuja existência ainda não foi provada). Se ambos se encontram misturados, de fato, no mundo, ao menos o sumo poder divino poderia separá-los, já que ambos são concebidos distintamente por meu intelecto como substâncias separadas e capazes de existência autônoma uma em relação à outra.

As *Meditações* já nos forneceram o conhecimento acerca das essências do espírito humano e do corpo. A natureza da alma exclui a extensão, assim como a natureza do corpo exclui totalmente o pensamento, de tal maneira que ambas devem ser concebidas como dois tipos diversos de substâncias realmente distintas, pois podem existir separadamente uma da outra (na verdade seus atributos principais se excluem radicalmente).

Além desses atributos definidores, existem nas substâncias outros tipos de características, os modos, os quais devem ser pensados em relação ao atributo principal e dependendo desse. No caso da mente, temos as faculdades de sentir e de imaginar, as quais dependem em alguma medida da intelecção. Elas não são essenciais ao sujeito pensante, visto que ele poderia não tê-las e mesmo assim continuar com sua natureza plena. Já no caso do corpo, temos as figuras e os movimentos, que dependem, para existir, da extensão (tentaremos expor melhor essa lógica substancial ao tratarmos dos “*Princípios da Filosofia*”).

Nesse ponto, duas considerações feitas por Daniel Garber em seu livro³⁵ sobre Descartes parecem se impor. A primeira diz respeito ao caráter sumário dessa prova. Um ponto importante do sistema cartesiano, segundo Garber, é a redução dos corpos extensos a puros objetos geométricos tornados reais³⁶, eles não possuem características sensíveis, como calor, cor, sabor e outras mais. Segundo a interpretação de Garber, essas propriedades, por serem sensíveis, dizem respeito à mente e a suas modificações, não ao corpo³⁷.

35 GARBER, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago. University of Chicago press. 1992.

36 “A visão de Descartes, sem dúvida, é que os corpos que existem no mundo são coisas extensas e apenas coisas extensas, os objetos da geometria tornados reais”. GARBER, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. Pág. 63

37 “A estratégia lá (*Sexta Meditação*) primeiro é mostrar que mentes e corpos são tipos diferentes de coisas, substâncias distintas, e então mostrar que qualidades sensíveis como calor, cor e gosto podem

Desse modo, essa prova da distinção tem um papel fundamental nas *Meditações*, pois de fato é onde a definição de corpo extenso recebe seu coroamento. Por isso seria de esperar que fosse mais explicitada e não tão sumária como Descartes a faz nos parágrafos 17 a 19 da *Sexta Meditação*. Essa prova coroaria a definição de corpo, concluindo o itinerário anunciado no resumo (*Segunda, Quinta e Sexta Meditações*), pois somente nela se realiza plenamente a definição do corpo como portador unicamente de características geométricas (figura, movimento e extensão). Na *Segunda Meditação*, e mesmo na *Quinta Meditação*, ambas as definições da essência do corpo indicavam que esse possuía tais características geométricas, mas não apontavam que tipo de relação os corpos tinham com as outras características (sensíveis) que nos parece que eles possuem. Somente nessa última *Meditação* sabemos qual é essa relação e que essa relação é uma relação de exclusão. O corpo e o espírito são dois tipos absolutamente diversos de substâncias e possuem cada uma delas um atributo essencial e um conjunto de acidentes próprios a esse atributo (em um caso, extensão, e no outro, pensamento), logo toda e qualquer sensação não pode ser vista como uma modificação da extensão, mas antes deve ser vista como uma modificação do pensamento. Os corpos, portanto, não possuem tais características.

Depois de efetuar essa constatação, Garber vai buscar na correspondência de Descartes e nas respostas às objeções de Hobbes e Arnauld uma definição mais precisa dessa crucial distinção entre alma e corpo, distinção responsável pela geometrização absoluta da Física no sistema cartesiano.

Segundo Garber, essa distinção se basearia em um outro argumento encontrado nas respostas às objeções feitas por Arnauld³⁸ e em uma carta a Gibieuf. Garber chama esse argumento de “complete concept argument³⁹”. Segundo esse argumento, algumas noções específicas dependem, para serem compreendidas, de noções mais gerais. Por exemplo, para pensar em um círculo, é preciso pensar antes na noção geral de figura, e assim sucessivamente, até que essas noções incompletas de acidentes, modos ou

pertencer apenas à substâncias mentais, enquanto tamanho, figura, movimento e similares podem apenas pertencer aos corpos”. GARBER, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. Pág. 85.

38 DESCARTES, R. *Méditations in Oeuvres Philosophiques de Descartes Tome II*. A resposta de Descartes está na página. 664.

39 GARBER, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. Pág. 85.

atributos acabem por chegar até as noções mais gerais e primitivas⁴⁰. Desse modo, todas as propriedades e acidentes de uma substância devem, no limite, referir-se a um conceito geral chave que tornaria sua compreensão possível, e esses dois conceitos gerais vão ser a extensão e o pensamento. Na resposta que Descartes dá a Hobbes, talvez fique um pouco mais claro o motivo dessa divisão em apenas dois termos base.

Hobbes, em uma de suas objeções (contra a *Segunda Meditação*), questiona se o pensamento de fato deve ser atribuído a uma substância pensante, e se na verdade não deveria ser atribuído a um corpo material. Hobbes considera errôneo o argumento cartesiano que leva à definição do sujeito como meramente pensante, pois Hobbes, além de considerar o *cogito* uma inferência, e não uma intuição (interpretação desautorizada por Descartes), também considera que a inferência válida é “se penso, portanto existo”, mas considera um erro concluir que “se penso, sou uma coisa pensante, ou seja, um pensamento, um entendimento, ou um intelecto”. Hobbes considera que a faculdade de pensar não deve ser confundida com a substância que a sustenta, sendo que há uma grande inclinação a crer que todos os acidentes e características são sustentados por um corpo material (para tanto, cita o exemplo da cera). Essa crítica de Hobbes está carregada de diversos pressupostos de sua própria filosofia, mas não entraremos em seus detalhes, pois o que nos importa aqui é a resposta de Descartes.

Descartes responde às críticas de Hobbes concordando que de fato é necessário um substrato para todas as propriedades, e tal substrato seria a própria substância (essa é uma definição que vem desde Aristóteles). Como o sujeito não conhece a substância por si mesma, mas por suas propriedades, convém à razão chamar por nomes diferentes as substâncias que são conhecidas por conjuntos inteiramente diferentes de propriedades e depois examinar se esses nomes (referência ao nominalismo de Hobbes) se referem a coisas diferentes ou à mesma coisa⁴¹. Ora, já que concebemos dois conjuntos diversos de propriedades, um corporal, que não pode ser concebido sem uma extensão que o sustente, e outro intelectual, que não pode ser concebido sem um pensamento, deve-se

40 “Agora, as idéias que nós temos de coisas incompletas, propriedades, acidentes e modos se classificam em duas classes distintas. Algumas dependem da noção de extensão [...] e outras dependem da noção de pensamento”. GARBER, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. Pág. 87. Garber utiliza, além das respostas às quartas objeções, uma citação de uma carta a Gibieuf de 19/01/1642. Essa citação parece deixar mais clara ainda essa teoria do conceito completo, pois, no caso da objeção de Arnauld, Descartes estava respondendo a uma crítica específica (Arnauld questionou se o corpo não poderia ser o gênero da espécie espírito). Descartes responde que não, pois não podemos pensar a espécie sem o gênero (círculo sem a figura), mas podemos pensar o espírito sem o corpo.

41 DESCARTES, R. *Méditations in Oeuvres Philosophiques de Descartes Tome II*. Pág. 605.

concluir que existem dois tipos de substâncias, uma corporal e outra pensante. Descartes inclui entre o conjunto de propriedades próprio da substância pensante o sentimento e a imaginação, o que parece favorecer a leitura de Garber, que dissocia totalmente o corpo extenso de qualquer característica sensível.

Desse modo, os argumentos presentes na *Sexta Meditação* se baseariam em grande parte nesses outros argumentos supracitados. Com efeito, as substâncias poderiam ser divididas em dois tipos diferentes com existência autônoma (uma em relação à outra, mas não em relação a Deus), na medida em que possuem um atributo principal particular (o qual é um conceito um pouco mais completo que aqueles que se referem a ele) e um conjunto próprio de características que dependeriam conceitualmente e ontologicamente de apenas um desses dois atributos, não tendo nada a ver com o outro.

Uma segunda consideração de Garber diz respeito à evolução temporal do pensamento cartesiano. Segundo Garber, no período de redação das *Meditações* e da primeira parte da versão latina dos *Princípios*⁴², Descartes traça uma doutrina um pouco diferente da que vai ser apresentada na versão francesa dos *Princípios* e na correspondência com Elizabeth.

Segundo Garber, Descartes, em um primeiro momento, vai lidar apenas com essas duas noções primitivas (substanciais), a de extensão e a de pensamento. Mas em um segundo momento uma terceira noção vai entrar em jogo: a de união substancial. Tal noção aparece na correspondência com Elizabeth e parece ter uma função muito semelhante à da substância extensa e da substância pensante, sendo tanto o substrato ontológico de certas propriedades, como também o conceito completo ao qual elas devem referir-se para serem plenamente entendidas. Parece que essa noção é utilizada no parágrafo 48 da versão francesa dos *Princípios da Filosofia*⁴³, visando explicar

42 Garber considera que a redação de ambas foi feita quase ao mesmo tempo.

43 “Além disso, há ainda certas coisas que experimentamos em nós que não podem ser atribuídas apenas à alma ou ao corpo, como explicarei a seguir: é o caso dos apetites de beber e de comer ou as emoções ou paixões da alma que não dependem só do pensamento como a cólera, a alegria, a tristeza, o amor, etc.; ou ainda as sensações como a luz, as cores, os sons, os cheiros, os gostos, o calor, a dureza, e todas as outras qualidades que apenas ocorrem com a sensação do tacto”. Descartes, R. *Princípios da Filosofia*. Parágrafo 48, Parte I. Lendo esse texto à luz de uma das cartas enviadas a Elizabeth (21/05/1643), onde Descartes define as noções gerais do ser, do número, da ação e algumas noções simples como extensão, pensamento e união substancial, podemos concluir que a união tem um estatuto semelhante ao do atributo essencial, sendo pré-requisito ontológico (seus modos são maneiras desse composto existir, assim como a figura é uma maneira da extensão existir) e lógico (seus acidentes dependem, para serem compreendidos, do recurso à noção de união) de um conjunto próprio de características (as sensações, as paixões). Não podemos esquecer que essa interpretação aparece apenas depois da Correspondência com Elizabeth, pois, na edição latina dos *Princípios* e nas *Meditações*, as sensações parecem ter que se referir ontologicamente

algumas características híbridas, como as sensações (o que será retomado e aprofundado mais adiante), ao passo que na versão latina parece que, apesar da referência à união substancial, existiriam apenas dois gêneros básicos (*summa genera*⁴⁴) aos quais as noções devem se referir logicamente e ontologicamente: o pensamento e a extensão. Então, apesar da referência à noção de união, nessa versão as características sensíveis, apesar de se relacionarem de algum modo com o corpo (por exemplo, surgem quando o corpo é afetado de algum modo), seriam modificações apenas da alma e não de uma terceira noção básica, a de união.

Enfim, depois dessas breves digressões, finalmente podemos analisar a prova da existência dos corpos materiais.

Após provar a distinção real do corpo e da alma, Descartes enfim pode realizar a prova da existência do corpo extenso. Essa prova recorrerá a uma série de elementos já tratados nas *Meditações* anteriores. A primeira consideração de Descartes diz respeito à existência no sujeito de uma faculdade de sentir passiva, faculdade essa que depende, para poder funcionar, de uma faculdade ativa que a afete. Toda a prova vai consistir em demonstrar que essa faculdade ativa não pode estar em mim, nem em Deus, nem eminentemente em uma realidade mais perfeita que o corpo extenso, portanto diferente dessa, mas formalmente no corpo extenso existente no mundo.

Tal faculdade não pode estar em mim, pois não depende de minha vontade (o argumento do constrangimento volta com um papel novo importante), nem tenho consciência dela. Como minha natureza pensante (como dito na *Quarta Meditação*) consiste basicamente nessas duas coisas, pensamento e vontade, essa faculdade ativa não pode estar em mim de maneira alguma.

Restam então ou Deus, ou uma causa eminente qualquer (mais perfeita que o corpo), ou o próprio corpo. Como Deus não é enganador, ele não pode ser essa faculdade ativa que causa minhas sensações, nem sequer permitir que essa faculdade ativa esteja em uma causa eminente e não no corpo material. Isso porque o sujeito tem

e logicamente à noção simples do pensamento (mais uma vez reafirmo que espero explicitar melhor todo esse vocabulário ontológico, substância, modo, acidente, atributo essencial, noção comum, noção primitiva, distinção real e etc, quando tratar dos *Princípios da Filosofia*).

44 Na versão latina temos dois *summa genera*, na versão francesa os dois principais (contudo não os únicos) gêneros: extensão e pensamento. “Não conheço, pois, mais que dois gêneros supremos (*summa genera*) de coisas” DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ. 2002. Artigo 48 pág. 63. “A principal distinção que observo entre as coisas criadas” DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Lisboa. Edições 70. 1997. artigo 48. pág. 44.

uma forte inclinação natural a considerar que o corpo é causa das sensações. E como essa inclinação não pode ser corrigida por qualquer outra faculdade existente no sujeito, ela, devido à veracidade divina, deve ser verdadeira. Logo os corpos existem de fato no mundo.

Essa prova traz alguns problemas e peculiaridades, o primeiro deles é um importante elemento aceito por Descartes (uma espécie de pressuposto da prova), que no entanto é negado pela grande maioria dos filósofos do século XVII. Esse pressuposto é a ação sobre o pensamento de algo sem comum medida com ele (o corpo). No entanto, devido à complicada concepção de possibilidade e impossibilidade em Descartes, seria possível que Deus fizesse, com sua suma potência, algumas das coisas que considero impossíveis. As únicas impossibilidades absolutas para a divindade diriam respeito àquelas coisas que diminuiriam sua onipotência (como criar uma substância que pudesse subsistir por si mesma, sendo portanto um outro Deus, ou se furtar do poder de dividir uma partícula de matéria, criando desse modo um átomo). Algumas das coisas que se consideram impossíveis podem ser vivenciadas de fato no mundo, e uma dessas coisas é a relação entre corpo e alma.

Uma peculiaridade dessa prova diz respeito a suas diferenças com a prova da *Terceira Meditação*. De fato, na prova da *Terceira Meditação*, também estava em questão a existência de uma realidade exterior ao meu pensamento. No entanto, a via do constrangimento e da inclinação natural logo foi abandonada, porque, naquele momento, Descartes não tinha em mãos o importante conhecimento relativo à veracidade divina (único elemento capaz de validar a inclinação natural em determinadas circunstâncias). O filósofo teve então que recorrer à realidade formal e à realidade objetiva de nossas idéias, pois a realidade objetiva da idéia tinha que corresponder a uma realidade formal igual ou superior para poder existir. O sujeito poderia ser a causa eminente de todas as suas idéias, com exceção de uma, a idéia de infinito, que, por possuir uma realidade objetiva infinita, deveria ser causada por uma realidade formal infinita que a ela correspondesse. É fácil notar que esse procedimento é impossível na prova da *Sexta Meditação*, pois a realidade objetiva do corpo é muito baixa (até mesmo próxima de zero), de modo que a realidade formal que a causa pode ser qualquer coisa situada entre o mínimo de realidade do corpo e o máximo de realidade de Deus.

Assim terminamos nosso percurso ao longo das *Meditações Metafísicas*. Um conhecimento adequado da noção de corpo finalmente foi adquirido. O corpo cartesiano é uma substância extensa possuidora de um conjunto de propriedades corporais que devem apoiar-se logicamente e ontologicamente na noção de extensão. No entanto, um longo percurso teve que ser feito ao longo do texto de Descartes para conseguir essa definição. A *Segunda*, a *Quinta* e a *Sexta Meditação* forneceram os elementos responsáveis pela definição do corpo. Com efeito, na *Segunda*, tivemos a idéia clara e distinta do corpo extenso, na *Quinta*, a essência do corpo extenso, e na *Sexta*, sua distinção real em relação à substância pensante e a prova de sua existência. Por outro lado, existe todo um vocabulário ontológico presente no cartesianismo, usado de uma maneira um pouco imprecisa nas *Meditações*. Esse vocabulário (substância, modo, atributo essencial e distinção real) é definido de maneira rigorosa nos *Princípios* e nos fornece mais alguns elementos para pensar a redução cartesiana do corpo à extensão geométrica. Este é nosso próximo passo.

Princípios da Filosofia.

Nos *Princípios da Filosofia*, Descartes vai definir um pouco melhor o vocabulário ontológico utilizado ao longo das *Meditações Metafísicas*. Segundo Garber, “*Como parte do projeto de tornar sua filosofia apropriada para o ensino nas escolas, Descartes tentou dar uma exposição clara da estrutura metafísica na qual sua concepção de corpo (e mente) se encaixa, definições claras e explicações semelhantes aos tipos que um estudante estava acostumado a encontrar em um manual como o de Estachius, o manual que ele tinha em mãos. Isto envolvia uma definição mais clara de substância que a que ele tinha dado até então*⁴⁵”.

Tentaremos acompanhar, através da análise de alguns dos artigos dessa obra, como Descartes realiza essa conceituação mais precisa de seu vocabulário e como essa conceituação nos ajuda a entender um pouco melhor qual é a relação existente entre a substância extensa, sua extensão e seus modos. Pois essa relação, entendida estritamente segundo o texto da *Sexta Meditação* e das respostas a Hobbes, pode nos levar à consideração de que ela se dá unicamente no plano da relação entre diferentes conceitos

45 GARBER, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. Pág. 65.

(por exemplo, o conceito de figura envolve, para ser entendido, o conceito de extensão, sendo que o contrário não acontece⁴⁶). Ao aclarar e diferenciar os conceitos de *modo* e *atributo* (que antes pareciam poder ser tomados um pelo outro sem problemas), a relação de dependência ontológica existente entre eles vai passar para o primeiro plano. Os artigos analisados serão: o 48, 51 a 57, e 60 a 63 da parte I; e o artigo 1 da parte II⁴⁷, onde é provada a existência do corpo extenso, prova que pretendemos comparar com a prova da existência do corpo presente nas *Meditações*.

No artigo 48 da parte I dos *Princípios da Filosofia*, Descartes faz uma separação e catalogação de “tudo aquilo de que temos alguma noção” (*Princípios* 48, I) ou que cai sob a alçada de nosso conhecimento. Teremos as coisas e suas afecções (atributos, modos etc.) e as noções comuns ou axiomas. As primeiras têm algum tipo de existência, as segundas não possuem nenhuma existência fora de meu entendimento. Para as coisas existem algumas noções gerais aplicadas a todas elas em geral, por exemplo, as noções de duração, existência, ordem e número e até mesmo outras mais⁴⁸. Estas “noções gerais” devem ser aplicadas a todo tipo de substância, elas são afecções (por assim dizer) anteriores à diferenciação entre substância extensa e substância pensante. Além dessas noções gerais, temos algumas noções mais particulares usadas para distinguir as substâncias em dois tipos diferentes: a noção de extensão (o corpo) e a de pensamento (mente), sendo que cada uma delas possui um conjunto de propriedades exclusivo. Além desses dois conjuntos de propriedades, ainda haveria um terceiro conjunto que não pode ser referido nem ao corpo unicamente, nem ao pensamento unicamente, a saber: apetites, sensações, e emoções (ou paixões da alma). Como dito anteriormente, nos pareceu adequado interpretar que essas afecções ou são afecções da alma (dependentes em alguma medida do corpo) ou afecções de um terceiro tipo de substância: a substância composta de corpo e alma, apresentada em uma carta à princesa Elizabeth como uma noção primitiva (conferir nota 43), comparada ao que a extensão é para o corpo e ao que o pensamento é para o espírito.

46 Isso foi explicado antes, ao se tratar das respostas à Hobbes; Garber chama esse argumento de “the complete concept argument”.

47 Ao citar os *Princípios da Filosofia* vamos citar primeiro o número do artigo em algarismos arábicos e depois a parte em que se encontram em números romanos.

48 *Princípios* 48, I. “Em relação às coisas, em primeiro lugar temos certas noções gerais que podem referir-se a tudo: isto é, as noções de substância, de duração, de ordem, de número e talvez outras mais”.

Depois de catalogar as noções referentes às coisas possuidoras de alguma existência (extra-mental, embora ainda não comprovada nesse momento da argumentação), Descartes dá um segundo passo: vai definir melhor essas noções de maneira a explicitar todo um vocabulário ontológico próprio. A primeira distinção feita diz respeito (51, I) à substância e a seus atributos/modos. Substância é qualquer coisa capaz de subsistir por si mesma, ou melhor, apenas Deus seria capaz de tal subsistência⁴⁹, portanto essa noção de substância não deve ser usada de maneira unívoca em relação a Deus e às coisas criadas. Rigorosamente, apenas Deus subsiste por si mesmo, enquanto os demais seres criados e dependentes da ação continuada do criador se dividem entre aqueles que, para existir, dependem apenas da ação divina e aqueles que, para existir, dependem de um substrato que os apóia na existência, ou seja, substâncias e, além dessas, suas qualidades, atributos e modos.

A simples independência ontológica apenas é capaz de nos fornecer uma compreensão do que é a substância, mas não nos permite verificar sua existência real no mundo. Para que possamos fazer isso, é preciso que as substâncias afetem de algum modo o sujeito por meio de suas qualidades ou modos. Baseados no axioma “o nada não têm propriedades”, podemos chegar à conclusão de que onde existem propriedades ou atributos existe uma substância (um substrato ontológico que os sustenta). Apesar de possuir diversos atributos (ou modos, mais à frente a distinção entre essas duas noções será explicitada, porém, em um primeiro momento, o vocabulário ainda é usado de uma maneira mais vaga), um deles em cada um dos tipos de substância têm um papel especial e diferenciado, é seu atributo principal e essencial (todas as demais afecções/qualidades da substância vão depender desse atributo especial). No caso da substância material, tal atributo é a extensão e, no caso da substância espiritual, tal atributo é o pensamento. A relação que esse atributo especial mantém com as demais características da substância é uma relação de subordinação e dependência; todas as características de uma substância extensa vão pressupor a extensão e depender da

49 Como nos é dito pela *Terceira Meditação* ao tratar da segunda prova de existência de Deus, apenas um ser infinito seria capaz de se manter na existência por si mesmo, pois devido à independência dos instantes temporais é preciso (re-) criar cada substância a cada instante. Sendo mais difícil criar uma substância que um acidente (mesmo que esse seja infinito) e a vontade humana tendendo ao bem, se qualquer ser tivesse poder para se manter na existência por conta própria, se daria todas as perfeições (acidentes infinitos) de que tivesse conhecimento, e então seria Deus. Logo apenas Deus tem o poder de se manter na existência por si próprio, não precisando ser (re-) criado a cada instante, diferentemente de todos os demais seres.

extensão, visto que essas mesmas características são maneiras diferentes de algo se estender no espaço. A partir de agora fica um pouco mais claro como vai se dar a relação ontológica existente entre a extensão e os demais modos presentes em um corpo extenso: a dependência existente não é apenas lógica (a noção de figura necessita, para ser compreendida, da noção de extensão) mas de outro tipo, pois os modos do corpo extenso (por exemplo, a figura) dependem, para existir, da extensão (daí por que Descartes vá preferir o termo *modo* ao termo tradicional *acidente*).

Assim podemos considerar que as substâncias cartesianas (substratos portadores de certa independência ontológica) possuem três níveis diversos de qualidades: as noções gerais que se referem a todos os tipos sem distinção (ordem, número e duração), seus atributos essenciais (o pensamento e a extensão), os quais constituem a essência e natureza da substância, e por fim os modos, que não passam de maneiras sob as quais o atributo essencial se diversifica.

A partir dessa classificação, fica claro que o corpo extenso cartesiano apenas vai ter um conjunto particular de propriedades intimamente ligadas à extensão, assim como a substância pensante tem seu conjunto particular de propriedades dependentes do pensamento. Essa é a concepção distinta e clara que podemos ter de cada uma delas. E, a partir dessa idéia clara e distinta, enfim podemos garantir que são *realmente* distintas uma da outra.

Nessa mesma obra, não só as noções de atributo essencial, modo e substância serão explicitadas, mas também a noção de distinção, que será dividida em *Real*, *Modal* e *de Razão* (60, I). “O número que observamos nas próprias coisas deriva da distinção entre elas” (60, I). O primeiro tipo de distinção observado é a distinção real entre duas substâncias de atributo diferente ou muitas substâncias de mesmo atributo. Ou seja, o corpo e a alma são realmente distintos (mesmo havendo uma composição de fato no caso do ser humano), assim como diversas mentes também vão ser realmente distintas.

A distinção real vai depender da possibilidade de pensar uma substância independentemente de outra. Podemos pensar a substância extensa sem pensar o espírito, da mesma maneira que podemos pensar uma mente independentemente de outras mentes. No entanto, em nenhum momento Descartes confunde a distinção no plano dos conceitos com a distinção real no plano das existências. Como as *Meditações* deixam claro, é preciso primeiro validar as idéias claras e distintas por meio da

veracidade divina para depois garantir sua adequação com o mundo por meio de provas racionais dependentes da veracidade divina. Primeiro Descartes garante a verdade da idéia (sua realidade objetiva), para enfim provar a existência no mundo de uma realidade formal⁵⁰ que lhe corresponda. Assim, primeiro adquirimos as idéias claras e distintas de dois tipos diversos de substâncias, para depois constatar que essas substâncias são realmente distintas no mundo.

O segundo tipo de distinção é a distinção modal: ela permite diferenciar entre uma substância e seus modos e entre os diversos modos de uma mesma substância. Nesse tipo de distinção, a substância pode ser pensada independentemente de qualquer um de seus modos, e cada modo pode ser pensado sem que se precise pensar em outro modo. Por exemplo, a substância extensa pode ser pensada sem a figura, mas a figura não pode ser pensada sem a substância extensa; por sua vez, o movimento pode ser pensado sem que se pense a figura e vice-versa.

Um terceiro tipo é a distinção de razão: nela se distingue uma substância de seu atributo essencial e das noções gerais (como a duração e a existência). Esse tipo de distinção não passa de uma abstração, pois não podemos entender as substâncias sem essas características (um corpo que deixa de ser extenso deixa de ser corpo, da mesma maneira que, se deixa de durar, deixa de ser substância), nem essas características independentes entre si.

Toda essa análise dos *Princípios* até o presente momento foi realizada para que pudéssemos entender um pouco melhor a lógica substancial do cartesianismo e para que enfim seja possível entender algumas das críticas que Leibniz dirige a essa teoria, assim como as respostas que Leibniz dará aos problemas ocasionados pela Filosofia cartesiana.

No entanto, antes de terminarmos, vamos nos remeter brevemente à prova de existência dos corpos presente nos *Princípios da Filosofia*, comparando-a com a prova presente na *Sexta Meditação*. A prova funciona basicamente da mesma maneira. A partir da idéia de corpo (realidade objetiva) se busca uma realidade formal que seja sua causa. Para isso, primeiro o próprio sujeito pensante tem de ser desqualificado como causa, depois Deus e enfim qualquer outro ser portador de uma realidade formal superior à realidade objetiva da idéia de corpo. No entanto, a prova apresenta algumas

50 Tratamos muito brevemente desses conceitos em uma nota anterior.

diferenças a serem consideradas. Em primeiro lugar, Descartes parte do *convencimento* partilhado por todos de que existem corpos (ninguém precisa ser *convencido* da existência do mundo material por uma elaborada contraprova), entretanto esse convencimento do senso comum não é suficiente para o projeto científico e filosófico de Descartes, que precisa de uma rigorosa prova que justifique essa persuasão. O passo seguinte, assim como nas *Meditações*, diz respeito à desqualificação do sujeito pensante como o causador da realidade objetiva das representações do mundo material que possui. Visto não estar no poder do sujeito controlar livremente as representações do mundo material que tem em sua mente, não pode ser devido ao sujeito que estas representações existem na mente. Assim como na prova anterior, o constrangimento tem um papel decisivo ao desqualificar o sujeito como o responsável pela representação do mundo material na mente. O próximo passo da prova é demonstrar que a causa dessas representações do corpo não pode ser Deus ou qualquer outra causa diferente do corpo material.

Deus não poderia ser a causa dessa representação, porque é sumamente veraz, não engana em nenhum momento ou circunstância. No entanto, como na prova anterior, fica aberta a possibilidade de que as representações do corpo sejam causadas por qualquer outro ser possuidor de uma realidade formal maior do que a realidade formal do corpo, que aliás, por ser muito pequena, deixa totalmente indeterminado o que seria essa causa eminente (possuidora de mais realidade formal do que seria preciso para ser causa da realidade objetiva ínfima da representação do corpo). Porém aqui parece surgir uma pequena diferença: se na versão anterior da prova a inclinação natural teve um papel determinante, agora parece ser diferente, pois ao invés de invocar a grande inclinação que tenho a acreditar que o corpo existe e corresponde à minha representação dele (sendo essa inclinação validada pela veracidade divina, que não garante o sujeito de qualquer meio para desmentir essa mesma inclinação), a clareza e distinção parecem ser invocadas. Na verdade, nesse momento, o foco da prova parece estar mais na clareza e distinção da minha percepção da extensão como do corpo material: “porque sentimos, ou antes, porque muitas vezes os nossos sentidos nos levam a perceber clara e distintamente uma matéria extensa em comprimento, largura e altura” (1, II, versão francesa) e ainda de maneira mais patente na versão latina: “e parece-nos também que vemos *claramente* que a sua idéia vem das coisas postas fora de nós” (1, II, versão

latina)⁵¹. Como a prova vai terminar por constatar que a representação de corpo extenso que tenho é claramente percebida como correspondendo a um corpo extenso existente no mundo, isso parece demonstrar uma pequena mudança de foco. O foco passa dos argumentos filosóficos extremamente elaborados da *Sexta Meditação*, com a consideração da inclinação natural e da veracidade divina, para uma prova mais científica, com a consideração no corpo daquilo que percebemos mais clara e distintamente.

Descartes contra seus professores: A refutação das formas substanciais.

Depois de tentar entender como Descartes constitui, em suas duas principais obras, a redução da essência do corpo à pura e simples extensão geométrica, agora vamos tentar entender um pouco melhor os motivos e o contexto envolvidos. Com esse objetivo, vamos seguir as indicações fornecidas por Etienne Gilson⁵² e por Daniel Garber⁵³. Na verdade, o título deste capítulo foi inspirado no título do capítulo quatro do livro de Daniel Garber.

O que eram as formas substanciais dos escolásticos⁵⁴?

Para tentar entender um pouco melhor o que eram as formas substanciais criticadas por Descartes, vamos tentar rastrear as origens aristotélicas delas, para logo em seguida verificar a interpretação geral que Descartes deu a essa controversa doutrina. Aliás, com os escolásticos e suas arengas, qual questão não era controversa⁵⁵?

51 Garber vai explicar isso dizendo que a diferença não se deve a uma mudança de posição, mas sim às peculiaridades de cada uma das obras. Pois, nos *Princípios da Filosofia*, segundo Garber, Descartes seria guiado por interesses mais científicos, daí que as inclinações são trocadas por idéias claras e distintas na prova. (GARBER, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. Pág. 73.

52 GILSON, E. *Études sur le Rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris. Vrin. 1930. Pág. 143-68.

53 GARBER, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. Capítulo 4.

54 Ao tratar da escolástica, não estamos lidando com nenhum autor ou corrente particular, mas com todo um campo de pensamento eleito como adversário por Descartes.

55 Para Descartes, a pluralidade de detalhes das disputas escolásticas não vai ser um impeditivo na refutação das formas, pois ele vai mirar na fundamentação dessa doutrina. Quando ela cair, todos os detalhes das disputas vão cair junto.

Em primeiro lugar, devemos nos remeter a dois pares de conceitos: matéria/forma e ato/potência. A matéria primeira de uma substância é pura indeterminação e pura potencialidade, já sua forma substancial é responsável por sua determinação e atualidade. Sendo assim, todas as características próprias de uma substância vão ser devidas à ação de sua forma. As substâncias se assemelham pela matéria e se diversificam pela forma.

Outra divisão que deve ser mencionada é entre os seres naturais e os seres artificiais. No caso dos seres naturais, é dito que o seu princípio de movimento e transformação é interno⁵⁶ e é sua forma, já no caso dos seres artificiais seu princípio de movimento é externo. Por exemplo, as transformações de uma árvore são devidas a sua forma, já a lenha dessa árvore se transforma em uma mesa através da ação de um marceneiro. No entanto essa lenha ainda é um ser natural e, por exemplo, se cai em direção ao solo, é devido a sua forma e não à ação do marceneiro.

Descartes vai entender a doutrina escolástica das formas como uma espécie de intervenção de um princípio supra-material na ordem física e material. Esse princípio vai ser entendido em analogia com uma alma (ou a *res pensante* cartesiana). Em uma carta em que Descartes explicita seu ataque ao escolástico Voëtius, lemos:

“Elas [as formas] foram introduzidas pelos filósofos por não outra razão senão explicar as ações próprias das coisas naturais” (AT III, 506).

Além disso, essa forma é entendida por Descartes como uma espécie de alma. Nas respostas às sextas objeções (AT VI, 441-2), ao se referir aos pecados escolásticos de sua juventude, Descartes confessa que, ao tratar do peso, concebia-o com características muito particulares da alma, como, por exemplo, estar disperso por todo o corpo ao mesmo tempo em que todo concentrado em um único ponto, ou o fato de tender para o centro da terra, o que revela um conhecimento e uma vontade (o saber sobre onde fica o

⁵⁶ Aqui fica patente uma diferença entre a física moderna e a escolástica: a universalidade da primeira. Para a física escolástica, trata-se de verificar os princípios internos de mudança de cada uma das substâncias, suas formas, enquanto no caso da moderna se buscam leis universais que terão validade independentemente da especificidade dos seres naturais. O mundo escolástico aristotélico era um mundo de hierarquias e gêneros de ser, já o mundo moderno é um mundo de homogeneidade e da universalidade das leis e métodos.

centro e a vontade de alcançá-lo). Mais uma vez, em uma carta a Regius em que ataca o escolástico Vöetius, Descartes afirma:

“Apenas para não haver nenhuma ambigüidade verbal, devemos notar aqui que, quando eu as nego, entendi pelo nome forma substancial uma certa substância misturada à matéria” (AT III, 502)

Essas substâncias seriam por sua vez como “pequenas almas misturadas a seus corpos” (AT III, 658).

É devido a essas duas características que Descartes vai ter que atacar as formas. Primeiro, esse seria um claro rompimento da ordem mecânica na natureza: as formas tinham como principal papel fornecer a explicação do comportamento dos seres naturais, porém essas formas não pertencem à esfera dos seres materiais, estando do lado dos seres espirituais ou pensantes. Ora, isso é inadmissível para um projeto mecanicista; na física cartesiana, tudo deve ser explicado por meio da extensão geométrica e de seus modos, a figura e o movimento.

O caráter espiritual das formas é um outro motivo para Descartes rejeitá-las. As almas não interferem na explicação mecanicista do mundo; mais do que isso, os seres materiais não vão ter almas, nem mesmo os animais vão ter almas. Apenas no caso do ser humano, misto de *res cogitans* e *res extensa*, poderia ser utilizado em alguma medida o vocabulário da forma e da matéria.

O que levou os escolásticos a essa postura?

Os motivos que levaram Descartes a rejeitar essa postura são também os motivos que o filósofo vai utilizar para entender a gênese da postura escolástica. A filosofia escolástica está fundamentada em uma confusão entre o sensível e o material, entre a alma e o corpo, e essa confusão da filosofia vulgar está baseada em uma confusão do próprio vulgo: acreditar que nossos sentidos nos informam precisamente a natureza das coisas e que nossas sensações correspondem a qualidades presentes nos corpos materiais. Nesse aspecto, tanto os escolásticos quanto o senso comum se baseiam no

mesmo fundamento frágil, os preconceitos. A escolástica não passaria da sistematização filosófica dos erros do homem comum. Mas ainda falta verificar como Descartes encadeia todos esses elementos e deriva dos preconceitos a visão sobre a forma substancial.

Um dos preconceitos de infância é julgar que os sentidos apresentam o mundo tal qual ele é em si mesmo (*Princípios* I, 66, 71 e 73). Daí um segundo passo é dado: muitas das qualidades sensíveis, por exemplo, a cor, são atribuídas ao corpo material. (I, 66). Essas duas operações são efetuadas no campo do senso comum. Mas um terceiro e último passo é dado pelos escolásticos: almas e formas são pressupostas para explicar as qualidades e comportamentos dos corpos que deveriam pertencer à alma ou à substância composta, mas que erroneamente foram atribuídos aos corpos materiais. Daí surge uma grande confusão:

“Os primeiros julgamentos que nós fizemos em nossa juventude, e depois também a filosofia comum (isto é, a filosofia escolástica) nos acostumaram a atribuir aos corpos muitas coisas que pertencem apenas à alma e a atribuir à alma muitas coisas que pertencem apenas ao corpo. Eles ordinariamente misturam as duas idéias de corpo e alma, e ao combinar essas idéias eles formam qualidades reais e formas substanciais” (AT, III 420).

Como verificado nas respostas às sextas objeções e na carta a Regius, a forma dos escolásticos não passaria de uma confusão entre dois registros diferentes, o registro material dos corpos extensos e o registro espiritual das almas pensantes. Toda essa confusão se baseia na falta de distinção dos escolásticos e do senso comum entre o corpo e seus modos, e entre a alma e seus modos próprios. Tal indistinção criou esse conceito meio bastardo de forma, que a distinção cartesiana entre alma e corpo vai eliminar de vez. Se Descartes ainda considera a alma forma do corpo, não vai ser no sentido utilizado pelos escolásticos.

A refutação das formas.

A. Refutação prática.

A forma substancial era o fundamento da física escolástica. Uma física qualitativa de ato/potência, com qualidades reais e transformações físicas explicadas de acordo com a forma/essência de cada ser particular. A física mecanicista, por sua vez, vai se contrapor a todas essas características. Ela é uma física quantitativa (utiliza o método matemático e seu paradigma de certeza), as transformações no mundo são explicadas por meio da extensão e de seus modos e acidentes (movimento e figura), e suas leis têm validade universal e não dependem mais da singularidade da essência de cada ser. O ponto central desse tópico é o seguinte: Descartes seguiu o projeto mecanicista antes de haver refutado as formas através de sua filosofia, ou seja, a “física” matemática de Descartes surgiu antes de sua metafísica dualista.

Isso fica claro se seguirmos, juntamente com Etienne Gilson, o percurso intelectual de Descartes. Segundo Gilson, em seu encontro com Beeckman, Descartes já praticava uma física matemática. Ao tentar resolver os problemas propostos por seu amigo, Descartes não recorria às formas ou qualidades dos escolásticos, mas a características quantificáveis como, por exemplo, o movimento. Em um texto citado por Gilson⁵⁷, Descartes vai explicar o peso a partir do movimento (característica quantificável e geométrica). O peso nada mais é do que a velocidade que um corpo tem no primeiro instante de sua queda, isto é, se um corpo A cai duas vezes mais rápido que um corpo B, então é duas vezes mais pesado que este. A escolástica está quase exorcizada no plano prático da física, embora Gilson diga que ainda existam resquícios da maneira escolástica na forma de organizar o texto.

No entanto, essa refutação prática ainda não envolve uma refutação teórica. “Descartes ainda não pensou em exercer sua reflexão sobre os princípios metafísicos da física⁵⁸”. Ainda usando as palavras de Gilson, Descartes excluiu as formas da física como estéreis antes de excluí-las da metafísica como contraditórias.

É apenas em um momento posterior de seu percurso intelectual que Descartes se defronta com a necessidade de estabelecer os “princípios do conhecimento humano e das coisas materiais”. Entretanto, um problema se coloca. Entendendo rigorosamente a famosa imagem da árvore cartesiana, em que as raízes são a metafísica e o tronco é a

⁵⁷ GILSON, E. *Études sur le Rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Pág. 148.

⁵⁸ IBID, pág. 149.

física, nem sequer poderíamos chamar esses textos de juventude de “Física”, no máximo poderíamos chamá-los de “exercícios” com o novo método físico-matemático. Uma física, no cartesianismo, é um conjunto completo e sistemático de explicações do mundo baseado em princípios metafísicos e físicos indubitáveis. Um tronco, quando não está enraizado, dificilmente vai manter-se de pé. Daí a necessidade de uma refutação teórica das formas.

Será apenas em um período posterior de sua vida intelectual que Descartes se defrontará com o problema de refutar e substituir a metafísica dos escolásticos por uma metafísica mais adequada.

B. Refutação Teórica.

Descartes, nos seus textos publicados, sempre foi muito prudente e evitou um confronto aberto e frontal com as formas substanciais dos escolásticos. No *Discurso* e nos *Ensaio*s, existem algumas menções às formas, mas mais para tentar se igualar do que para combater e refutar. Nas *Meditações* e nos *Princípios*, não existe um confronto direto com as formas. No entanto, apesar de não haver esse confronto direto, as formas são claramente refutadas e substituídas nesses textos. A distinção substancial e o projeto mecanicista de Descartes as refutam definitivamente. Alma e corpo são substâncias distintas e sem nenhuma influência mútua (salvo no controverso campo da união substancial, isto é, do ser humano), logo todos os fenômenos físicos podem e devem ser explicados por meio da extensão e seus modos (a figura e o movimento). Não será mais necessária uma forma que determine uma matéria primeira e que também seja responsável pela transformação e pela mudança.

Já tratamos extensamente dessa distinção que implica a geometrização da física (corpos meramente extensos) e a mecanização do mundo sem a intervenção de uma instância espiritual (alma). Portanto não vamos abordá-la de novo. A única coisa que deve ser frisada nesse momento é o papel crítico dessa distinção entre alma e corpo. Anteriormente, ao tratar das *Meditações* e dos *Princípios*, foi possível apenas verificar o papel positivo da distinção substancial, mas nesse momento é a hora de frisar também o papel negativo e crítico dessa empreitada: não se trata apenas de fornecer uma nova filosofia, mas também de combater e refutar uma antiga filosofia. Por algum motivo

desconhecido, talvez prudência, Descartes evitou um embate direto em suas principais obras publicadas, no entanto, em alguns pontos da correspondência e em uma obra não publicada⁵⁹ (*O Mundo*) existem alguns resquícios do que poderia ser esse combate direto.

Para entender um pouco melhor a crítica de Descartes às formas, vamos recorrer ao texto *O Mundo ou Tratado da Luz* e analisá-lo rapidamente. Logo no capítulo um, Descartes critica a confusão do senso comum, que mistura as qualidades sensíveis com as coisas exteriores fora de nós. Interessante notar que esse é um dos pontos de confusão dos escolásticos e do senso comum que vai levar ao hilomorfismo e à confusão entre alma e corpo (atribuição de qualidades da alma ou da união ao corpo, nesse caso qualidades sensíveis). Mas é no capítulo dois que uma crítica direta contra as formas vai aparecer:

“Que alguém imagine, se o quiser, nessa madeira, a forma do fogo, a qualidade do calor, e a ação que queima, como coisas todas elas diferentes, quanto a mim, que temo me enganar se supuser algo mais que o que vejo aí dever existir necessariamente, contento-me em conceber o movimento de suas partes⁶⁰” (AT, XI 7).

Descartes primeiro explicou a ação do fogo em termos mecanicistas: o fogo nada mais faz do que separar as partes da matéria, sendo que as partes mais sutis se tornam também fogo e fumaça e as mais pesadas se transformam em cinzas. Logo em seguida, caracteriza as formas como algo supérfluo para a explicação física: elas são um algo a mais do que o necessário para explicar a transformação realizada pelo fogo. Toda essa mudança pode ser explicada mecanicamente pelo movimento, sem o auxílio da forma, da ação, da qualidade real entendidas separadamente. No entanto, conceber essa falta de necessidade da forma não a refuta definitivamente.

No capítulo VI, Descartes convida todos os leitores a considerar um mundo imaginário que poderia ter sido criado por Deus (mais uma vez podemos verificar a prudência de Descartes...). Nesse mundo imaginário, a matéria não teria a forma substancial dos escolásticos, nela nada haveria que não pudéssemos conhecer com

⁵⁹ Segundo a grande maioria dos comentadores, Descartes não publicou esse texto por temer sofrer uma condenação semelhante à de Galileu, já que defendia algumas teses iguais às dele.

⁶⁰ DESCARTES, R. *O Mundo ou tratado da Luz/o Homem*. São Paulo. Unicamp. 2009. Pág. 23.

evidência (AT XI, 33). Ele também não teria a matéria primeira dos escolásticos pelo mesmo motivo: a falta de clareza do conceito escolástico. A matéria seria um corpo perfeitamente sólido que ocupa as três dimensões do espaço. Mais do que isso, essa matéria tem como essência a extensão, e a dificuldade dos escolásticos vem de tentarem distinguir essa matéria de sua extensão ou capacidade de preencher o espaço.

Nesse texto, também encontramos a redução da essência do corpo à extensão, entretanto de uma maneira menos elaborada que nas outras obras, os *Princípios* e as *Meditações*. Mas o que nos importa não é a parte positiva, mas sim a parte negativa. As formas são atacadas por duas frentes diferentes: sua inutilidade e sua falta de clareza. No primeiro trecho citado, elas são inúteis à explicação física, e, no segundo trecho, elas são obscuras e incompreensíveis.

A exceção.

Entretanto, apesar da refutação das formas, existe um caso em que o vocabulário escolástico ainda será mantido, e com toda a razão, no plano das idéias confusas e obscuras: o campo da união substancial.

Descartes realizou um grande esforço para exorcizar a física das formas (que na verdade eram almas). O filósofo conseguiu grandes avanços para o projeto mecanicista garantindo uma independência do registro material em relação ao espiritual, mas em um caso ainda existiria um resto escolástico: o ser humano.

Como sabemos, Descartes rejeitava que os animais tivessem almas, eles nada mais seriam do que máquinas muito bem feitas. Os homens, pelo contrário, teriam uma alma racional. Para Descartes, a essência do espírito é o pensamento, portanto, se um animal tivesse alma, essa necessariamente teria que ser uma alma pensante. Na quinta parte do *Discurso do Método*, Descartes vai refutar a tese de que os animais têm almas. Para tanto, vai utilizar dois argumentos: em um deles vai se basear na competência lingüística, no outro, na universalidade da razão. Os animais não falam. Mesmo um papagaio apenas repete palavras, ele não articula a linguagem.

“Pois pode-se muito bem conceber que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras, e até que profira algumas a propósito das ações corporais que causem

qualquer mudança em seus órgãos: por exemplo, se a tocam em um ponto, que pergunte o que se lhe quer dizer; se em outro, que grite que lhe fazem mal, e coisas semelhantes; mas não que ela as arranje diversamente, para responder ao sentido de tudo quanto se disser na sua presença, assim como podem fazer os homens mais embrutecidos⁶¹.”

Além disso, os animais agem por estímulo resposta, daí a falta de uma ferramenta universal para a ação no mundo, ou seja, a razão.

“Pois ao passo que a razão é um instrumento universal, que pode servir em todas as espécies de circunstâncias, tais órgãos necessitam de alguma disposição particular para cada ação particular”. ID. IBID.

O homem vai ser a única criatura que possui essas capacidades e, portanto, uma alma racional. Descartes chama essa alma de forma e diz que talvez o único caso onde ainda poderíamos utilizar o vocabulário escolástico seria aqui.

Entretanto essa forma não vai funcionar da mesma maneira que a forma dos escolásticos. Ela não vai ser o ato que vai determinar uma matéria sem determinações, nem o princípio que vai explicar todos os movimentos e mudanças do corpo do homem. Este (o corpo) vai funcionar em grande medida mecanicamente e sem auxílios externos. Se Descartes ainda mantém essa terminologia, é apenas na medida em que os escolásticos e Aristóteles entendiam a forma como uma alma. Mas, como nem tudo é perfeito no cartesianismo, a alma humana vai funcionar como a forma dos escolásticos em um único caso, a determinação do movimento: segundo Descartes, a alma não pode aumentar a quantidade de movimento no mundo, mas pode mudar a determinação desse movimento (*As Paixões da Alma*, parte I artigo 34). Ela muda a direção dos movimentos dos espíritos animais no cérebro do homem, fazendo que o corpo se mova conforme sua vontade. Nesse caso, claramente temos uma violação do mecanicismo, uma instância não material, isto é, a alma, interferindo no mundo material. A forma escolástica reaparece com uma das funções que levaram Descartes a bani-la: interferir na explicação mecânica.

⁶¹ DESCARTES, R. *Discurso do Método in os Pensadores vol. Descartes*. São Paulo. Abril. 1983. Pág. 60.

Ironicamente, Leibniz, que reabilita as formas substanciais, não comete esse erro. Para ele, no plano fenomênico tudo se explica mecanicamente, sendo a forma um fundamento ontológico e lógico para os princípios do próprio mecanicismo. E, mais do que não repetir o erro, aponta onde Descartes errou. Em primeiro lugar, Descartes errou ao ver uma comensurabilidade entre incomensuráveis, a via da intervenção direta. A única maneira de sair desse impasse, segundo Leibniz, é com a harmonia pré-estabelecida. O segundo erro foi Descartes não ter verificado não só a conservação do movimento mas também a conservação da soma total das direções, o que impediria que a alma interferisse na harmonia do mundo.

Capítulo 2. Críticas de Leibniz à doutrina cartesiana da extensão.

Leibniz constituiu uma doutrina própria e original acerca da natureza e da física, contudo não deixou de apresentar essa mesma doutrina contrapondo-a às teses de diversos outros filósofos e escolas filosóficas. Um de seus adversários constantes foi Descartes, portador de uma concepção própria de substância e corpo, meramente extenso, que, segundo Leibniz, gera muitos problemas. Na verdade, o cerne dessa etapa de nosso trabalho é apontar alguns desses problemas, bem como algumas das soluções apresentadas por Leibniz, principalmente no âmbito da ontologia e das ciências, como a física-dinâmica e até mesmo a “fisiologia⁶²”. Esta última será tratada mais longamente no próximo capítulo, apesar de já apontarmos aqui alguns direcionamentos que levam à consideração do ser vivo no leibnizianismo. Além do cartesianismo, Leibniz contrapôs sua teoria ao Atomismo, ao Ocasionalismo e à Escolástica, marcando não somente as discordâncias (e, portanto, o que considerava erros nas doutrinas anteriores), mas também marcando as concordâncias (e, portanto, aquilo que considerava verdadeiro ou ao menos conforme com suas próprias concepções). Por isso, agora vamos analisar algumas das frentes de crítica de Leibniz à concepção cartesiana de corpo extenso, sem deixar, contudo, de marcar, quando conveniente, as consonâncias e dissonâncias em relação a outras doutrinas filosóficas relevantes da época.

Para tanto, entre as diversas frentes de ataque⁶³ à extensão cartesiana, vamos nos dirigir principalmente a duas delas: a incapacidade da extensão em explicar certas características (dinâmicas) próprias aos corpos materiais e uma análise de algumas dificuldades relativas à divisibilidade dos corpos extensos cartesianos.

Corpo e Força: atividade e passividade.

⁶² O termo biologia surgiu apenas no início do século XIX.

⁶³ Outras frentes de ataque podem ser encontradas no artigo de Nason. Por exemplo, a transubstanciação, e um argumento relativo ao princípio de plenitude. NASON J. W. “*Leibniz’s attack on the cartesian doctrine of extension*” in *Journal of the History of Ideas* vol. VII. New York. Pág. 447-483.

Uma frente de crítica privilegiada contra a extensão cartesiana é aquela que diz respeito às forças e ao caráter dinâmico dos corpos e da natureza. Isso porque essa crítica, ao mesmo tempo em que se dirige aos cartesianos, diz respeito também aos atomistas, aos ocasionalistas, aos escolásticos e até mesmo à doutrina do jovem Leibniz, além de expor, em certa medida, alguns termos importantes do vocabulário ontológico próprio ao leibnizianismo (como, por exemplo, matéria primeira/força primitiva passiva e forma substancial/força primitiva ativa). Será por meio dessa frente de crítica que pretendemos ter acesso a uma primeira compreensão desse vocabulário ontológico, que mais adiante será determinante para entendermos em que grau existe um compromisso de Leibniz com uma postura mais idealista (fenomenista ou fenomenalista) ou com uma postura mais realista a respeito da natureza.

Antes de passar às críticas de Leibniz, cabe aqui retornar brevemente à postura cartesiana. Descartes apontou a extensão como a natureza e essência dos corpos materiais, portanto a extensão é o atributo definidor de onde todos os seus modos próprios devem ser derivados (esses modos são a figura e o movimento); e a partir desses modos todas as outras características próprias dos corpos seriam derivadas⁶⁴. O centro dessa primeira frente de crítica vai se basear nessa afirmação, visto que a extensão cartesiana não vai dar conta de explicar uma série de características constatadas empiricamente nos corpos materiais. Essa crítica pode ser vista tanto a partir de um viés cartesiano (a extensão, por ser a essência do corpo, vai ter que explicar todas suas características, ou a maior parte delas, mas veremos que no caso do movimento surgem algumas mediações...), quanto de um viés propriamente leibniziano, pois, a partir do próprio princípio de razão suficiente (de que não há nada nas coisas sem causa), “*Os corpos não devem ser considerados possuidores de qualquer propriedade cuja causa não possa aparecer de seus princípios primários constitutivos*”⁶⁵. Além disso, um outro fato relevante referente ao cartesianismo também causou certos embaraços: Descartes (nos *Princípios*, 36, II) fez uma diferenciação entre

64 No entanto, as características sensíveis, tais como cor, odor, sabor e textura, vão ter um estatuto diferenciado, pois, apesar de serem explicadas pelos movimentos microscópicos dos corpúsculos, vão depender em certa medida da enigmática interação entre mente e corpo, um dos problemas mais difíceis do cartesianismo. Acredito que existe tanto uma derivação lógica, como ontológica, pois o argumento do conceito completo e as considerações sobre modo, atributo e substância preenchem cada um uma das duas funções.

65 Apud Nason J. W. *Leibniz's attack on the cartesian doctrine of extension*. Pág. 458. Essa citação foi tirada de uma carta de Leibniz para seu “mestre” Thomasius escrita em 1669, mas baseada em um princípio que Leibniz seguiu até o fim de sua vida: o de razão suficiente.

o movimento e sua causa primeira, Deus. Dessa diferenciação surgiu uma consequência problemática que explicitaremos abaixo: o movimento seria mais um acidente *na* matéria extensa do que um acidente *da* matéria extensa.

Vamos lembrar aqui (de maneira muito breve) uma forma possível de explicar como o movimento depende de Deus, ao mesmo tempo em que é um modo *no* corpo extenso. No cartesianismo (a partir de algumas teses presentes na *Terceira Meditação*), o tempo é descontínuo, isto é, um instante do tempo não depende do outro⁶⁶, portanto o fato de que algo existe em dado instante não implica que vai continuar a existir no instante posterior. O filósofo francês, a partir dessa consideração sobre certa descontinuidade dos instantes temporais, chega a outra importante conclusão: todas as substâncias, para continuarem existindo no tempo, devem ser recriadas a cada instante. Além disso, temos outra tese segundo a qual, para produzir uma substância, é necessário mais poder do que para produzir um acidente (mesmo que esse acidente seja infinito). Todas essas teses são aliadas a uma outra que sustenta que a vontade sempre tende ao bem. Sendo assim, a conclusão tirada da junção dessas quatro teses é de que todo ser criado deve ser recriado continuamente por Deus. Do contrário, se o próprio criado tivesse poder para se (re-) criar continuamente no tempo descontínuo, isso implicaria que ele se (re-) criaria como portador de todas as perfeições (acidentes infinitos) de que tivesse noção, visto que a vontade tende para o bem, e o ser é melhor que o nada. Ora, sabemos que não somos infinitos. Assim sendo, é Deus quem recria (mantém) continuamente todo o universo, e em cada uma dessas recriações “*embaralha*” os corpos extensos entre si sem que haja movimento real, mas apenas uma espécie de movimento cinematográfico dos corpos (sucessão de repousos diversos criando uma ilusão de movimento⁶⁷). Desse modo podemos perceber um pouco melhor como Deus é,

66 “Pois todo o tempo da minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim, do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente”. DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas in os Pensadores*. São Paulo. Abril. 1983.

67 Nesse ponto, sigo muito de perto a interpretação de Gueroult sobre o tempo em Descartes. GUEROUULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Paris. Aubier. 1999. Gueroult sustenta que o tempo em Descartes é “composto” de instantes sem duração nenhuma e indivisíveis. Na verdade, esses instantes nada mais seriam do que o próprio ato criador divino indivisível e sem duração, recriando continuamente o mundo. Gueroult, para explicar o movimento, faz uma diferenciação entre dois diferentes pontos de vista: o *concreto* e o *abstrato*. O concreto seria a consideração sobre a Divindade e seu ato de criação instantâneo, o abstrato seria o ponto de vista das criaturas a partir do qual vários repousos sucessivos criariam uma espécie de movimento cinematográfico (expressão de origem bergsoniana). Em linhas muito gerais, essa é a interpretação de Gueroult sobre esse ponto. E a partir dela fica claro como o movimento cartesiano nada mais é do que um re-embaralhamento dos corpos feito por

no sentido estrito, a causa do movimento no mundo, ao mesmo tempo em que esse movimento é um modo *na* matéria extensa (contudo dependente de uma instância absolutamente transcendente para existir).

Uma das conseqüências que podemos tirar dessa postura cartesiana diz respeito a certa ineficiência dos corpos com relação ao movimento, já que Deus seria a causa responsável pelo movimento no mundo. Esse tipo de postura, que parece ser a de Descartes, fez com que alguns de seus seguidores a radicalizassem ainda mais, criando o famoso sistema das causas ocasionais. Neste sistema, nenhuma causa finita teria a capacidade de produzir qualquer efeito. Apenas uma causa infinita, ou seja, Deus, seria capaz disso. Os corpos e as almas apenas forneceriam a *ocasião* para a ação divina, daí o nome dessa corrente: Ocasionalismo (sendo um de seus maiores expoentes o filósofo francês Malebranche). Leibniz foi um ferrenho crítico desse tipo de postura, propondo que as substâncias devem possuir princípios de *atividade* e de *passividade* capazes de explicar todas suas características próprias (incluindo a força motriz e o movimento), sem que fosse necessário um milagre contínuo⁶⁸ de um Deus *ex machina*, o qual, por ser impotente para tornar efetivas e autônomas suas criações, necessitaria interferir constantemente na criação:

“Mas se a lei dada por Deus deixou algum expresso vestígio seu nas coisas, se as coisas foram formadas dessa maneira mediante um mandato de modo a tornarem-se aptas a cumprir a vontade do mandatário, então deve se conceder que as coisas

Deus, é um modo que depende da extensão, mas em que, ao mesmo tempo, toda a ação propriamente dita fica dependendo de Deus. A partir dessa interpretação, podemos ver como algumas críticas de Leibniz em relação ao ocasionalismo (os corpos não são eficazes por si mesmos, mas dependem de uma espécie de milagre contínuo para “atuar”) podem ser vistas como tendo sua origem a partir de certas dificuldades próprias ao cartesianismo. Uma última consideração sobre esse ponto é que ele não é pacífico entre os comentadores de Descartes, pois existem outras teorias para se explicar o tempo em Descartes, como, por exemplo, a de Beyssade (BEYSSADE, J.M. *La Philosophie Première de Descartes*. Vide bibliografia). Contudo a interpretação de Beyssade, por definir o tempo em Descartes como um contínuo composto de momentos portadores de duração, faz até mesmo com que as intuições intelectuais ocorram no tempo e possam ser divididas em partes (ao menos por Deus), o que, devido à definição mesma de intuição como uma espécie de apreensão imediata e “por inteiro ao mesmo tempo” (DESCARTES, R. *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo. Martins Fontes. 2007. Pág. 68.), é um pouco problemático.

68 O fato de ser contínuo e, portanto, comum não descaracteriza o milagre. Esse, na verdade, se define como uma ação que extrapola as forças de um ser criado. Assim sendo, tomando milagre em seu sentido leibniziano, o sistema das causas ocasionais não passa de um milagre permanente de um Deus *ex machina*.

encerram uma eficácia, forma ou força que chegou até nós tradicionalmente com o nome de natureza⁶⁹”.

Mais do que apenas constatar as dificuldades relativas ao movimento e à força motriz, Leibniz vai apontar outras características *dinâmicas* que o sistema cartesiano (que elegeu a extensão *geométrica* como essência do corpo) não vai ser capaz de explicar, contradizendo a já citada concepção de essência do próprio Descartes e o princípio de razão suficiente de Leibniz: a inércia natural (o fato de que um corpo apresenta uma resistência ao movimento proporcional a seu tamanho⁷⁰) e a impenetrabilidade (a resistência que os corpos apresentam a serem penetrados por outros corpos). A insuficiência da concepção cartesiana de extensão para explicar essas características dinâmicas vai levar Leibniz a recorrer a uma ontologia muito diferente da cartesiana. Será uma ontologia que reabilita a matéria e a forma da escolástica, entendendo sua natureza como força ativa e passiva, a ação e a paixão necessárias para explicar as características dinâmicas, todavia sem cometer o antigo erro de tentar explicar as particularidades dos fenômenos materiais por meio da consideração das formas.

Leibniz não deixa de apontar, em sua crítica a esse aspecto do cartesianismo, todas suas concordâncias e discordâncias com relação a outras doutrinas filosóficas. Apesar de concordar com Descartes em duas teses, que esse deriva diretamente da tese de que a essência do corpo é a extensão, Leibniz não deixa de criticar a tese cartesiana sobre a extensão enquanto essência definidora do corpo.

“Eu verdadeiramente não admito nenhum vazio, com Aristóteles e Descartes, contra Demócrito e Gassendi, e, contra Aristóteles, com Demócrito e Descartes, não admito nenhuma rarefação ou condensação, a não ser aparente.⁷¹”

69 LEIBNIZ, G. W. *Sobre a Natureza, ela mesma*. in *Escritos filosóficos*. Buenos Aires. Editorial Charcas. 1982. Pág. 488.

70 O sistema cartesiano explica essa característica, mas para tanto recorre mais uma vez à ação divina. Mais adiante vamos tentar explicitar um pouco melhor como se dá essa mediação.

71 G IV pág. 393 (G= *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hildesheim. Georg Olms. 1965.) Leibniz vai concordar com duas das teses que Descartes deriva diretamente da tese de que a essência do corpo consiste na extensão, o plenismo e a ausência de condensação ou rarefação.

Nesse importante e elucidativo texto (*Exame da Física de Descartes*⁷²), a partir de uma série de concordâncias e discordâncias com diversos filósofos e correntes filosóficas, Leibniz vai tentar mostrar toda a insuficiência da extensão cartesiana como essência do corpo, sem deixar de manter algumas consonâncias com o projeto cartesiano (por exemplo, a explicação mecânica dos fenômenos particulares). Outro texto muito elucidativo da posição de Leibniz é um pequeno relato autobiográfico presente no *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias*⁷³. Nesse relato, Leibniz traça uma breve história de seu percurso intelectual relativo ao tema em questão (o sistema da natureza). Em um primeiro momento, havia penetrado fundo no domínio da escolástica, mas depois os autores modernos e suas explicações mecânicas encantaram nosso jovem filósofo, removendo-o desse campo e fazendo-o rejeitar as razões daqueles que apenas aplicam as formas (substanciais), das quais nada se consegue aprender. No entanto, logo um problema se apresentou: quando Leibniz buscou aprofundar e explicar os princípios mesmos da mecânica conhecidos por experiência, tornou-se necessário, visto que a consideração da mera massa extensa não seria suficiente, fazer recurso à noção de *força*, que, apesar de ser plenamente inteligível, diz respeito à esfera da metafísica⁷⁴. Contudo o compromisso com o mecanicismo parece não ter sido rompido por Leibniz, que, ao contrário, buscou uma espécie de conciliação de aspectos da filosofia mecanicista (seja o atomismo, seja o cartesianismo) com alguns aspectos da filosofia escolástica, produzindo um resultado muito particular, original e irreduzível a qualquer um dos dois pólos. Se, por um lado, o tipo de explicação próprio à filosofia escolástica, por meio da consideração das formas substanciais, é totalmente inócuo (“Concordo que a consideração destas formas no pormenor da física é inútil e que não se deve empregá-las na explicação dos fenômenos em particular⁷⁵”), ao menos para explicar os fenômenos físicos particulares, por outro lado, ao tentar aprofundar o mecanicismo com a explicação de seus princípios (observados empiricamente), a consideração da mera massa extensa (postura

72 LEIBNIZ, G. W. *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires. Editorial Charcas. 1982. Pág. 434-443.

73 LEIBNIZ, G. W. *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias e outros textos*. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2002.

74 LEIBNIZ, G. W. *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias e outros textos*. Pág. 16. A Forma e a Matéria, princípios substanciais básicos da escolástica, vão ser reinterpretados como essas forças. Eles nada mais são que os princípios gerais pelos quais os seres atuam (forma) ou padecem (matéria).

75 LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica in os Pensadores*, vol. *Leibniz/Newton*. São Paulo. Abril. 1779. Parágrafo 10. pág. 126.

mecanicista, seja do atomismo seja do cartesianismo) não basta. Voltando ao *Exame da Física de Descartes*:

“Contudo concordo, com Demócrito e Descartes, contra o vulgo dos escolásticos, que o exercício da potência motriz e os fenômenos dos corpos sempre podem ser explicados mecanicamente, prescindindo das causas mesmas das leis do movimento, que procedem de um princípio mais elevado, a saber, da enteléquia, e não podem se derivar apenas da massa passiva e de suas modificações⁷⁶.”

Esse trecho demonstra muito claramente alguns dos compromissos assumidos por Leibniz em sua explicação da natureza e do corpo. Por um lado, assume a postura mecanicista e desqualifica o antigo erro do vulgo escolástico, mas ao mesmo tempo crítica a postura cartesiana (e até mesmo atomista), a qual não foi capaz de enxergar que os princípios mesmos da explicação mecanicista derivam de uma consideração, por assim dizer, “metafísica⁷⁷” das forças presentes na natureza do corpo. Essas mesmas forças são entendidas em grande parte a partir de um vocabulário escolástico de *matéria primeira* e *forma substancial*⁷⁸; no entanto, devido à natureza peculiar da filosofia leibniziana, acabam tendo seu sentido extremamente alterado. Vale lembrar aqui que as substâncias leibnizianas (chamadas, a partir de certo período, de *mônadas*) não são nem a simples mistura de matéria primeira e forma substancial (substâncias “quase-aristotélicas⁷⁹”), nem são pura e simplesmente a *res cogitans* cartesiana com algumas alterações (substâncias “quase-cartesianas⁸⁰” ou *soul-like*, *mind-like* de acordo com muitos comentadores anglo-saxões). Ao contrário, possuem elementos de ambas as teorias reunidos em um conjunto absolutamente singular. A substância leibniziana não

76 G IV 394, Escritos filosóficos, pág. 434. Existe uma versão preliminar do sistema novo, publicada em G IV 371. Nesta versão, ao invés de começar com essa brevíssima biografia intelectual, Leibniz começa afirmando sua reabilitação das formas, mas recolocando seu compromisso mecanicista em seus termos próprios (ou seja, o mecanicismo explica os fenômenos particulares, mas seus princípios dependem de considerações metafísicas relativas à atividade e à passividade, ou seja, às forças).

77 De maneira muito abreviada, podemos explicar essa subordinação da dinâmica em relação à metafísica a partir de uma explicação do próprio Leibniz também presente no *Exame*. A dinâmica (ciência das forças) seria subordinada à metafísica por tratar da relação entre causa e efeito, ou seja, diz respeito a ação e paixão que causam certos comportamentos nos corpos.

78 *Specimen dinamicum*, por exemplo, GM 236-7.

79 Aqui penso, por exemplo, em Daniel Garber e sua leitura demasiadamente realista do leibnizianismo (os anos médios). GARBER, D. *Leibniz and the foundations of physics: the middle years*.

80 Aqui penso em Montgomery Furth e sua leitura demasiadamente idealista do leibnizianismo, presente em seu artigo estrategicamente intitulado *Monadology*. Vide bibliografia.

deixa de se particularizar por suas percepções (mesmo as inconscientes) e de ser um misto de matéria primeira (princípio de passividade) e forma substancial (princípio de atividade), mas é muito diferente seja das substâncias cartesianas (*res extensa e res cogitans*), seja das substâncias escolástico-aristotélicas (mistos de forma e matéria).

A extensão cartesiana (ou atomista) não é capaz de explicar esses princípios gerais do mecanicismo (a saber, a atividade ou a passividade do corpo que fundamentam e explicam diversas características dinâmicas dos mesmos). O cartesianismo não é capaz de explicar de onde provêm o movimento ou a força motriz dos corpos (dependentes de um princípio de atividade) ou a inércia natural e a impenetrabilidade dos corpos (dependentes de um princípio de passividade) e nem sequer é capaz de entender e explicar a própria extensão, que acaba se tornando algo obscuro e confuso, uma qualidade oculta como aquelas que os cartesianos tanto desdenhavam. Vamos começar nossa análise pelas noções de inércia e impenetrabilidade e pela extensão entendida cartesianamente, depois vamos voltar ao movimento e à força motriz.

Ao comentar a segunda parte dos *Princípios de Filosofia* de Descartes⁸¹, Leibniz aponta um pequeno erro feito na enumeração cartesiana das características que podem e das que não podem ser eliminadas da essência do corpo, pois, segundo Leibniz, Descartes eliminou de maneira apressada, juntamente com a dureza, uma característica imprescindível para o corpo extenso, sua impenetrabilidade. O próprio Leibniz, em sua juventude, quando tinha um engajamento um pouco maior com a filosofia cartesiana, chegou a definir a essência do corpo como impenetrabilidade mais extensão⁸². Ao que parece, sugerido pelo trecho citado do *Sistema Novo*, talvez esse fosse um dos momentos de engajamento ao projeto mecanicista anterior à constatação da necessidade de um recurso a noções de caráter metafísico (as forças). No entanto, apesar de ser uma noção que não deve ser descartada na consideração da natureza do corpo (como feito por Descartes nos *Princípios da Filosofia*), ela também não vai poder constituir a essência e natureza do corpo. A impenetrabilidade é a capacidade que um corpo tem de *resistir* a ser penetrado por outro corpo e que podemos constatar no mundo fenomênico

81 G IV. Pág. 367.

82 “Como muitos dos novos mecanicistas, Leibniz via a natureza do corpo como consistindo de suas propriedades largamente geométricas, extensão e antitipia (impenetrabilidade).” GARBER, D. *Leibniz: physics and philosophy in Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge. Cambridge University Press. 1995.

com certa facilidade. Leibniz, no *Exame*, não deixa de afirmar que nesse ponto concorda, contra Descartes, com Demócrito em que o corpo apresenta algo passivo além da extensão, algo pelo qual o corpo *resiste* à penetração, “*Isto por meio do que o corpo resiste a penetração*⁸³”. Sendo a extensão cartesiana algo *indiferente*, ela não poderia explicar qualquer tipo de *resistência* apresentada pelo corpo.

A outra característica que a extensão cartesiana não consegue explicar é a inércia natural dos corpos, ou a capacidade que esses têm de *resistir* ao movimento de acordo com seu tamanho. A extensão cartesiana, vista apenas como *indiferente* ao movimento, não poderia explicar a resistência, de acordo com o tamanho (ou massa) que um corpo apresenta, a um movimento exterior que lhe é impresso por outro corpo. Descartes afirma (*Princípios*, 37, II) que o corpo possui uma tendência a se *conservar* no estado em que se encontra, mas sem oferecer qualquer tipo de resistência ativa para permanecer nesse estado, ou seja, é apenas *indiferente*. No entanto, algumas considerações relativas à constância divina vão auxiliar Descartes a evitar algumas conseqüências absurdas relativas ao movimento. Deus, devido à sua própria imutabilidade, conserva também constante uma mesma quantidade de movimento no mundo, da qual Descartes deriva a fórmula massa vezes a velocidade⁸⁴ (mv). Daí que Daniel Garber diga sobre certa inércia cartesiana:

*“O que é básico aqui não é a suposta força da inércia, mas a lei, a resistência ao movimento que deriva não da própria matéria, mas diretamente da atividade constante de Deus no mundo, mantendo a mesma quantidade de movimento criado no início do mundo. Inércia surge, nessa visão, como uma espécie de força ‘imaginária’; enquanto os corpos se comportam como se existisse algum tipo de resistência interna a serem postos em movimento, tudo o que há realmente é mera substância extensa, se comportando de acordo com as leis que a sustentação contínua de um Deus imutável impõe sobre ela.”*⁸⁵

83 LEIBNIZ, G. W. *Exame*. In *Escritos filosóficos*, pág. 393.

84 Leibniz vai questionar esse cálculo. Mais à frente pretendo verificar algumas das críticas que fez a ele.

85 GARBER, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chigaco. The University of Chigaco Press. 1992. P. 254.

A partir dessa citação, podemos ver que certa inércia cartesiana não é efetivamente uma força derivada da natureza do corpo, mas uma espécie de “força imaginária”, por depender mais da atividade divina do que da própria natureza e efetividade do corpo. Este, por ser simplesmente uma massa extensa, jamais poderia dar conta de explicar uma característica dinâmica como a inércia natural. Leibniz, para explicar essas duas características, vai recorrer à noção metafísica de força. Um outro exemplo interessante, citado por Nason⁸⁶, para entender esta crítica de Leibniz à insuficiência da extensão, é dado na resposta a uma carta de De Volder. Em sua carta, De Volder defendia que a qualidade pela qual um corpo permanecia no mesmo estado é uma consequência necessária da extensão do corpo. Ao que Leibniz vai responder:

“Deve existir na matéria uma força de perseverar no estado próprio, essa força não pode de maneira alguma ser deduzida da extensão apenas. Eu admito que cada coisa singular persevere em seu estado próprio até existir alguma razão para mudança – um princípio de necessidade metafísica. Mas uma coisa é perseverar em dado estado até algo causar uma mudança, desde que ela é, nela mesma, indiferente ao repouso e ao movimento; outra coisa, e muito mais importante, é a matéria não ser indiferente e ter uma força ou inclinação para manter um dado estado e oferecer resistência para uma causa de movimento⁸⁷”.

A partir dessa citação, podemos verificar tanto uma referência explícita ao parágrafo 37 da parte II dos *Princípios da Filosofia* (onde a qualidade de se manter no mesmo estado até haver uma interferência externa não explica qualquer resistência apresentada pelo corpo para se manter no estado dado) quanto uma constatação, mais importante, de que essa qualidade da inércia ou qualquer outra qualidade por meio da qual o corpo resista não pode ser derivada da extensão cartesiana. Ambas as características citadas vão explicar-se por meio das forças presentes nos corpos. A extensão cartesiana é uma noção marcadamente geométrica e, por isso, *indiferente* ao movimento e ao repouso, *sem ação ou paixão*, ela é

86 NASON J. W. *Leibniz's attack on the cartesian doctrine of extension*. Pág. 460.

87 NASON J. W. *Leibniz's attack on the cartesian doctrine of extension*. Pág. 461

incapaz de explicar as características dinâmicas constatadas empiricamente nos fenômenos corporais e até mesmo o próprio movimento.

Outro erro cometido pelos cartesianos foi acreditar que a extensão era uma noção simples (independente da consideração de outras noções) e primitiva. Na verdade, a extensão é considerada por Leibniz como uma *difusão contínua e simultânea de alguma natureza*⁸⁸ (ou seja, do ponto de vista lógico, depende de várias outras noções, e, do ponto de vista ontológico, depende da existência de certa natureza). O que isso pode significar? Que sempre que uma natureza se estende continuamente e simultaneamente existe extensão, logo a extensão vai depender da repetição e difusão dessa natureza estendida. Alguns exemplos são dados (no *Exame*), como a cor, o peso específico, a maleabilidade, mas nenhum desses exemplos apresenta, frente a um examinador criterioso, uma verdadeira continuidade, visto que as partes difundidas não são realmente homogêneas entre si. Apenas uma outra característica vai apresentar a homogeneidade necessária em todas suas partes, por menores que sejam, para que haja de fato a extensão. Essa característica vai ser a resistência ou impenetrabilidade. No entanto, essa mesma impenetrabilidade (bem como a inércia e a própria extensão), ou resistência, cuja difusão corresponde à extensão, vai depender, para existir, de outra característica presente no corpo: a Força. Ou seja, a própria extensão cartesiana, se corretamente entendida, por ser uma noção derivada, se fundamenta também em uma esfera metafísica, por depender da resistência, a qual está em dependência da força.

A Força passiva primitiva do corpo é o princípio a partir do qual se explica a resistência que esse pode oferecer seja a ser posto em movimento (inércia ao modo de Kepler), seja a ser penetrado por outro corpo (impenetrabilidade), e a partir do qual se explica até mesmo a extensão do corpo (pois ela é o que se difunde). Esse princípio de passividade, além de demonstrar a insuficiência e dependência que constituem a extensão cartesiana, vai também servir para Leibniz fazer uma autocrítica de uma postura que assumiu em sua juventude. Pois, segundo o próprio Leibniz nos diz no parágrafo 10 do *Especimen de Dinamica*⁸⁹, “*Sendo ainda jovem, e estabelecendo então a natureza do corpo unicamente na massa inerte, de acordo*

88 No *Exame*. In *Escritos filosóficos*, pág. 393-4. “*Porque ao desdobrar a noção de extensão, adverti que ela era relativa a algo que deve ser estendido e significa a difusão ou repetição de certa natureza*”.

89 LEIBNIZ, G. W. *Especimen de dinâmica* in *Escritos de Dinâmica*. Madrid. Tecnos.

com Demócrito e seus seguidores nesse assunto, Gassendi e Descartes, me saiu um livrinho com o título de *Hipótese Física*". Uma das conseqüências que tirou ao definir a natureza do corpo como massa inerte (extensa) foi excluir totalmente a inércia natural e qualquer resistência que um corpo, baseado em seu tamanho, pudesse oferecer ao movimento. Daí poder ter tirado uma conseqüência como a de que um corpo A, em movimento, poderia mover um corpo B, em repouso, não importando o quão pequeno A fosse ou o quão grande fosse B. No entanto, essas são apenas as leis *abstratas* do movimento, pois no mundo *concreto* criado por Deus haveria uma maneira de escapar dessa conseqüência absurda, e esta maneira é baseada na composição dos corpos por corpos menores. A consideração da força passiva permitiu então a Leibniz fazer uma espécie de autocrítica a suas teorias anteriores sobre o movimento do corpo e recolocar em termos mais adequados a relação entre física e metafísica. Com efeito, se antes a metafísica vinha socorrer uma física deficiente e incompleta, agora a metafísica é uma espécie de conseqüência lógica inferida a partir da física concreta.

No entanto, além dessas duas primeiras características (inércia e impenetrabilidade), que dizem respeito ao aspecto passivo da substância, temos outras relativas ao movimento e à força motriz presente no corpo, que dizem respeito ao caráter ativo presente na substância. Vimos, antes, que a extensão cartesiana não foi capaz de explicar as qualidades dependentes da passividade e do princípio de resistência interno dos corpos; agora, veremos que também não é capaz de explicar as características dependentes da atividade e do princípio interno de atividade. Uma dessas características vai ser a força ativa derivativa (que *envolve* o movimento, mas não se confunde com ele⁹⁰) ou força motriz (cuja quantidade se conservaria constante

90 A relação entre as forças primitivas e derivativas vai ser um dos pontos de difícil explicação que pretendo abordar logo mais à frente. Mas podemos dizer agora que a força derivativa está para o movimento (ação) assim como o instante está para a duração. Ou seja, o movimento precisa do transcurso do tempo, enquanto a força derivativa se realiza no instante. "Porro vis derivativa ab Actione non aliter difert, quam instantaneum a succesivo".(Exame. Pág. 396). "Porque o movimento (do mesmo modo que o tempo) nunca existe, se se considera o assunto com toda a exatidão, posto que nunca existe como um todo, posto que não tem partes coexistentes. E nele mesmo, nada é real senão o momentâneo que tem que consistir na força tendente a mudança." Specimen Dinamicum. Parágrafo 1. Pág. 57.

no mundo, independentemente da quantidade de movimento⁹¹, que os cartesianos consideravam erroneamente, segundo Leibniz, manter-se constante no mundo).

Ao tratarmos do movimento, logo surgem algumas críticas oferecidas por Leibniz a certa concepção puramente relativista do movimento (tal concepção surge quando o movimento é definido pura e simplesmente como uma modificação da extensão e como uma mudança de lugar⁹²). O Movimento, para ser uma coisa “real⁹³”, deve pertencer exclusivamente a um sujeito, ao invés de ser uma qualidade relativa podendo ser arbitrariamente referida a qualquer um dentre muitos sujeitos. Imagino que isso ocorra, entre outros motivos (que mais abaixo serão analisados), pelo fato de Leibniz não admitir a existência de denominações puramente extrínsecas sem nenhuma base real em seres existentes.

Assim sendo, o movimento vai ter que ter uma base real na *natureza* própria dos corpos. E, como dito por Leibniz⁹⁴, essa natureza é uma espécie de princípio de constância e mudança, passividade e atividade, ou seja, força ativa e força passiva. É a consideração relativa às forças inerentes aos corpos que permite a Leibniz conceber o movimento como uma espécie de acidente inerente a um corpo determinado⁹⁵, não importando se podemos ou não constatar, no mundo fenomênico, a qual sujeito essa modificação realmente pertence. Daniel Garber, em um de seus textos sobre Leibniz⁹⁶, sugere que, apesar de resolvido o problema da relatividade do movimento

91 Essa quantidade era descrita pela fórmula massa vezes velocidade (MV) e será substituída por outra fórmula: massa vezes o quadrado da velocidade (mv^2)

92 Não sei ao certo se o movimento em Descartes, apesar de ter certo caráter relativo, é total e completamente relativo. Descartes elege o movimento juntamente com a extensão como um dos princípios que vão explicar a diversidade constatada no mundo material, tendo em vista esse papel tão importante do movimento e a definição cartesiana de movimento, a qual se opõe tanto à definição aristotélica, quanto a uma definição do senso comum (essa última, sim, totalmente relativista). Na definição cartesiana, o movimento é uma “translação de uma parte da matéria ou de um corpo da proximidade daqueles que lhe são imediatamente contíguos – e que consideramos em repouso” (Princípios 24, II). Ao definir o movimento dessa maneira, a relatividade do movimento é extremamente restringida, pois não poderemos dizer arbitrariamente que qualquer coisa pode ser dita em repouso ou em movimento em relação à outra, mas a relatividade e o arbitrário se restringem apenas ao corpo e à superfície dos corpos que lhe são imediatamente contíguos. Mas mesmo essa arbitrariedade restrita de Descartes já vai ser suficiente para explicar as críticas de Leibniz.

93 Na verdade, ele é fenomênico, mas, como não existem características puramente extrínsecas, vai ter que pertencer a *um* sujeito real.

94 LEIBNIZ, G. W. *Sobre a natureza ela mesma* in *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires. Editorial Charcas. 1982. Parágrafo 3. Pág. 485.

95 “É, porém, algo mais real a força ou causa próxima dessas mudanças e existe bastante fundamento para atribuí-la a um corpo de preferência a outro” (*Discurso de Metafísica*, parágrafo XVIII).

96 GARBER, D. Leibniz: *Physics and Philosophy* in *Cambridge Companion to Leibniz*. New York. Cambridge University Press. 1998.

no nível ontológico, esse problema ainda persiste no nível físico (fenomênico), pois aquele que observa o movimento determinado de certos corpos não tem acesso à fundamentação metafísica e ontológica que sustenta os movimentos particulares de cada um deles. Mas talvez essa consideração ontológica não tenha como principal objetivo resolver esse problema físico, mas sim um problema teológico. Com efeito, em um mundo onde o movimento fosse completa e absolutamente relativo, nem mesmo uma inteligência angelical ou o próprio Deus poderia determinar a qual dentre diversos corpos o movimento verdadeiramente pertence. Ou seja, se para nós, meros mortais, tudo parece ser arbitrário e relativo (no plano fenomênico), ao menos uma inteligência angelical, ao ter acesso a outro nível de realidade que não temos (a fundamentação ontológica), poderia verificar a qual substância o movimento pertenceria de fato. No nível metafísico, o movimento, ao se referir à força⁹⁷ ativa, pode ser enfim fundamentado, apesar de no nível físico esse substrato jamais poder ser identificado.

A outra questão que surge ao considerarmos o movimento não diz respeito apenas a seu caráter relativo, mas à própria ineficiência e incapacidade da extensão dar conta de fundamentá-lo. De fato, ou recaímos no sistema das causas ocasionais (o que, do ponto de vista teológico, é um absurdo) ou reconhecemos no corpo um princípio de atividade que vai possibilitar explicar o movimento e todas as modificações do corpo dependentes de certa atividade. Esse princípio é a força e, além de explicar e fundamentar ontologicamente o movimento, vai possibilitar corrigir um outro erro apontado por Leibniz como o “memorável” erro de Descartes.

Esse erro diz respeito ao cálculo que vai determinar aquilo que se conserva nos choques em um sistema fechado de corpos físicos. Descartes e seus seguidores vão afirmar que aquilo que se conserva é a quantidade de movimento, cuja fórmula é massa vezes a velocidade. Leibniz, por sua vez, vai fornecer uma série de argumentos e provas que vão desmentir esse princípio de conservação dos cartesianos (uma prova a *posteriori* e uma prova a *priori*). Tomemos brevemente a prova a *posteriori*.

97 Ele é uma espécie de modificação, acidente dependente, baseado na força ativa. Como visto em uma nota anterior, o movimento, por ser sucessivo, depende da força momentânea que tende à mudança.

Segundo Leibniz, ao tentar definir aquilo que se conserva em um sistema fechado de corpos físicos, o tipo de movimento escolhido deve ser o da ascensão de um corpo dotado de gravidade, isso devido à facilidade em dividir esse movimento em partes similares e iguais (ou proporcionais entre si, já que levantar um corpo de peso 1 a uma altura 4 vai ser semelhante a levantar um peso 4 a uma altura 1). Depois de escolhido o tipo de movimento violento que vai servir como base da refutação de Descartes, Leibniz define a força motriz como um tipo de esforço para se realizar certa tarefa (a força motriz nada mais é do que a força viva ou força ativa derivativa); o corpo 1, em queda, vai ter força motriz suficiente para se reerguer até uma altura 4, assim como vai ter a força motriz suficiente para erguer o corpo 4 até uma altura 1). Esse fato não é trivial e podemos pensar nesse momento que essa mudança exprime uma grande divergência filosófica entre Leibniz e Descartes. Pois Descartes, ao definir a essência do corpo como extensão, não tem tanta facilidade como Leibniz para recorrer, em sua explicação da conservação, a algo que não é um modo da substância extensa, *o efeito futuro*. O filósofo francês, em seu cálculo, vai recorrer a dois modos da extensão e a sua composição matemática (massa vezes velocidade). Já Leibniz, ao se apoiar no efeito futuro, mais uma vez demonstra claramente seu total rompimento com a ontologia cartesiana. Mais do que isso, apesar de manter o mecanicismo próprio ao cartesianismo, acredita que sua ontologia é mais conseqüente com esse mecanicismo, ao fornecer um cálculo que é confirmado pela realidade. Na verdade, a partir da interpretação de Gueroult⁹⁸, acredito que o próprio Descartes tinha consciência de que seu cálculo não funcionava para a maioria dos casos, mas sua ontologia de corpos meramente extensos o impediu de adotar um princípio de conservação semelhante ao de Leibniz.

Descartes e os cartesianos elegeram como norma para a conservação um cálculo que apenas se aplica em alguns casos particulares (quando terminarmos de expor a refutação a posteriori, vamos poder verificar quais são esses casos). Voltando agora à demonstração leibniziana, o próximo passo é mostrar que o corpo 1, ao cair de uma altura 4, adquire uma velocidade 2 e o corpo 4, ao cair de uma altura 1, adquire uma velocidade 1. Apesar de ambos terem a mesma quantidade de força motriz sua quantidade de movimento vai ser diferente, pois 1×2 é diferente de 4×1 . As alturas

⁹⁸ GUEROULT, M. *Dynamique et Métaphysique*. Capítulo IV, vide bibliografia.

não são proporcionais à velocidade, daí que o cálculo de Descartes falhe. Na verdade, ele vai se aplicar a casos onde a altura é de fato igual à velocidade obtida, casos que de fato existem e dizem respeito àquilo que Leibniz chama de estática e das forças mortas (caso de algumas máquinas simples, como a balança, por exemplo). Minha hipótese é que Descartes, devido a seu compromisso ontológico que o impedia de considerar o efeito futuro e o forçava a considerar apenas os modos da extensão, acabou por generalizar a exceção e eleger um princípio de conservação que, apesar de se aplicar a alguns casos, não vai se aplicar à maioria deles. De fato, na maioria dos casos vai levar a absurdos, como o movimento perpétuo e contínuo de uma máquina (esse exemplo é dado no *Specimen Dinamicum*).

Ao nos referirmos ao “erro” de Descartes, tentamos focar os aspectos ontológicos por trás dele, pois nesse primeiro momento de nossa exposição relativa às forças tentamos demonstrar como a ontologia cartesiana não dá conta de explicar muitos fenômenos constatados no mundo. Essa ontologia não é capaz de fornecer os princípios que subjazem ao mecanicismo e por isso acaba se tornando inconseqüente com ele e cometendo certos erros. A (nem tão) nova ontologia leibniziana das forças vai fornecer uma base que vai permitir explicar os princípios do mecanicismo e os fenômenos físicos constatados empiricamente no mundo. Essa ontologia não vai ser tão nova assim, visto que se baseou na velha tradição aristotélica da matéria e da forma. Todavia, tal recuperação desses dois termos vai transformá-los totalmente, fazendo-os se adequar aos desígnios de Leibniz. Como já disse antes, a “conciliação” vai gerar um produto extremamente original e irreduzível a qualquer um dos pólos conciliados. Leibniz não é um cartesiano, nem é um escolástico, Leibniz é o primeiro leibniziano.

Depois de verificar os limites ontológicos da filosofia cartesiana (ela não dá conta seja da inércia, seja da impenetrabilidade, seja do movimento, seja da força motriz, seja de explicar corretamente a própria extensão, além de recair em graves e “memoráveis erros”), vamos vislumbrar brevemente qual é a ontologia leibniziana, uma “nova” ontologia de formas substanciais, matéria primeira e segunda, que (um tanto paradoxalmente) permitiu a Leibniz ser um mecanicista mais conseqüente que

Descartes, que havia considerado a antiga ontologia escolástica totalmente incompatível com o projeto filosófico e científico moderno.

A extensão cartesiana (os objetos da geometria tornados reais, como apontou Garber) e, por conseguinte, a própria ontologia cartesiana, vão ter que ser substituídas por uma nova ontologia mais conseqüente com o projeto mecanicista de explicação da natureza. Ironicamente, essa ontologia que vem ocupar o lugar da antiga utilizou os velhos termos advindos da tradição escolástica, a qual Descartes considerou contrária a qualquer projeto mecanicista de explicação do mundo. Ora, o que Leibniz entende pelos termos “matéria primeira” e “forma substancial” da antiga escolástica são as forças passivas e ativas.

Vamos então a essas forças (forma e matéria). Existe uma espécie de partição das forças no leibnizianismo entre ativa e passiva e entre primitiva e derivativa. As forças primitivas são os princípios substanciais que explicam diversas das qualidades (dinâmicas) apresentadas pelos corpos e cuja consideração permite evitar muitos erros (sejam de ordem física, ou até mesmo teológica, como no caso de Descartes e dos Ocasionalistas). As forças derivativas são em certa medida características fenomênicas⁹⁹ apresentadas por todo e qualquer corpo (como, por exemplo, a inércia, e a força motriz). Essas forças derivativas recebem uma série de outras qualificações, além dessa de fenomênicas. Elas também são chamadas de acidentais (em contraposição com as forças primitivas, chamadas de substanciais), bem como são chamadas de limitações e ditas menos reais que as forças primitivas. As forças derivativas se “sustentam” nas primitivas; por exemplo, a inércia é uma espécie de modificação da matéria primeira, assim como a força motriz é uma modificação da força ativa.

As forças primitivas são os princípios substanciais e reais que em conjunto vão “formar” a substância. A forma substancial é o princípio de atividade, e a matéria primeira é o princípio de passividade, a ação e a paixão que em conjunto vão formar um ser completo. Elas são consideradas como duas apenas por uma abstração, pois

99 Contudo, não se confundem com o movimento do qual são o fundamento. Gueroult, no último capítulo de seu livro, tenta explicar o caráter misto da força derivativa: por um lado, é um acidente da substância e, portanto, real, por outro lado, é um fenômeno que se manifesta no mundo dos corpos. A solução é encontrada quando consideramos que as forças derivativas, quando percebidas como fenômenos, não são modificações de uma substância, mas sim de agregados corporais. GUEROULT, M. *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*. Pág. 195.

de fato nunca vão se encontrar separadas: em toda e qualquer substância criada, a paixão é apenas a outra face da ação¹⁰⁰, ambas estão sempre juntas¹⁰¹. Esses aspectos vão constituir o que será chamado por Leibniz, a partir de 1696, de mônada. E, como é visto em um trecho famoso de uma muito citada e analisada carta a De Volder, esses “aspectos” são parte muito importante da ontologia leibniziana:

“Distingo portanto: (1) a enteléquia primitiva ou alma, (2) a Matéria no sentido de primeira ou potência passiva primitiva, (3) a Mônada completada por aquelas duas, (4) a Massa ou matéria segunda, quer dizer a Máquina orgânica, para a qual concorrem inúmeras mônadas subordinadas, (5) o animal ou substância corporal, que a mônada dominante na máquina torna uma¹⁰²” (A De Volder, 20/07/1703)

As Mônadas são apresentadas nesse trecho como completadas por aqueles dois elementos, a forma (ou enteléquia) e a matéria primeira, ou seja, a força ativa e a força passiva primitivas. Como bem sabemos, a mônada é definida como uma substância simples, que entra nos compostos, pois, se há compostos, é necessário que existam as unidades simples e indivisíveis, e simples quer dizer sem partes e sem divisões. A mônada é algo inextenso e indivisível. Sendo assim, a matéria e a forma que a completam não são suas partes. Elas são mais como aspectos diferentes da substância criada (sua ação e sua paixão, sua atividade e sua passividade, seu algo de ser e seu algo de limitação desse ser). Ou seja, são dois aspectos fundamentais e inseparáveis de qualquer ser que, por ser criado, deve ter algo de perfeição e de imperfeição.

100 Todo ser criado vai possuir uma espécie de limitação e imperfeição intrínseca, pois não vai poder ser puramente ativo e, portanto, isento de paixão (isso seria ser Deus). Os seres criados são esse misto de ação e paixão, de perfeição e imperfeição, de positividade e de limitação dessa positividade.

101 Mais uma vez, Gueroult nos fornece alguns elementos que nos ajudam a entender melhor essa complementaridade. Segundo Gueroult, Leibniz pretende garantir a existência de um princípio negativo que possa explicar a diminuição do movimento por causa da inércia (entendida em termos keplerianos). Um princípio positivo não pode aniquilar outro princípio positivo. Daí a necessidade de algo negativo. No entanto, o segredo de Leibniz é não ontologizar esse negativo, definindo-o como algo diferente do positivo. Não é que existam dois princípios (negativo e positivo), existe apenas um (positivo), sendo que o outro (negativo) “é” sua sombra. GUEROULT, M. Leibniz. *Dynamique et Métaphysique*. Pág. 168, último parágrafo.

102 APUD FICHANT, M. A *Constituição do Conceito de Mônada* in Revista Analytica, vol. 10, nº 2. Rio de Janeiro. 2006.

Por não poderem ser entendidas como partes da mônada, ação e paixão também não podem ser entendidas como dois princípios diversos e separados entre si. No fundo, eles são o mesmo princípio, a ação diz respeito ao que há de ser nesse princípio e a paixão ao que não há de ser. São dois aspectos diversos de um mesmo princípio. Enquanto princípio único de ação e paixão, é responsável por fundamentar e basear as forças derivadas, acidentais e fenomênicas, mas seu uso não deve extrapolar essa fundamentação ontológica do mundo e da física dinâmica de Leibniz. Sua atuação nesse campo diz respeito apenas a essas coisas bem gerais e fundamentais que ensinam que um corpo, por sua forma, age e, por sua matéria, padece, elas não devem ser utilizadas para explicar no detalhe os fenômenos físicos do mundo, para os quais o mecanicismo basta. Essa conclusão demonstra claramente o erro dos Escolásticos e de Descartes, pois, se os primeiros abusaram das formas e tentaram explicar o detalhe dos fenômenos físicos por meio delas (dizendo, por exemplo, que um corpo cai devido a sua forma), o outro errou ao não compreender que sua ontologia, em que os objetos da geometria se haviam feito reais, não conseguia ser conseqüente com um projeto mecanicista e conduzia a “erros memoráveis”.

Todos os tópicos da ontologia leibniziana enumerados no trecho citado da correspondência com De Volder serão analisados adiante. Tanto as mônadas inextensas quanto a matéria segunda, a máquina orgânica e o ser vivo são objetos de etapas posteriores de nosso trabalho. Por enquanto, ainda estamos tentando entender as críticas de Leibniz a Descartes e vislumbrar como, dessas críticas, nasceu um nova física baseada em uma nova ontologia diversa da do cartesianismo.

Divisibilidade da Extensão: Corpo e Mônada.

Uma segunda frente de crítica adotada por Leibniz contra a extensão cartesiana diz respeito a algumas dificuldades advindas de sua divisão em infinitas partes, ou seja, o famoso problema de composição do contínuo. Se a frente anterior nos permitiu adentrar um pouco mais a ontologia leibniziana pela consideração das forças, essa segunda frente de ataque vai nos permitir adentrar essa mesma ontologia pela consideração das substâncias simples (posteriormente denominadas mônadas) e

até mesmo da máquina orgânica (ser vivo), respectivamente os itens (3) e (5) do famoso resumo ontológico enviado à De Volder na já citada carta de 20/07/1703. Essa outra estratégia de ataque vai se basear na constatação de que toda e qualquer extensão ou corpo extenso está atualmente dividido ao infinito. Para entender melhor essa frente de crítica cabe citar um breve trecho de um esboço de carta de Leibniz para Arnauld:

“Assim, jamais encontraremos um corpo do qual se possa dizer que é verdadeiramente uma substância. Este será sempre um agregado de muitas. Ou antes, este não será um ser real, porque as partes que o compõem estão sujeitas à mesma dificuldade, e que não chegamos jamais a qualquer ser real, os seres por agregação somente tendo a realidade que existe em suas partes. De onde se segue que a substância de um corpo, se ele tem alguma, deve ser indivisível; que nós a chamemos forma ou alma, isto me é indiferente¹⁰³”.

Basicamente este é o cerne da questão: trata-se de constatar que a extensão não é capaz de fornecer por si mesma a verdadeira unidade requerida para se obter algo verdadeiramente substancial. Uma massa extensa pode ser considerada composta de uma, mil ou um milhão de partes, e cada uma dessas partes, de maneira semelhante, por ainda ser extensa, também vai sofrer essa mesma dificuldade. Se existe algo de substancial no corpo, ou melhor, se existe algum elemento realmente substancial que garanta (mesmo que de forma derivativa e indireta) a realidade do agregado, enquanto agregado mesmo, esse elemento vai ter que ser inextenso e absolutamente indivisível, não importando se o chamaremos de forma ou alma. Contudo, essa tese não deixa de trazer uma série de questionamentos e problemas, sejam os colocados pelo próprio Arnauld, sejam pelas diversas polêmicas interpretativas que tal tese vem causando entre os diversos comentadores do leibnizianismo, criando uma espécie de cisão entre os que interpretam Leibniz de uma maneira mais “realista” ou mais “idealista”. Pretendemos tratar de todas essas questões, começando pelas de Arnauld e por uma análise da própria correspondência, bem como de um texto que

103 LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris. Vrin. 1957. Pág. 141.

consideramos ser uma espécie de fruto dessa correspondência: *O Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias*.

Em um primeiro momento da correspondência que trocou com o célebre teólogo e filósofo jansenista Antoine Arnauld acerca do *Discurso de Metafísica*, o foco da discussão se manteve em questões acerca da liberdade divina e humana (conciliação entre determinismo e liberdade), mas em um segundo momento esse foco muda radicalmente. Daí em diante, as questões que vão interessar aos dois filósofos dizem respeito à unidade da substância extensa e a uma nova hipótese para explicar a comunicação das substâncias entre si - a hipótese da concomitância. Na verdade, o próprio Leibniz parece ter direcionado a discussão para esse caminho, pois, no final de uma de suas cartas (a que encerra, por assim dizer, a primeira fase da discussão, 04 ou 14/07/1686), apresenta duas teses que sem dúvida deixariam qualquer cartesiano muito inquieto: vai reabilitar as antigas formas substanciais da escolástica e, ao mesmo tempo, vai propor uma nova hipótese para a comunicação das substâncias, uma hipótese que evita os absurdos da via vulgar da comunicação direta, e também evita os absurdos da via do assistencialismo (explicação utilizada pelos filósofos ocasionalistas).

“A alma não deixa de ser a forma de seu corpo¹⁰⁴”.

A hipótese de reabilitação das formas substanciais tem o propósito de resolver certas dificuldades levantadas pela ontologia cartesiana da substância extensa, na qual os objetos da geometria são tornados reais. Segundo Leibniz, para falar verdadeiramente de uma substância corporal, que não seja nem um mero fenômeno nem mero agregado, e até mesmo para falar de corpos extensos, para que eles possam ao menos ser agregados ou fenômenos bem fundados, devemos retomar as formas substanciais. Na verdade, esse é o grande enigma que parece se colocar frente aos comentadores: como escapar dessa dicotomia posta pela correspondência, dicotomia até mesmo assumida por alguns comentadores como uma disjunção permanente presente em todos os diferentes níveis de escritura e formulação da

104 LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Pág. 123

correspondência¹⁰⁵. As formas vêm para garantir uma verdadeira substância corporal (e extensa), não fenomênica? Ou, pelo contrário, as formas têm como função na correspondência garantir que o agregado fenomênico que é o corpo extenso possa ser um agregado e possa ser fenômeno bem fundado? E ainda, se o próprio Leibniz diz para Arnauld na correspondência, após receber os questionamentos sobre as duas teses que colocara em discussão (as formas e a harmonia), “*e se pudesse a satisfazer inteiramente, eu acreditaria poder decifrar os maiores segredos da natureza universal*”, demonstrando certa insegurança que vai continuar ao longo da troca de cartas, como nós poderemos afirmar algo peremptoriamente acerca do papel das formas nesse texto?

Entretanto, acreditamos poder afirmar algo de certo (baseados nas leituras de Michel Fichant¹⁰⁶): se não fica claro o papel exato das formas na *Correspondência com Arnauld*, ao menos a tese monadológica começa a surgir a partir das considerações relativas à unidade e ao agregado presentes ao longo da segunda parte da *Correspondência*¹⁰⁷. Essa mesma tese vai receber, em certa medida, seu coroamento no texto do *Novo Sistema*, texto que consideramos um desdobramento da segunda metade da *Correspondência com Arnauld*.

Mas, por enquanto, voltemos à *Correspondência*. Como dito anteriormente, as formas substanciais surgem para suprir uma demanda por unidade para os corpos extensos. Leibniz, diferente de certos filósofos escolásticos¹⁰⁸, considerava que a extensão está atualmente dividida em uma infinidade de partes extensas que sofreriam o mesmo processo sucessivamente, levando-nos a um grave problema, já que os agregados seriam, no limite, compostos por um conjunto infinito de “nadas”. Com efeito, nessa divisão infinita, nunca chegaríamos a qualquer porção da qual poderíamos dizer: eis aqui verdadeiramente *um* ser. Essa constatação levou Leibniz a reabilitar as formas, entendidas em analogia com as almas e o eu (*moi*). Tais formas

105 Por exemplo, ROBINET, A. *Architectonique disjonctive, automates systématiques, et idéalité dans l'oeuvre de G. W. Leibniz*. Paris. Vrin. 1686.

106 FICHANT, M. *A Constituição do conceito de mônada in Revista Analytica*.

107 Fichant vai usar isso como argumento contra leituras “realistas”, como a de Garber, que afirmam que a Tese Monadológica surge apenas depois do período dos anos médios.

108 Como dito por Adams, filósofos como, por exemplo, Suarez, sustentavam que certos seres estão apenas potencialmente divididos ao infinito. Esse fato lhes garante uma unidade *per se* ao invés de accidental. ADAMS, R. M. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York. Oxford University Press. 1994. pág.334.

seriam verdadeiramente portadoras de unidade, portanto não sofreriam as mesmas dificuldades dos seres extensos.

A questão pela unidade, assim como a resposta, parecem ser dadas de antemão no esboço de uma carta que nem sequer foi enviada para Arnauld. Se existem agregados, é necessário haver unidades, e essas unidades ou substâncias dos corpos são as formas ou almas. Mas relembremos que esse trecho nem sequer foi enviado. Ao invés disso, Leibniz preferiu responder a uma série de questões levantadas por Arnauld acerca da forma substancial dos escolásticos. Tais questões dizem respeito em grande parte às formas dos escolásticos e não à forma leibniziana reabilitada e reinterpretada.

Nesse primeiro conjunto de objeções, Arnauld, logo de cara, comete um pequeno deslize: o “*si*” utilizado por Leibniz em sua carta vira um “*afin*”. Todo o caráter hipotético da tese se esvai... A tese de Leibniz vira uma afirmação sobre as condições de substancialidade dos corpos extensos. “A fim de que o corpo extenso seja uma substância...” é muito diferente de “Se o corpo extenso for uma substância...”. Depois desse pequeno deslize, Arnauld vai apresentar uma seqüência de dificuldades, as quais se dividem principalmente em dois grupos: aquelas que dizem respeito ao cartesianismo de Arnauld e aquelas que dizem respeito às formas dos escolásticos. Como Leibniz não é nem um cartesiano, e nem um escolástico, vai se livrar desse primeiro conjunto de objeções com alguma facilidade.

Um dos principais objetivos de Descartes, nas *Meditações*, é garantir que o corpo e o espírito sejam substâncias realmente distintas. Um de seus motivos parece ser de ordem teológica: garantir que a alma possa existir independentemente do corpo ao qual esta misturada. O outro é garantir uma nova física mecânica, na qual não haveria intervenção das formas na explicação dos fenômenos mecânicos. Estes fenômenos mecânicos dizem respeito unicamente ao corpo e a seu conjunto de modificações particulares. Em sua primeira questão, Arnauld invoca essa distinção real entre alma e corpo. Fazer da alma a forma do corpo acabaria com tal distinção. A “forma do corpo” deveria ser a extensão geométrica. Essa questão não vai trazer nenhuma dificuldade. Leibniz não considera que o corpo extenso seja uma

substância. O corpo extenso, alma/forma posta à parte, ou cadáver¹⁰⁹, só pode ser chamado de substância por abuso. A substância extensa cartesiana nunca vai alcançar o patamar da substancialidade. Daí que não haja problema em afirmar que a alma é a forma do corpo. Entretanto, Leibniz não deixa de terminar sua primeira resposta com um argumento de autoridade: ele cita o último concílio de Latrão.

Uma segunda objeção, apontada por Arnauld, diz respeito mais às formas dos escolásticos do que às formas leibnizianas. Ou essas formas são extensas e divisíveis ou inextensas e indivisíveis. Se o último é aceito, essas formas se tornam tão indestrutíveis como nossas próprias almas. Se o primeiro é aceito, o problema da divisão persiste: como formas divisíveis vão poder remediar os problemas advindos da divisibilidade da extensão? Seria impossível que essas formas tornassem um corpo *unum per se*. O próprio Arnauld vai admitir, na sua carta posterior, que tomou as formas no sentido tradicional dos escolásticos, portanto, como divisíveis¹¹⁰. Mais uma vez isso não vai ser problema.

Na carta que enviou, Leibniz preferiu marcar suas diferenças com relação à escolástica e a Descartes nas respostas, ao invés de apresentar seu pensamento independentemente das objeções, como no projeto de carta retido. Nessa segunda objeção isso vai ficar claro. Leibniz admite que a forma seja indivisível (concordando com um eminente filósofo medieval, São Tomás de Aquino). Essa forma é mais do que apenas indivisível, é indestrutível e inengendrável¹¹¹, o que traz algumas grandes inovações no plano filosófico e fisiológico. Em primeiro lugar, Leibniz se contrapõe frontalmente ao cartesianismo, admitindo que os animais têm almas¹¹². Descartes admite que a alma humana é, em certa medida, a forma do nosso corpo. Essa alma é a substância pensante, *res cogitans*, da *Segunda Meditação*. No

109 Contudo, o corpo envolvido com uma alma, forma ou mônada dominante vai possuir, em algum sentido, certo grau de substancialidade e de unidade: a unidade orgânica. Pretendemos tratar dessa questão no próximo momento de nossa dissertação. Entretanto, agora remetemos ao capítulo 10 do livro de Adams e ao artigo de Fichant intitulado: *A última metafísica de Leibniz e a questão do idealismo*. Cadernos Espinosanos. Nº 15.

¹¹⁰ Esse trecho está citado em nossa breve análise da segunda carta de Arnauld sobre as formas (04/03/1687). LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris. Vrin. 1957. Pág. 155.

¹¹¹ Essa forma, por ser uma unidade inextensa, não pode começar de maneira natural, por acréscimo de partes, ou terminar de maneira natural, perdendo partes. Seu surgimento é por criação ex nihilo e seu fim por aniquilamento *ad nihilum*.

¹¹² LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris. Vrin. 1957. Pág. 145.

cartesianismo, o corpo do animal nada mais é do que uma máquina desprovida de *res cogitans*. Como vimos, na quinta parte do *Discurso do Método* Descartes apresenta duas razões para provar isso. Na primeira, afirma que falta competência lingüística ao animal. Na segunda, afirma que lhe falta a universalidade da razão; a máquina age por estímulo e resposta, sendo limitada em suas resposta e não possuindo um instrumento universal para atuar no mundo. Portanto, o animal não tem alma. Leibniz, por não identificar a forma com a *res cogitans*, pode afirmar que os animais possuem uma alma não racional, daí sua famosa hierarquia das mônadas: entelúquia (simplesmente perceptiva), alma (percepção e memória) e espírito (percepção, memória e raciocínio, Mon¹¹³. 19-29). Outra grande mudança, presente nessa resposta, diz respeito à pré-formação do animal¹¹⁴. O mecanicismo não é capaz de dar conta da formação dos seres vivos:

“O mecanicismo, incapaz de produzir de novo esses órgãos infinitamente variados, pode tirá-los muito bem por um desenvolvimento e por uma transformação de um corpo orgânico pré-existente”. (GP. VI 544) Texto de 1705, artigo sobre as naturezas plásticas de Cudworth.

Os organismos são máquinas naturais. As máquinas naturais possuem uma diferença de gênero, e não de grau, com as máquinas artificiais produzidas pelos homens: os organismos são máquinas em todas suas partes até o infinito, diferentemente das máquinas artificiais (o dente de uma roda de latão não é mais máquina, mon. 64). Daí que o mecanicismo, incapaz de produzir esses órgãos infinitamente variados, não possa explicar o surgimento de um ser vivo. O ser vivo nasce apenas de um organismo pré-formado, composto de outros organismos (máquinas naturais) *ad infinitum*. Muito resumidamente, esse é o avanço filosófico-fisiológico dessa segunda resposta. Os organismos surgem de animais pré-formados.

113 MON é abreviação de *Monadologia*, in LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metáfísica e outros textos in Os pensadores*, vol. Leibniz/Newton. São Paulo. Abril Cultural. 1983.

114 Duchesneau, em seu livro, parece considerar que os textos de 1686 não fazem uma distinção clara entre pré-formação e epigênese mecanicista. “Em 1686, Leibniz não rejeita mesmo a possibilidade de uma explicação da formação dos seres vivos por epigênese mecânica – ou, mais exatamente, ele ainda não dividiu entre epigênese e pré-formação”. DUCHESNEAU, F. *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*. Paris. VRIN. 1998. pág. 319. Contudo, a *Correspondência com Arnauld* não é citada em nenhum trecho do capítulo sobre Leibniz.

As almas, indivisíveis, indestrutíveis e inengendráveis, sempre se encontram ligadas a um corpo orgânico, máquina em cada uma de suas partes. Isso vai poder resolver uma série de questões: por um lado, mais uma vez os limites do mecanicismo são superados, por outro, os abusos dos “princípios hilárquicos” (Morus) e das naturezas plásticas imateriais (Cudworth), também. No primeiro caso, era impossível explicar o surgimento do organismo a partir de matéria não orgânica. No segundo caso, a organização da matéria era explicada pela intervenção de um princípio de natureza imaterial, uma quebra do postulado de que tudo se faz mecanicamente na natureza e do postulado de que entre dois incomensuráveis (alma e corpo) não existe influência. Ironicamente, mais uma vez o mecanicismo (agora aplicado à fisiologia) só se torna conseqüente com o auxílio de uma instância não mecânica. Nesse caso, Deus, que cria máquinas que são compostas de máquinas ao infinito, possibilitando que os nascimentos nada mais sejam do que o crescimento de um organismo pré-formado¹¹⁵.

Em uma terceira objeção, Arnauld apresenta outra dificuldade. O que acontece com a forma unificadora de um bloco de mármore quando este é dividido? Ou ela é aniquilada ou é dividida. Ela apenas poderia ser dividida se fosse uma maneira de ser e não uma substância. Se fosse uma maneira de ser, a substância seria a extensão. Se não é maneira de ser, mas uma substância que se divide, não haveria problema com a extensão. Leibniz vai corrigir a interpretação de Arnauld, afirmando que o bloco não passa de um agregado e não é uma substância real. No caso dos agregados, existem duas maneiras diferentes de explicar sua unidade accidental. Em um caso, existe a unidade de razão, em que dois seres são considerados um par. Em segundo lugar, quando se encontram próximos um do outro, tem lugar a unidade de percepção. Ambos esses tipos de unidade são insuficientes e não concedem unidade *per se*, mas apenas unidade accidental. Esse tipo de unidade não está nas coisas mesmas, mas é concedido pelo espírito que imagina e forja unidade onde ela não existe. A unidade substancial depende de um ser indivisível e completo, ou seja, a alma, ou aquilo que chamamos “*moi*”. Esse trecho parece favorecer um pouco as leituras mais idealistas da ontologia leibniziana. De fato, apesar de em certo momento ser afirmado que a substância está para o agregado assim como o animal está para o rebanho, todavia a conclusão parece dar a prevalência substancial para a alma, e não para o animal

¹¹⁵ Volto à questão da pré-formação no próximo capítulo.

(composto de alma e corpo orgânico), o que poderia complicar uma leitura mais realista, como a de Daniel Garber no seu texto sobre os anos médios.

A quarta dificuldade não é muito relevante para nosso propósito e é tratada muito rapidamente por Leibniz.

A quinta objeção diz respeito à unidade de seres não orgânicos, como, por exemplo, a Terra, o Sol e a Lua. E se, no caso de seres que possuem partes diferentes, existem diversas formas ou não. Na resposta anterior, já haviam sido definidas duas coisas muito importantes: primeiro, os seres não orgânicos não são substanciais; segundo, a unidade que se concede a eles é acidental e forjada por nosso espírito. Eles não têm forma. A única maneira de definir o tipo de unidade desses seres, citados por Arnauld, seria definir se eles são orgânicos ou simplesmente compostos de seres orgânicos. Mas, se não existirem as substâncias que os compõem, seguir-se-ia que tudo não passaria de fenômenos como o arco-íris. Aqui será inserido o argumento encontrado no esboço não enviado, que já citei acima. Toda a matéria está atualmente dividida ao infinito, não se encontrando jamais um ser real que possa fundamentar o composto. Cada parte estando dividida em outras infinitas e assim por diante. Os agregados seriam, no limite, compostos de pequenos “nadas”. A única forma de evitar essas dificuldades é recorrer às máquinas animadas, das quais a alma ou forma faz a unidade substancial. Garber tem uma interpretação realista desse trecho, pois acredita que nele a máquina animada, que seria o corpo do animal, é a unidade que compõe os agregados do mundo, o *building block* (mais à frente trato melhor da leitura do Garber). Mas a única coisa a dizer nesse momento é que esse trecho é no mínimo ambíguo¹¹⁶. Com efeito, a alma/forma pode *ser* a unidade substancial (apesar de ser dito que ela *faz* a unidade substancial). Neste caso, ela seria como uma espécie de foco. No animal, ao considerarmos seu corpo, nós teríamos uma multiplicidade, mas se a referência é a alma dominante daí temos, em algum

¹¹⁶ “Pois o contínuo não é apenas divisível ao infinito, mas está atualmente dividido em algumas partes tão diferentes entre si como os dois diamantes supracitados; e isto continuando sempre assim, não chegaremos jamais a alguma coisa da qual possamos dizer: eis realmente um ser, senão quando encontramos algumas máquinas animadas nas quais a alma e a forma fazem a unidade substancial independentemente da união exterior de proximidade”. LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Pág. 146.

sentido, unidade. Haveria, portanto, uma espécie de dupla referência à esfera monádica¹¹⁷.

Enfim temos os dois últimos questionamentos de Arnauld. No primeiro deles, Arnauld vai apontar a “indignidade” filosófica do conceito de forma. Este conceito, não é claro e distinto, e isso, de acordo com o cartesianismo, o desqualificaria totalmente. Ainda no sexto tópico, outro questionamento bem cartesiano vai ser apresentado: se tudo se explica mecanicamente na natureza, recorrer às formas seria inútil. Em primeiro lugar, como bem sabido, um dos muitos pontos que Leibniz vai criticar na filosofia cartesiana é a subjetividade do critério de verdade (a clareza e distinção), entretanto, nesse momento não cita essa crítica. Pelo contrário, vai afirmar que o conceito de forma, sendo uma decorrência do conceito de noção individual e de substância corporal, é claríssimo. Na verdade, a extensão cartesiana e as diversas dificuldades relativas à composição do contínuo é que a tornam obscura e confusa. Mais do que isso, a extensão é uma qualidade imaginária, assim como seus modos (figura e movimento). Como o *Discurso de Metafísica* atesta no parágrafo 12:

“Pode-se até mesmo demonstrar que a noção de tamanho, figura e movimento não possui a distinção que se imagina e que contém algo imaginário e relativo às nossas percepções, como o são ainda (embora bastante mais) a cor, o calor e outras qualidades semelhantes”.

As qualidades chamadas, por outros filósofos, de primárias não escapam às mesmas dificuldades das secundárias. Embora em menor grau, as primárias são dependentes de nossas percepções e imaginárias, não são reais e não expressam realidade alguma. A extensão cartesiana e seus modos também se encontram nesse estado, daí o recurso leibniziano às formas e forças. Tanto a figura como a própria extensão, não são jamais exatas. As partes da extensão estão divididas ao infinito, daí

¹¹⁷Essa é a interpretação de Fichant no artigo: FICHANT, M. *A Última Metafísica de Leibniz e a Questão do Idealismo* in *Cadernos Espinosanos*, nº XV. São Paulo. 2006. Pág. 33: *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 entelúquia primitiva de sua matéria segunda, que é a de um corpo orgânico, cujos componentes são também outras substâncias corporais.*

que cada observação (por mais precisa que seja) não consiga alcançar essa figura de complexidade infinita que o corpo aparenta ter.

Em relação à segunda constatação de Arnauld, de fato tudo se faz mecanicamente na natureza, não havendo necessidade de apelar às formas para explicar os fenômenos materiais em seus detalhes. No entanto, os princípios mesmos sob os quais as leis mecânicas se apóiam não podem ser derivados da extensão, daí o recurso às formas, para explicar, por exemplo, a força.

A última constatação desse primeiro conjunto de objeções é sobre os átomos do cartesiano Cordemoy¹¹⁸. Leibniz reconhece que a demanda deste por unidade é válida, tendo ao menos enxergado parte da verdade, ou seja, que a substância depende de uma verdadeira unidade. Contudo, Cordemoy buscou a unidade no lugar errado. A dureza infinita do átomo (que pode ser contestada de várias outras maneiras por Leibniz¹¹⁹) é contrária à sabedoria divina e, em segundo lugar, o átomo não pode possuir uma noção completa, conceito que agradara muito Arnauld na primeira parte da correspondência.

Como havíamos dito, no início, as críticas de Arnauld se baseiam, por um lado, em seu cartesianismo (distinção real entre alma e corpo, critério de clareza e distinção, mecanicismo) e, por outro, na sua visão da forma substancial utilizada pelos escolásticos (divisível e presente em seres não orgânicos). Leibniz não concorda inteiramente com nenhuma dessas duas correntes. Ele pode se esquivar das críticas com facilidade, por não assumir os pontos problemáticos dos cartesianos ou dos escolásticos. Não existe uma *res extensa* leibniziana, nem uma forma substancial divisível, a clareza-distinção é um critério subjetivo de verdade, os seres inorgânicos não têm forma substancial, tudo se faz mecanicamente na natureza, mas ainda assim os princípios do mecanicismo são de ordem metafísica. Na sua carta resposta, Leibniz preferiu apresentar as peculiaridades de sua posição ao responder as dúvidas de Arnauld. No entanto, Arnauld não está satisfeito e manda mais uma carta com objeções e dúvidas.

¹¹⁸ Cordemoy não só verificou os limites do cartesianismo no tocante à necessidade da unidade, convocando o átomo, mas também no tocante à causalidade, assumindo uma postura ocasionalista.

¹¹⁹ Por exemplo, com base na lei de continuidade e na própria noção de extensão.

Dessa vez Arnauld começa sua carta apresentando o modo como entendeu o pensamento de Leibniz. Para logo em seguida apresentar um novo conjunto de objeções:

“Os corpos devem ser verdadeiras substâncias; ora eles não podem ser verdadeiras substâncias a não ser tendo uma verdadeira unidade, nem ter uma verdadeira unidade a não ser tendo uma forma substancial.”¹²⁰”

Arnauld havia entendido que a forma funcionaria como uma espécie de princípio unificador da matéria extensa. Contudo, havia entendido que essa forma era divisível, o que, aliás, é a posição dos escolásticos: *“como elas são quase todas, segundo o julgamento dos partidários das formas substanciais”¹²¹”*.

Nessa segunda carta de objeções, Arnauld vai radicalizar suas críticas, formando duas frentes de ataque que vão, em certa medida, colocar Leibniz em uma espécie de xeque filosófico... A primeira delas vai ser a total negação da definição de substância que sustenta a exposição leibniziana. Se, na primeira carta de objeções, Arnauld baseara suas críticas em Descartes e na velha escolástica, agora ele vai basear suas críticas em um outro importante filósofo, muito caro à tradição jansenista da qual faz parte, Santo Agostinho. É com base em algumas considerações agostinianas, reforçadas por uma concepção substancial aristotélica e cartesiana, que Arnauld critica a definição de substância insinuada pelo pensamento de Leibniz.

Segundo Arnauld, o corpo é divisível e apenas as almas possuem uma unidade verdadeira e um “*moi*”, ou seja, têm uma perfeição adicional. Não há nenhum problema com essa concepção se adotamos a velha definição de substância de Aristóteles, e até mesmo sustentada por Descartes: substância é aquilo que não é modalidade ou maneira de ser (*Princípios da Filosofia* 51, I e Aristóteles, *Categorias* 9). Isto posto, toda a argumentação leibniziana perderia o sentido, pois não haveria necessidade de que a substância tivesse verdadeira unidade. A definição: “substância demanda uma verdadeira unidade” é indeferida em prol da definição: “substância é aquilo que não é modo ou maneira de ser”. Daí que o bloco de mármore, mesmo

120 Carta de Arnauld de 04/03/1686 in LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Pág. 155.

¹²¹ ID. IBID.

sendo um agregado, e por não ser um modo, alcança o patamar ontológico da substancialidade¹²². Todo esse argumento é mais uma tentativa de preservar a ontologia dualista de Descartes, garantindo substancialidade para a *res extensa*.

A resposta de Leibniz é muito interessante e elucidativa. Em primeiro lugar, vai reafirmar alguns dos argumentos da carta anterior. Mesmo os seres agregados, para existirem, vão depender das unidades que os compõem. Do contrário, não haveria nada de real na coleção. A noção de multiplicidade pressupõe logicamente a noção de unidade, assim como uma multiplicidade real pressupõe ontologicamente as unidades reais das quais é composta. Essa é uma primeira resposta a Arnauld. Depois dessa primeira resposta, temos uma importante constatação. Leibniz vai enumerar quatro alternativas para os corpos: átomos, pontos, nenhuma realidade, ou substâncias unas e reais. Essa enumeração é uma espécie de ponte entre a *Correspondência com Arnauld* e o *Novo Sistema*, pois, na versão publicada do último texto, Leibniz vai considerar cada uma dessas alternativas e oferecer, sem muitas ambigüidades, o elemento substancial que sustenta a realidade derivativa dos fenômenos corporais.

Em segundo lugar, Leibniz vai, de uma maneira muito sutil, subverter a definição de Arnauld. Na verdade, a definição de Arnauld, buscada em Descartes e Aristóteles, não passa da definição de Leibniz, que nesse caso é mais fundamental. A essência de um exército nada mais é do que uma maneira de ser dos soldados que o compõem. Ou seja, no limite, substância = unidade, pois a essência de um agregado depende das maneiras de ser dos seres que o compõem. Leibniz resolve essa objeção com uma afirmação da necessidade de unidade em sentido estrito. A substância demanda unidade verdadeira. Apenas aquilo que é *um ser* é verdadeiramente um *ser*. Todo o resto não passa de agregados que adquirem realidade por derivação, isto é, através das unidades reais que os compõem.

No entanto, essa mesma carta de Arnauld não deixa de apresentar muitas outras considerações extremamente importantes, das quais uma em especial deve ser notada. Temos um questionamento sobre a utilidade das formas, que leva Leibniz a enumerar uma série de argumentos (perfeição, plenitude, continuidade, noção completa, unidade etc...). Temos também um questionamento sobre a “unidade”

¹²² LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Carta de Arnauld de 04/03/1687. Pág. 156-7.

funcional do agregado, que Leibniz responde com uma consideração dos erros que nos levam a conferir unidade a um agregado. Mas é outro o argumento que mais nos interessa aqui. Se, na primeira objeção, Arnauld considerou que a substância não precisava de unidade verdadeira, agora Arnauld questiona como uma forma pode fornecer unidade intrínseca ao corpo. Arnauld admite, em certo sentido (não estrito), que não se pode falar da metade de um homem. Mas da mesma maneira que uma forma não concede indestrutibilidade ou inengendrabilidade a um corpo, também não forneceria unidade em sentido estrito. Interessante notar que Leibniz não corrigiu a interpretação que Arnauld deu de seu pensamento no começo da carta, a saber, de que a forma, de fato, unifica o corpo extenso, de algum modo o substancializando. Mas, nesse momento, Arnauld propõe uma prova de fogo a essa teoria. Como a alma fornece unidade intrínseca ao corpo? Mais do que apenas garantir a unidade em sentido estrito, que a primeira objeção dessa segunda carta de Arnauld tentou derrubar, Leibniz vai ter que mostrar como a alma faz com que o corpo extenso receba essa perfeição da alma. Entretanto este não é um desafio grande demais? Como conciliar extensão (cuja essência implica a divisão) e substancialidade (cuja essência implica unidade)? Se a interpretação de Arnauld do pensamento de Leibniz estivesse correta, este seria um beco absolutamente sem saída. Todavia, para sair deste impasse, acho que a interpretação de Fichant¹²³ pode ajudar um pouco. Nesta, corpo e matéria extensa não são a mesma coisa. O corpo (não extenso e não material) vai ter algum tipo de substancialidade, mas não em sentido estrito, como a mônada tem.

Contudo, nessa importante crítica, não é apenas a unidade que é questionada. Duas outras importantes características também vão ser citadas, a inengendrabilidade e a indestrutibilidade:

“Mas considerando o corpo separadamente, como nossa alma não lhe comunica sua indestrutibilidade, não vemos, também, ao falar propriamente, que ela lhe comunique nem sua verdadeira unidade, nem sua individualidade¹²⁴”.

¹²³ FICHANT, M. A *Última Metafísica de Leibniz e a Questão do Idealismo*. Pág. 30-1.

¹²⁴ LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Carta de Arnauld de 04/03/1687. Pág. 157.

Em relação à indestrutibilidade e à inengendrabilidade, a questão já estava respondida... Visto que a pré-formação dos animais garante que eles já estavam vivos e organizados desde a criação do mundo, resta apenas um passo a ser dado: afirmar que a morte do ser vivo deve ser entendida segundo o mesmo esquema. Esses processos naturais nada mais são do que o crescimento e a diminuição de seres vivos sempre existentes e portadores de um corpo organizado. Com efeito, o corpo do ser vivo vai se beneficiar, em certa medida, dessas características das formas/almas. No entanto, ainda resta explicar a unidade verdadeira do corpo. Logo depois dessa resposta, Leibniz passa a considerar uma outra questão colocada por Arnauld, uma questão que diz respeito mais à unidade da forma do que à unidade do corpo do ser vivo. Arnauld, que considera os animais desprovidos da *res cogitans* cartesiana, havia apresentado o exemplo de um verme que é partido ao meio. Ambas as partes desse verme continuam animadas (com movimento), estarão ambas ainda animadas (com uma alma)? A alma do verme foi partida ao meio? Sendo a alma indivisível (fato aceito por ambos os filósofos), como explicar o movimento das duas metades do verme?

A resposta de Leibniz vai ser simples. Ambas as partes possuem movimento, mas apenas uma delas permanece animada com uma forma. Partir o verme no meio significa separar alguma parte do corpo desse verme, mas não significa dividir a forma dominante que define a individualidade do mesmo. Essa resposta, colocada logo após as considerações sobre a indivisibilidade e inengendrabilidade, levou Daniel Garber a considerar que se tratava também de uma resposta para a questão da unidade do corpo orgânico (por exemplo, no tópico III de seu artigo sobre os anos médios¹²⁵). De fato, esse verme seria indivisível por não poder nunca ser dividido em duas partes homogêneas entre si, mas antes em uma substância corporal e um agregado, que apesar de ter movimento, não tem vida. Por mais partes que ele perdesse, ele permaneceria sempre uma mesma unidade. A questão é saber se esse tipo de unidade orgânica é suficiente para a verdadeira substância.

A última carta enviada por Arnauld apresenta mais uma série de objeções. Entre elas vamos centrar nossa atenção nas três primeiras. Essas três questões vão versar

¹²⁵ GARBER, D. *Leibniz and the Foundations of Physics: the Middle Years in The Natural Philosophy of Leibniz*. Ontario. Reidel Co. 1985.

sobre a unidade da substância. Em primeiro lugar, Arnauld questiona a implicação entre multiplicidade e unidade. Se, para que existam *plura entia*, é necessário existir *unum ens*, então devem existir mais *unum ens* que *plura entia*. Como os corpos orgânicos são em pequeno número na natureza, é impossível haver *plura entia*. Em sua resposta, Leibniz afirma que o número de almas e de seres animados é muito grande, na verdade, nem sequer é finito.

Dentre as objeções, uma em especial merece nossa atenção. Trata-se da mesma objeção sobre a unidade recolocada. Se, com o exemplo do verme, Leibniz quis ou não responder essa questão, não importa muito, já que Arnauld não a considerou respondida. Arnauld vai intimar Leibniz a demonstrar como uma forma substancial vai poder fornecer unidade intrínseca ao corpo extenso, ao que Leibniz vai responder parecendo se esquivar:

“Eu respondo que é a substância animada à qual essa matéria pertence que é verdadeiramente um ser, e a matéria tomada pela massa nela mesma somente é um puro fenômeno ou aparência bem fundada, como ainda o espaço e o tempo.”¹²⁶

Essa esquivia não seria uma espécie de admissão do idealismo? Não seria uma renúncia a qualquer tentativa de fornecer substancialidade em sentido estrito ao corpo extenso? Ainda mais se consideramos as duas versões do *Novo Sistema*, pois, na primeira versão, Leibniz parece ainda tentar sustentar que a forma unifica e garante substancialidade ao corpo, mas na versão definitiva e publicada a forma/alma recebe o papel de unidade verdadeira e substancial.

“É preciso, portanto, ir necessariamente ou aos pontos da matemática dos quais alguns autores compõem a extensão, ou aos átomos de Epicuro ou de M. Cordemoy (que são algumas coisas que você rejeita comigo), ou, bem, é preciso confessar que não encontramos nenhuma realidade nos corpos, ou, enfim, é preciso reconhecer algumas substâncias que tenham uma verdadeira unidade.”¹²⁷

126 Leibniz. *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld* carta de 09/10/1687. Pág. 186.

127 Leibniz. *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, carta de 30/04/1687. Pág. 164.

Ou recorreremos aos átomos de matéria, ou recorreremos aos pontos matemáticos, ou negamos toda a realidade aos corpos, ou enfim encontramos algumas unidades reais que vão poder dar-lhes a devida sustentação lógica e ontológica. Essa disjunção em alternativas é feita na *Correspondência com Arnauld*, mas tem desdobramentos no *Novo Sistema*, que considera todas as alternativas para a questão e propõe uma solução com muito mais clareza que a *Correspondência* e sem algumas das ambigüidades presentes neste texto.

Como dito antes, o texto do *Novo Sistema* pode ser visto como um desdobramento da discussão da segunda parte da *Correspondência com Arnauld*. Voltemos agora nossa atenção para o *Novo Sistema*.

Sem dúvida nenhuma, os átomos podem facilmente ser descartados, pois ainda possuem uma extensão material, o que, ao invés de resolver o problema da unidade, na formulação leibniziana apenas o recoloca. De fato, o próprio Leibniz afirma no *Novo Sistema* que em sua juventude acabou adotando a alternativa que mais reconforta a imaginação, recorrendo aos átomos materiais e extensos, mas o princípio da verdadeira unidade não pode se encontrar em algo que é material e meramente passivo, em algo que, por ser extenso, não passa de uma acumulação de partes ao infinito. Como podemos ver, por ser essa acumulação de partes ao infinito, o átomo extenso não vai poder resolver a demanda pela verdadeira unidade. Os pontos matemáticos, por sua vez, são exatos (indivisíveis), mas falham em outro aspecto: são meramente ideais, e, como idealidades matemáticas, são apenas extremidades e modificações daquilo que é extenso. Vamos tentar entender melhor isso. No plano da idealidade matemática, o todo é anterior à parte, isto é, no caso das figuras geométricas, a linha é anterior aos pontos que a compõem, assim como a unidade é anterior às infinitas frações em que pode ser dividida. O ponto nada mais é do que esse limite do extenso, essa idealidade que não passa de uma modificação (acidente) dependente do extenso, pois para existir necessita da linha que o sustenta. Depois de desistir dos pontos matemáticos e dos átomos materiais, Leibniz foi buscar nas formas substanciais as unidades reais que poderiam ser entendidas como pontos reais e animados ou átomos de substância. Se o átomo, apesar de “real¹²⁸”, não era verdadeiramente uma unidade, e o ponto, apesar de unidade, não era real (mas mera

128 Na verdade, ele é “apenas” aparentemente real... Mas não é uma idealidade matemática como o ponto e a linha. De fato, o átomo material, não passa de uma quimera.

idealidade matemática), as formas vão poder preencher os dois requisitos, pois são verdadeiras unidades inextensas, ao passo que são reais e não meras idealidades matemáticas. Enfim, elas são as unidades reais tão procuradas para responder à pergunta sobre os princípios de verdadeira unidade. Essas formas serão ativas e sua natureza vai consistir na força, daí que serão também entendidas como algo análogo a uma alma que percebe e que passa de uma percepção a outra. Dessa maneira, a substância parece ser uma noção que se constitui em uma espécie de triângulo onde cada um de seus vértices seria, respectivamente, a força, a alma e a forma substancial (que sempre vem acompanhada de seu correlato passivo, sua sombra, que é a matéria primeira), que no limite vão poder ser reduzidas à simplicidade absoluta da mônada.

Logo após essa breve análise das alternativas da disjunção, Leibniz vai constatar que essa forma/alma é totalmente indivisível e vai referir-se a ela como substância simples¹²⁹, que, como todos sabem, é a definição de mônada dada nos primeiros parágrafos da *Monadologia*. Assim sendo, é possível notar com clareza como é que surge, a partir das discussões da *Correspondência com Arnauld* e do *Novo Sistema*, o conceito de Mônada. Ele nasceu para resolver as questões relativas ao princípio de verdadeira unidade requerido por toda a argumentação elaborada na *Correspondência com Arnauld*, na qual ser e unidade eram identificados e até mesmo os agregados fenomênicos necessitavam de um princípio verdadeiramente substancial para existirem como agregados e como fenômenos bem fundados. Haverá toda uma discussão posterior no *Novo Sistema* sobre algumas características que essa forma indivisível vai possuir, bem como uma interessante discussão sobre os corpos orgânicos dos seres vivos (todas essas discussões serão retomadas logo mais).

Se na *Correspondência com Arnauld* existem algumas ambigüidades sobre o que seriam as verdadeiras unidades requeridas pelo argumento do agregado (de agora em diante vamos nos referir assim a esse argumento), no *Novo Sistema* acreditamos que tais ambigüidades são superadas e que é muito mais provável que a pergunta pela unidade que subjaz aos agregados seja respondida com a forma (e seu correlato, que é a matéria primeira) ou substância simples, posteriormente chamada de Mônada.

129 Isso nos é apontado por Fichant em um de seus textos. FICHANT, M. A *Constituição do Conceito de Mônada* in Revista Analytica, vol. 10, nº 2. Rio de Janeiro. 2006.

No entanto, ainda haveria uma outra maneira de se referir à questão, maneira essa abordada por Daniel Garber em seu famoso texto sobre Leibniz. Nesse texto, Garber sustenta que o argumento do agregado na *Correspôndencia com Arnauld* tem como resposta um outro ser substancial que não a forma/alma, a saber, a substância corporal entendida como a união de forma substancial e matéria. Segundo Garber, a forma teria como principal função fornecer a unidade intrínseca que faltaria à extensão cartesiana, de modo que o sistema de Leibniz seria muito mais realista do que a maioria dos comentadores até então vinha percebendo. Contudo esse quadro mais realista não perdurou por toda a vida de Leibniz, ele apenas durou por um período definido como anos médios (período que vai mais ou menos de 1686 até 1703, sendo que a correspondência com De Volder teria sido uma espécie de ponto de virada no pensamento do filósofo alemão). De acordo com essa mesma interpretação, seriam essas substâncias corporais as verdadeiras unidades que comporiam os agregados. Entretanto, mesmo essas substâncias corporais poderiam ser em certo sentido divididas, pois perdem e ganham partes ao longo de sua existência, embora, devido à unidade de sua forma, essas mesmas substâncias continuem unas, a despeito de todas as mudanças, por vezes radicais (como, por exemplo, a morte, que para Leibniz não passa de uma transformação no corpo do animal vivo, uma espécie de contração onde as partes mais brutas seriam descartadas, apenas restando partes muito sutis) que seu corpo orgânico venha a sofrer. Sem dúvida nenhuma, essa é uma interpretação muito interessante do pensamento de Leibniz, contudo ela agora me parece demasiadamente realista e aristotelizante. Apesar de ainda reconhecer a alma/forma como uma espécie de substância, essa interpretação parece não levar em conta algumas das especificidades da ontologia leibniziana. Garber parece dar muita importância para a matéria primeira como algo real e extenso (com base no controvertido texto a Fardella¹³⁰...), algo que Leibniz vai definir, mesmo em 1686, em termos mais monádicos, como a percepção confusa da substância¹³¹. Todo o vocabulário aristotélico mobilizado é profundamente

¹³⁰ O memorando a Fardella é um texto no qual Leibniz trata de algumas questões postas pelo padre Micchellangelo Fardella. Entre essas questões, ele trata da composição do contínuo, dizendo que ele é composto de substâncias e não de almas.

¹³¹ Há um trecho muito interessante, citado por Adams em seu livro (pág. 325), mas que também é citado por Garber. Nesse trecho a matéria primeira, também dita “matéria metafísica” é definida como a percepção confusa da substância. Quando Garber escreveu seu artigo, esse texto estava sem data, mas na

transformado por Leibniz quando esse vai buscar resolver alguns dos problemas que se colocou. E esse vocabulário, por isso mesmo, acaba se transformando em algo novo e verdadeiramente leibniziano. Com efeito, matéria e forma podem ser entendidos como forças primitivas ou como aspectos relacionados com a percepção e a apetição das substâncias não extensas leibnizianas.

Todavia, como pretendo demonstrar na continuação desse texto, haverá sim espaço no leibnizianismo para uma verdadeira substância corporal, possuidora de forma e matéria e necessariamente relacionada com o corpo orgânico, sendo que esse corpo orgânico vai se beneficiar e participar de certas perfeições da alma, como, por exemplo, não nascer ou perecer naturalmente, mas apenas por milagre. Contudo, esse outro nível da ontologia leibniziana, ocupado pelo corpo orgânico e pela matéria segunda, não precisa ser pensado em termos estritamente realistas. Ele pode ser também pensado em termos idealistas ou mesmo como uma espécie de nível médio na ontologia leibniziana, participando tanto da esfera fenomênica como da esfera substancial, sendo um fenômeno e, todavia, diferente do agregado sem vida, possuindo certo tipo de unidade. Mas tudo isso é assunto para a próxima parte de nosso trabalho.

Para concluir esse segundo tópico de análise, vamos relembrar que a extensão cartesiana mais uma vez foi derrotada em suas pretensões de substancialidade. A ontologia cartesiana mais uma vez se mostrou inadequada e insuficiente. Se, anteriormente, tal ontologia não conseguiu dar conta dos fundamentos do mecanicismo (as forças), tornando-se inseqüente com um projeto mecanicista de explicação do mundo fenomênico, agora essa mesma ontologia vai se perder nos corredores milenares do labirinto da composição do contínuo. Com efeito, essa mesma extensão não possui o princípio de unidade requerido para que exista algo de substancial subjacente aos agregados e aos fenômenos. No entanto, também é uma questão muito importante explicar como mônadas inextensas fundamentam corpos extensos, mas isso também é outra questão que pretendo tratar mais adiante e talvez seja muito mais fácil entender essa fundamentação se inserirmos um elemento de

época do livro de Adams, já havia sido datado (como sendo dos anos médios). Adams não deixa de notar que isso não é um embaraço para Garber, já que o último não deixa de admitir alguns traços de idealismo, mesmo nos anos médios.

mediação diferente do simples agregado e diferente da substância (entendida em sentido estrito como a mônada): o corpo orgânico do animal.

Capítulo III: A caracterização do organismo em Leibniz.

No capítulo anterior, verificamos alguns dos motivos que levaram Leibniz a criticar a extensão cartesiana. Ao se definir a extensão como essência do corpo, muitos problemas surgem. Por um lado, as características dinâmicas não podem ser derivadas de uma instância meramente geométrica. Por outro lado, nos perdemos nos milenares corredores do labirinto da composição do contínuo.

A extensão cartesiana é completamente abandonada e recebe várias críticas¹³². Entretanto, como o final do capítulo anterior tentava apontar, percorrendo *en passant* a leitura de Daniel Garber, existe certa corrente interpretativa que tenta reabilitar a materialidade no sistema de Leibniz. Essa corrente se fundamenta principalmente no texto da *Correspondência com Arnauld* e naquilo que Leibniz chama de substância corporal. Nesse capítulo, vamos tentar, por meio da análise de alguns textos de Leibniz e de alguns dos comentadores, verificar qual é o statuto ontológico da substância corporal no sistema leibniziano, para enfim podermos julgar sobre o idealismo ou realismo neste filósofo.

Além disso, temos um outro objetivo. Se no capítulo anterior tentamos demonstrar como Leibniz substituiu a ontologia cartesiana para melhor fundamentar a física, neste último capítulo vamos tentar demonstrar como a substituição da ontologia cartesiana e aristotélica vai possibilitar um novo tratamento da fisiologia¹³³, novas considerações e respostas acerca da vida.

Entretanto, vamos começar por um breve passeio pela ontologia de Leibniz, vamos analisar suas famosíssimas mônadas, os elementos que as “constituem”, o motivo que levou muitos comentadores a ter uma visão idealista (ou fenomenista) da ontologia de Leibniz e por fim o corpo orgânico, sua estrutura, papel e estatuto ontológico.

¹³² Existem diversas outras frentes de crítica de Leibniz contra a extensão cartesiana, das quais abordamos apenas duas.

¹³³ O termo biologia apenas surgiu no começo do século XIX, seria anacrônico usá-lo aqui.

As mônadas inextensas.

Em primeiro lugar, vamos tentar analisar alguns dos principais motivos que levam à consideração de que o sistema de Leibniz não passa de um sistema idealista ou fenomenalista¹³⁴, em que apenas existiriam seres imateriais e não extensos, cujas únicas propriedades se reduziriam às percepções e à sucessão dessas percepções. Para tanto, vamos analisar brevemente o opúsculo conhecido como *Monadologia*¹³⁵.

“(1) *A Mônada, de que nós falaremos aqui, é apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples quer dizer: sem partes. (2) Visto que há compostos, é necessário que haja substâncias simples, pois o composto é apenas a reunião ou agregatum dos simples. (3) Ora, onde não há partes, não há extensão, nem figura, nem divisibilidade possíveis, e, assim, as mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza, e, em uma palavra, os Elementos das coisas*¹³⁶.”

Nos primeiros parágrafos desse opúsculo, Leibniz parte daquilo que na correspondência aparece como o argumento do agregado: se existem seres compostos, necessariamente devem existir os seres simples que os compõem. Esses seres simples são as unidades logicamente e ontologicamente requeridas para a existência da multiplicidade. São logicamente necessários, pois a noção de multiplicidade implica a noção de unidade. São ontologicamente necessários, pois, como verificamos ao tratar da *Correspondência com Arnauld*, se não existissem essas unidades, os compostos seriam, no limite, compostos de nada, ou seja, compostos de partes possuidoras de partes e assim sucessivamente, sem nunca chegarmos a nada de unitário, isto é, a nada de verdadeiramente substancial. Os primeiros três parágrafos da monadologia parecem ser uma realização do preceito leibniziano de que somente *um* ser é realmente um *ser*. Ora, ser (substancialidade) e unidade no sentido mais estrito parecem imbricar-se total e completamente.

¹³⁴ Michel Fichant prefere o termo fenomenista.

¹³⁵ Esse título não foi dado por Leibniz, na verdade esse opúsculo só foi publicado muitos anos após a morte do filósofo.

¹³⁶ MON, parágrafos 1 a 3 in *Os Pensadores*.

Essas unidades são chamadas de mônadas, elas são substâncias simples e, nesse caso, simples significa sem partes. Os compostos são chamados de agregados e sua existência como agregado mesmo depende dos seres simples que os “compõem”. Esses seres simples, isto é, sem partes, excluem a extensão, a divisibilidade e a figura, eles são os verdadeiros átomos da natureza, são os elementos das coisas. Se o começo do argumento lembrava a *Correspondência com Arnauld*, essa segunda parte vai lembrar o *Sistema Novo*. Pois lá o argumento do agregado também apareceu e os átomos materiais e pontos matemáticos foram ambos desqualificados em prol das formas ou almas chamadas de “átomo de substância” e “ponto real e animado”. Os átomos materiais foram desqualificados por recolocarem o problema da divisibilidade na medida em que são extensos e a extensão está atualmente dividida ao infinito, daí que foi necessário recorrer a um átomo de substância, não extenso e não material: as formas substanciais. As mônadas são também chamadas de átomos, e, assim como as formas no *Sistema Novo*, são elementos imateriais e não extensos que garantem a existência da multiplicidade e do composto:

“A multiplicidade pode derivar sua realidade somente de verdadeiras unidades” e logo na seqüência, “Foi preciso, então, chamar e como que reabilitar as formas substanciais, tão desacreditadas hoje em dia¹³⁷”.

Antes de prosseguir com a análise da *Monadologia*, um esclarecimento parece se impor: qual a relação das formas e das mônadas? Se ambas surgem para responder a questão dos agregados e da multiplicidade, elas podem ser a mesma coisa? Tendo a achar que sim. Como dito no capítulo anterior, sigo a leitura de Michel Fichant¹³⁸. Acredito que, de fato, existe uma importante transformação no período maduro do pensamento leibniziano e essa transformação é o surgimento da Tese Monadológica. No *Discurso de Metafísica*, obra apontada como atestado de maturidade do sistema, não existe nenhuma menção a esse argumento que articula unidade e multiplicidade. Nem mesmo na primeira parte da *Correspondência com Arnauld* existe menção a isso. É somente na segunda fase da *Correspondência*, logo após Leibniz ter trazido para

¹³⁷ LEIBNIZ, G. W. *Sistema Novo*. Pág. 17.

¹³⁸ FICHANT, M. *A Constituição do Conceito de Mônada in Revista Analytica vol. 10, nº 2*. Rio de Janeiro. 2006.

discussão duas teses muito anti-cartesianas (o retorno das formas e a hipótese da concomitância¹³⁹), que esse argumento será utilizado para definir a substância como uma unidade em sentido estrito. Já vimos que o texto apontado como uma continuação da segunda fase da *Correspondência com Arnauld* é o *Sistema Novo*. O próprio Leibniz define esse texto como uma espécie de desdobramento do primeiro:

“*Há muitos anos concebi esse sistema e entrei em comunicação acerca dele com alguns sábios e, sobretudo, com um dos maiores teólogos e filósofos de nosso tempo.*¹⁴⁰”

Sendo assim, a chamada Tese Monadológica vai se desenvolver ao longo de vários textos, publicados e não publicados. Mas escolhemos apenas três devido a sua importância entre todos os estudiosos sobre o leibnizianismo: a *Correspondência com Arnauld*, o *Sistema Novo* e a *Monadologia*. Em todos eles aparece, sem dúvida alguma, o argumento do agregado. No entanto, a resposta utilizada por cada um deles parece ser diferente. Mas pode-se dizer que isso acontece porque o conceito de mônada e o próprio termo “mônada” ainda estavam sendo forjados.

Na *Correspondência*, Leibniz apresenta a forma substancial como o ser capaz de responder à demanda por unidade. Como grande parte de nosso capítulo anterior foi dedicado a esse tema, não pretendemos retomar aqui toda a apresentação do argumento, suas dificuldades apontadas por Arnauld e toda a divergência interpretativa que ele ocasionou (por exemplo, Garber e os Anos médios).

No *Sistema Novo*, existe a mesma preocupação envolvendo multiplicidades e unidades, em um claro desdobramento daquilo que foi apontado na *Correspondência*. Na *Correspondência*, em sua carta de 30/04/1687, após criticar a apresentação tanto aristotélica como cartesiana de substância como aquilo que não é modo, Leibniz apontou para Arnauld que é necessário existir algo de substancial e unitário que garanta a existência do agregado e da multiplicidade. Ele apresentou, como vimos, quatro alternativas: os pontos matemáticos, os átomos materiais, nenhuma unidade ou alguma unidade real. O *Sistema Novo* parte dessa deixa e demonstra que nem o átomo, nem o ponto podem ser as unidades que subjazem ao múltiplo. Os átomos não podem ser, pois

¹³⁹ Ainda não chamada de harmonia pré-estabelecida.

¹⁴⁰ LEIBNIZ, G. W. *Sistema Novo*. Pág. 15.

são materiais e extensos e, portanto, atualmente divididos em infinitas partes, faltando-lhes unidade. Os pontos são meras idealidades matemáticas e, como tais, são meras modificações ou limites de algo prévio (por exemplo, o número inteiro é anterior a todas suas frações, assim como a linha é anterior a todos os seus pontos, no caso de seres reais as partes são anteriores ao todo), faltando-lhes realidade. A saída então é garantir algo que, ao mesmo tempo em que seja real, seja uma unidade, algo que não seja nem uma idealidade, nem algo extenso. A saída é reabilitar as formas substanciais e identificá-las às forças e às almas.

Já na *Monadologia*, como visto logo acima, as mônadas são os elementos substanciais, os átomos não extensos que garantem a existência dos compostos e das multiplicidades.

Então três elementos diferentes viriam responder à demanda por unidade em três momentos diversos da carreira de Leibniz, 1686, 1695 e 1714? Sem dúvida alguma, existem algumas diferenças e nuances que vão sendo desenvolvidas ao longo desse percurso que abarca a quase totalidade do período maduro do leibnizianismo, mas me arrisco a dizer que, em linhas gerais, existe uma identificação entre a mônada e a forma.

As substâncias leibnizianas seguem de uma maneira um pouco diferenciada a velha distinção entre forma e matéria. Como dito no capítulo anterior, não se trata pura e simplesmente de restaurar essa velha disjunção da mesma maneira que ela era entendida pelos escolásticos. A forma substancial e a matéria primeira nada mais são do que os princípios que fundamentam a dinâmica leibniziana. A forma é responsável pela ação de uma substância, ela é sua parcela de positividade e de ser. A matéria primeira é responsável pela paixão de um corpo, ela é sua parcela de negatividade, a limitação constitutiva de todo ser criado:

“E a (força ativa) primitiva sem dúvida (que não é outra coisa que a enteléquia primeira) corresponde à alma ou forma substancial¹⁴¹”.

“E sem dúvida a força primitiva de suportar ou resistir constitui o mesmo que, se interpretou corretamente, se denomina nas escolas matéria primeira¹⁴²”.

Mas acontece que esses dois aspectos substanciais constituem a mônada:

¹⁴¹ LEIBNIZ, G. W. *Specimen Dynamicum* in *Escritos de Dinâmica*. Madrid. Tecnos. Pág. 59.

¹⁴² IDEM, pág. 60.

“E este mesmo princípio substancial se chama alma nos viventes, nos demais seres forma substancial e, enquanto constitui com a matéria uma substância realmente única, ou seja, uma unidade por si, forma o que chamo mônada¹⁴³”.

E na Correspondência com De Volder:

“Distingo portanto: (1) a enteléquia primitiva ou alma, (2) a Matéria no sentido de primeira ou potência passiva primitiva, (3) a Mônada completada por aquelas duas, (4) a Massa ou matéria segunda, quer dizer a Máquina orgânica, para a qual concorrem inúmeras mônadas subordinadas, (5) o animal ou substância corporal, que a mônada dominante na máquina torna una¹⁴⁴” (A De Volder, 20/07/1703)

A mônada é “composta” de (1) e (2).

Entretanto, não pode haver multiplicidade na mônada, o que não significa que não possa haver diversidade. Essas duas instâncias (força ativa e passiva) são dois aspectos de um mesmo ser unitário, não existindo “distinção real” entre eles, mas no máximo uma “distinção de razão¹⁴⁵”. A ação e a paixão são duas faces de uma mesma moeda metafísica, ou melhor, duas faces de uma mesma mônada. Todo ser criado tem uma porcentagem de ser e uma porcentagem de limitação de ser, isto é, ação e paixão (elas são um mesmo princípio e não dois princípios diferentes¹⁴⁶).

A forma e a mônada são a mesma coisa; a forma é a força, logo a mônada também é força: *“Descobri, então, que a natureza das formas substanciais consiste na força”*. Entretanto a forma é a alma, e, portanto, a mônada é alma, e essa alma é percepção. Como diz Belaval:

¹⁴³ LEIBNIZ, G. W. *Sobre a natureza ela mesma* in *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires. Editorial Charcas. 1982, pág. 493.

¹⁴⁴ APUD FICHANT, M. *A Constituição do Conceito de Mônada* in *Revista Analytica*, vol. 10, nº 2. Rio de Janeiro. 2006.

¹⁴⁵ Segundo o vocabulário cartesiano, conferir o capítulo I.

¹⁴⁶ Vide, por exemplo, a já citada consideração de Gueroult.

“I O múltiplo implica o simples: o real deve responder a essa análise lógica (possível); II O simples real é uma alma; III a alma é perceptiva.¹⁴⁷”

A unidade (o simples) real requerida pelo argumento do agregado apenas pode ser encontrado em uma alma ou algo análogo a uma alma:

“Descobri, então, que a natureza das formas substanciais consiste na força e que daí se segue algo de análogo ao que nós chamamos de sentimento e apetite, e que era preciso, portanto, concebê-las à imitação da noção que nós temos das almas¹⁴⁸”.

“A unidade substancial demanda um ser completo indivisível, e naturalmente indestrutível, porque sua noção envolve tudo isso que lhe deve acontecer, isso que nós não poderíamos encontrar nem na figura, nem no movimento, (...) mas apenas em uma alma ou forma substancial, a exemplo disso que se chama eu (moi)¹⁴⁹”.

“Se quisermos chamar Alma a tudo o que tem percepções e apetências no sentido geral que acabo de explicar, todas as substâncias simples ou mônadas criadas poder-se-iam chamar Almas.” Mon. 19.

A alma é uma unidade real e perceptiva, ela pode dar conta de diversos dos problemas enfrentados pelo leibnizianismo. Mas voltemos à nossa análise da *Monadologia*, talvez ela possa esclarecer melhor essa correlação entre alma e percepção.

Nas seções subseqüentes (4, 5 e 6 da *Monadologia*) Leibniz trata da questão do nascimento e da aniquilação da mônada. Por serem unidades reais, sem partes, as mônadas não podem nascer ou perecer, pois não há nenhuma dissolução possível sem que existam partes a serem perdidas, assim como não é possível que as mônadas nasçam a partir da composição de partes. As mônadas não possuem nada de quantitativo, são

¹⁴⁷ BELAVAL, Y. *Études Leibniziennes*. Paris. Gallimard. 1993. pág. 146. Na seqüência do texto, tento mostrar por que a alma ou mônada implica a percepção.

¹⁴⁸ LEIBNIZ, G. W. *Sistema Novo*. Pág. 17.

¹⁴⁹ LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris. Vrin. Pág. 145.

unidades qualitativas. Apenas Deus poderia criar ou aniquilar uma mônada, ao passo que apenas os compostos podem começar e terminar por acréscimo e desagregação de partes. No parágrafo 9 do *Discurso de Metafísica*, Leibniz chega à mesma conclusão, entretanto, naquele momento, ele não estava lidando com mônadas ou com as formas, mas com as noções individuais das substâncias.

No parágrafo 7 da *Monadologia*, Leibniz chega à importante conclusão de que não existe causalidade transitiva entre as substâncias. As mônadas, por serem simples, não possuem partes, e não vão poder ter mudanças quantitativas entre suas partes constitutivas. Não poderá haver nenhum movimento externo que excite ou mude a disposição interna das partes de uma mônada, simplesmente porque uma mônada não tem partes. Ela também não tem “portas ou janelas” por onde algo possa entrar ou sair. O parágrafo termina com uma consideração da tese escolástica segundo a qual os acidentes, ou espécies sensíveis, se destacariam de uma substância e adentrariam outra substância. Uma das críticas parece basear-se na concepção de causalidade mecânica, em que partes seriam alteradas pelo contato com outras partes de outro ser. Sendo a mônada não-quantitativa, esse tipo de causalidade transitiva está descartado. No caso da outra crítica, a não transição de acidentes entre as substâncias parece contrapor-se à concepção de causalidade escolástica, em que os acidentes de uma substância passeariam para outras substâncias. Ora, as mônadas não têm portas ou janelas por onde esses acidentes poderiam entrar, nem partes que poderiam ser rearranjadas por uma ação exterior. Logo, não existe qualquer tipo de causalidade transitiva.

O parágrafo 8 vai afirmar que, por serem entes, as substâncias vão ter que possuir algumas qualidades. O final desse parágrafo parece ser uma crítica sutil ao cartesianismo. Pois Descartes, ao definir a extensão como essência do corpo material, faz com que toda a diversidade no mundo material dependa da modificação de um elemento homogêneo, o que seria um absurdo. O movimento (mudança quantitativa e determinação extrínseca) de uma extensão totalmente homogênea não poderia produzir qualquer mudança qualitativa no composto. Daí a necessidade de que a substância tenha algumas qualidades que a distingam. No *De Ipsa Natura*, Leibniz também faz uma crítica semelhante a esse elemento homogêneo:

“Segue-se manifestamente que, devido à perpétua substituição de porções indistinguíveis, é impossível diferenciar os estados do mundo corpóreo em momentos diversos¹⁵⁰.”

Voltando à *Monadologia*, no parágrafo 9, mais um passo é dado e mais uma característica das substâncias é fornecida: elas são sempre distinguíveis, fundando-se esta sua discernibilidade em determinações intrínsecas.

No parágrafo 10, é constatado que toda substância criada está sujeita à mudança. Não creio que se trate de uma constatação empírica, ao modo dos aristotélicos, mas sim de uma consideração de ordem metafísica e teológica, pois todo o ser criado está sujeito à corrupção e à mudança, enquanto apenas o ser criador está livre desses processos¹⁵¹. Além disso, essa mudança é contínua. O parágrafo 11 é uma espécie de conclusão tirada do 10 e do 7: toda substância está sujeita à mudança e não existe causalidade transitiva entre seres criados, logo deve existir um princípio de mudança interno em cada substância. Aqui parece existir mais um rompimento com um cartesianismo estrito, pois Descartes se afasta das transformações qualitativas da física escolástica, assumindo o movimento e a transformação, ao menos no domínio da *res extensa*, como um processo quantitativo, como o transporte de uma vizinhança de corpos atualmente contíguos para outra. Leibniz parece estar reatando com as mudanças ou transformações qualitativas da antiga escolástica, as mônadas possuem determinações qualitativas que as individualizam e seu processo constante de mudança se aplica a essas determinações qualitativas. Trata-se de uma mudança “transformação”, onde algo muda, mas algo permanece (isto é dito em um parágrafo subsequente da *Monadologia*). Entretanto, além do princípio de mudança, deve haver um pormenor disso que muda, o que se pode afirmar devido à consideração do parágrafo 9 que vem complicar um pouquinho mais as coisas. Este detalhe do que muda vai garantir a individuação de cada uma dessas substâncias sumamente particularizadas.

No parágrafo 13, mais uma vez a unidade e a multiplicidade são consideradas. Pois, para que haja mudança, algo deve mudar, mas algo deve permanecer, não podendo existir uma transformação total e completa de uma substância A para uma substância B

¹⁵⁰ LEIBNIZ, G. W. *Sobre a natureza ela mesma* in *Escritos filosóficos*. Pág. 496.

¹⁵¹ Na sua introdução da *Monadologia*, Jacques Rivelaygue afirma que essa consideração se apóia em constatações empíricas, não da mutabilidade do mundo, mas sim da mutabilidade das percepções do eu.

totalmente diversa. Para que seja possível essa transformação parcial nas substâncias, deve existir uma multiplicidade na unidade, uma multiplicidade de afecções e qualidades na substância simples, entretanto essa multiplicidade de afecções não pode introduzir partes na substância. Ela deve permanecer uma unidade qualitativa, embora portadora de uma multiplicidade de afecções. A resolução para esse impasse parece ficar mais clara com os parágrafos subseqüentes.

No parágrafo 14, finalmente entra a percepção, que é definida como a representação da multiplicidade na unidade. Essa percepção é diferente da apercepção, que envolve consciência. A percepção vai estar espalhada pela totalidade das substâncias, sendo um elemento comum a todas, enquanto a apercepção será característica particular de determinado tipo de substância. Daí algumas críticas aos cartesianos, que, por não levarem em conta as “percepções não percebidas” ou “inconscientes”, acabaram por concluir que apenas os espíritos são mônadas e que os irracionais não possuem almas. Mais do que isso, não foram capazes de verificar uma espécie de pan-vitalismo no mundo.

Assim sendo, podemos verificar um pouco melhor como, a partir de todo esse percurso, Leibniz chegou à conclusão de que essa unidade real é uma alma e que as almas são perceptivas. Devem existir unidades reais, essas unidades reais são totalmente independentes, isto é, não existe causalidade transitiva entre elas; no entanto, para que sejam seres, têm que possuir qualidades que permitam sua completa diversificação, sendo estas qualidades intrínsecas. Os seres criados estão sujeitos à mudança, essa mudança implica que algo permaneça e algo mude, isto é, envolve uma multiplicidade na unidade. Tal multiplicidade na unidade é a percepção e, se avançarmos até o parágrafo 16, em que se trata de uma crítica feita por Bayle, veremos que essa multiplicidade na unidade (percepção) é também uma verdade de fato percebida pelo sujeito. Se verificarmos as críticas feitas à parte I dos *Princípios da Filosofia* de Descartes, temos essa mesma consideração, pois, ao tratar do cogito (parágrafo 7), este é apresentado como uma verdade de fato, e além de implicar que eu penso e que o sujeito existe, também implica as diversas coisas pensadas, isto é, o *cogito* implica os *cogitata*, a unidade da multiplicidade e a multiplicidade da unidade sendo verdades de fato que se implicam mutuamente.

Portanto, a consideração sobre o caráter perceptivo da alma é de fato e de direito, uma verdade de fato retirada da experiência psicológica do *cogito*, e uma tese demonstrada, por exemplo, nas diversas considerações da *Monadologia* acerca das características necessárias das substâncias¹⁵².

Todas essas considerações sobre as mônadas e seu caráter não extenso e perceptivo levaram diversos comentadores a classificar a ontologia leibniziana de idealista ou fenomenista. Com efeito, se os verdadeiros elementos que constituem a multiplicidade são essas mônadas não extensas e perceptivas, então tudo que diz respeito ao agregado e à multiplicidade não passaria de fenômenos, isto é, seriam conteúdos representativos, ou, em uma linguagem cartesiana, realidades objetivas. Por outro lado, esses fenômenos da mônada são bem fundados, isto é, possuem uma realidade que extrapola o mero conteúdo representativo das percepções. Entretanto, essa realidade extra-perceptiva, ou, em termos cartesianos, realidade formal, não diz respeito a um mundo material ou extenso. Tal realidade também está nas mônadas. O que fundamenta a multiplicidade dos agregados e dos fenômenos são as mônadas ou unidades não-extensas; o que fundamenta os fenômenos são as mônadas imateriais, ou seja, cada fenômeno, para além de sua realidade objetiva, corresponde a um sem número de mônadas que o “compõem”. Os fenômenos são agregados resultantes das mônadas. Entretanto, não existe relação espacial entre essas mônadas. Os fenômenos são compostos de mônadas não como um quebra cabeça é composto de peças, mas de outra maneira. Eles dependem e resultam das mônadas, tanto por serem conteúdos representacionais, como por serem multiplicidades que dependem ontologicamente das unidades que os sustentam. Em linhas gerais, esse é o tipo de redução realizada por uma das vertentes interpretativas. Ela está muito bem fundamentada em importantes textos, como a *Monadologia* e a *Correspondência com Arnauld*. Um exemplo muito conseqüente desse tipo de leitura pode ser encontrado na obra de Robert M. Adams. Nesse livro, é afirmado: “O princípio mais fundamental da metafísica de Leibniz é que ‘não existe nada nas coisas exceto substâncias simples, e nelas percepção e apetite’¹⁵³”.

¹⁵² Todo esse resumo da *Monadologia* foi para tentar mostrar a relação entre a alma e a percepção.

¹⁵³ ADAMS, R. M. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York. Oxford University Press. 1994. Pág. 217.

Entretanto como muito bem apontado por Michel Fichant¹⁵⁴, essa consideração é hiperbólica, visto que, em primeiro lugar, é um exagero considerar essa tese um princípio na definição leibniziana, e, em segundo lugar, é um exagero maior ainda afirmar que esse é o princípio mais fundamental, lugar que deveria ser ocupado pelo princípio de não-contradição.

Adams tenta reduzir drasticamente toda a realidade às mônadas e suas percepções. Por outro lado, como já vimos, existem algumas leituras, principalmente entre os comentadores de língua inglesa, que interpretam de maneira diferente a ontologia de Leibniz, como, por exemplo, a já citada leitura de Daniel Garber. Adams, em seu livro sobre Leibniz, se contrapõe frontalmente à leitura de Garber. Se Garber tenta reabilitar a materialidade em certo período do percurso intelectual de Leibniz, Adams tenta reduzir totalmente tudo a um idealismo, em que apenas existem as substâncias simples e, nelas, percepção e apetição (o princípio de mudança de uma percepção para outra). Adams tem como estratégia tentar interpretar todos os trechos que poderiam sugerir a reabilitação de certa materialidade sob a luz de uma ontologia idealista. Assim, a materialidade é reduzida a uma característica monádica. A matéria primeira não passa da paixão da substância não extensa, isto é, ela corresponde à percepção confusa da mônada¹⁵⁵. Entretanto, a meu ver, apesar de suas análises muito conseqüentes, Adams subestima um elemento muito importante: o ser vivo e sua caracterização como máquina da natureza: “*Eu encontrei poucas explicações em Leibniz sobre o que distingue corpos orgânicos de corpos inorgânicos*”¹⁵⁶. A meu ver, um tipo de ontologia que tende para o idealismo, mas que às vezes rompe com a dicotomia estrita entre realismo e idealismo, é o tipo mais adequado de explicação para essa questão. E, mais do que isso, acredito que é a consideração do organismo vivo e de sua especificidade que permitem uma consideração mais adequada sobre esse ponto. Adams faz análises muito interessantes, mas desconsidera aspectos importantes dos seres orgânicos, mesmo quando trata das substâncias corporais para refutar a leitura de Garber. Agora que passei pela caracterização da mônada e pela “tentação” idealista, vamos passar à consideração do organismo vivo e de suas especificidades.

¹⁵⁴ Cadernos Espinosanos. XV.

¹⁵⁵ ADAMS, R. M. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York. Oxford University Press. 1994. Pág. 325.

¹⁵⁶ ADAMS, R. M. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York. Oxford University Press. 1994. Pág. 263.

Os corpos orgânicos.

“A alma jamais se encontra naturalmente sem um corpo¹⁵⁷” (Esboço não publicado do *Sistema Novo*).

“Eu suponho que naturalmente não existe alma sem corpo animado¹⁵⁸”

Esta é uma primeira constatação que pode nos ajudar a penetrar um pouco melhor na caracterização feita por Leibniz dos seres vivos. As mônadas, ou almas, jamais se encontram naturalmente sem estar ligadas a um corpo orgânico. Cada uma das unidades perceptivas, simples e substanciais, sempre vai estar ligada a um corpo. Antes de entrar na caracterização desse corpo orgânico, vamos tentar verificar quais são os motivos para esse vínculo natural entre alma e corpo. Para isso, vamos considerar um opúsculo de Leibniz sobre as Naturezas Plásticas¹⁵⁹ e uma série de cartas que trocou com Lady Masham¹⁶⁰, filha do filósofo inglês Ralph Cudworth, autor que defendia as naturezas plásticas. Em ambos os textos, existe uma breve explicação da necessidade de que as almas sempre estejam ligadas a um corpo vivo e orgânico.

Nas cartas que trocou com Leibniz entre 1703 e 1705, Lady Masham¹⁶¹ solicitou ao filósofo que ele fornecesse alguns esclarecimentos sobre a noção de forma, a qual parece sofrer grandes variações. Leibniz, às vezes, as chama de almas, de forças e também de formas (em sua resposta, Leibniz ainda inclui nesse inventário o termo enteléquia), de modo que a Lady filósofa confessa “*não ter idéia clara daquilo que você chama de forma*” (G. III, pág. 337). Além disso, a Lady cita as críticas feitas por Bayle no artigo *Rorarius* de seu *Dicionário*. Em sua carta resposta, Leibniz vai fazer uma breve apresentação sistemática que vai culminar na harmonia pré-estabelecida,

¹⁵⁷ G. IV 474.

¹⁵⁸ LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris. Vrin. 1957. pág. 191.

¹⁵⁹ LEIBNIZ, G. W. *Considérations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l'Auteur du Système de l'Harmonie préétablie*. G. VII. Pág. 539-546.

¹⁶⁰ G. III, pág. 336-375.

¹⁶¹ Lady Masham, além de filha de Ralph Cudworth, era uma amiga próxima de Locke, e escreveu alguns livros, nos quais trata de questões como uma educação para a virtude e o amor a Deus. Além disso, cabe notar que ela possuía idéias muito avançadas para a época, como uma maior participação das mulheres na filosofia e na ciência.

iniciando tal apresentação com algumas considerações acerca da alma e do corpo. É interessante notar que esses dois temas, abordados no artigo, são as duas maiores correções que Leibniz faz ao sistema do pai da Lady, o platonista de Cambridge Ralph Cudworth. Leibniz chega a dizer, em sua primeira carta, que alargou as fronteiras do país da metafísica por meio da descoberta de algumas novas verdades, dentre elas a harmonia pré-estabelecida (G. III, 336). Além dessa primeira e mais evidente descoberta, apontada pelo próprio título do famoso opúsculo leibniziano questionado por Bayle, apontaria uma outra inovação concernente ao novo sistema da natureza: a pré-formação dos seres vivos. Esta é uma importante novidade, tanto em relação ao mecanicismo dos cartesianos, quanto ao vitalismo de Stahl e as naturezas plásticas imateriais de Cudworth.

No sistema de Cudworth, as naturezas plásticas imateriais interferiam no reino material, organizando os corpos dos seres vivos. De fato, Cudworth, assim como Leibniz, percebera os limites de um mecanicismo restrito: *“Eu sou, portanto, da opinião de M. Cudworth, que as leis do mecanicismo totalmente sozinhas não poderiam formar um animal”* (G. VII 544). Para ele, as leis mecânicas não seriam capazes de explicar a formação de um corpo vivo e organizado. Ambos os filósofos foram contrários à idéia de uma formação do ser vivo por meio de epigênese mecânica, mas Cudworth recaiu no outro extremo, erro antípoda do exagero mecanicista, que Leibniz considerava igualmente uma falha: Cudworth recorreu a uma instância não mecânica e não material para explicar a formação do corpo vivo, ou seja, a sua natureza plástica é uma espécie de alma que interfere no mundo fenomênico, em contradição com a constatação de que na natureza tudo se faz mecanicamente (depois pretendo voltar a esse tema da pré-formação). Com relação às naturezas plásticas imateriais, Leibniz diz, em italiano mesmo: *“Non mi bisogna e non mi basta”* (G. VII, pág. 544). Leibniz, por meio da pré-formação e da harmonia, vai superar esses impasses do sistema de Cudworth.

Outro oponente combatido por Leibniz, com respeito a essa mesma questão, foi o médico alemão Georg Ernst Stahl. Esse médico professava o vitalismo, sendo o representante dessa corrente na Universidade de Halle, uma universidade onde a cadeira de medicina tinha um duplo direcionamento: por um lado, mecanicista, através de

Friedrich Hoffman¹⁶², também correspondente de Leibniz, e por outro lado, vitalista, representado por Stahl. Stahl era um crítico do mecanicismo e reconhecia seus limites, assim como Leibniz e Cudworth. No entanto, também extrapolou o limite dessas críticas e recaiu no erro vitalista de considerar que a alma interfere ativamente no domínio mecânico. Assim como Leibniz, Stahl criticou a concepção mecanicista que considera que a vida é apenas um epifenômeno da matéria (caso do animal máquina cartesiano). Para que haja vida, é necessária a presença de um princípio imaterial e vital. Só que Stahl, assim como Cudworth, também recaiu no erro contrário ao erro mecanicista, a interferência de instâncias não materiais no mundo material.

Com Leibniz, Stahl considera que existe um princípio vital acrescentado à matéria, princípio responsável pela vida. Na verdade, matéria e vida se contrapõem e se combatem, sendo a vida uma capacidade de resistir à corrupção e à putrefação, que são tendências naturais da matéria¹⁶³. Se essa resistência à dissolução se manifesta na matéria, sua origem não deixa de ser o vital. Outro ponto de convergência entre Leibniz e Stahl é o finalismo: Stahl considera que o corpo é o instrumento da alma utilizado com vistas a realizar fins, o corpo é mais do que uma simples máquina, é um instrumento cuja função se revela em vista do fim específico, daí a necessidade de recorrer às causas finais na consideração fisiológica, ou seja, na consideração fisiológica é mais adequado considerar a função do órgão do que sua estrutura de funcionamento. Stahl introduz o conceito de energia para ligar corpo e alma, de modo que a alma instrumentaliza o corpo pela introdução dessa energia. Sendo assim, o que vai diferenciar o vivo do inerte é que o corpo vivo é o instrumento no serviço da alma. Um ponto em que Stahl e Leibniz divergem diz respeito ao surgimento do ser vivo: Stahl considera a vida uma espécie de acréscimo (justaposição) de uma alma sobre um corpo, já Leibniz não pode aceitar essa tese, pois ela rompe com o mecanicismo. A vida não é justaposição de uma alma sobre a matéria, a vida está espalhada por toda a matéria e até a matéria não orgânica é composta de corpos vivos.

¹⁶² Apesar de mecanicista, Hoffman era uma espécie de discípulo de Leibniz, pois afirmava que nos corpos vivos tudo se explicava mecanicamente, apesar de a vida ser concedida por uma instância não material, ele dividia entre o corpo da alçada da Medicina e alma da alçada da Filosofia, acusou Stahl de confundir esses dois domínios ao buscar esclarecimentos médicos na alma. *La controverse entre Stahl e Leibniz*. Paris. VRIN. 2004. introdução de Sarah Carvallo. Pág. 19.

¹⁶³ Introdução de Sarah Carvallo. Pág. 15. Na verdade, toda a explicação sobre a postura de Stahl baseou-se nessa introdução.

As reflexões de Leibniz sobre a vida lembram um pouco as reflexões de Stahl, mas retrabalhadas segundo a ótica da harmonia entre o vital e o mecânico, ao invés da intervenção do vital no mecânico. Entretanto, a força leibniziana não se assemelha à energia de Stahl? Leibniz, assim como Stahl, não faz uso do princípio “De usum Partium” (uso das partes¹⁶⁴) e da finalidade? Leibniz parece manter a estrutura energia-função na consideração dos seres vivos¹⁶⁵. Porém, se considerarmos o preâmbulo¹⁶⁶ que escreveu às críticas que dirigiu à Stahl, podemos notar o surgimento de muitas divergências entre os dois polemistas envolvidos, diferenças que vão culminar na troca da intervenção vitalista pela harmonia pré-estabelecida.

Resumidamente, nesse preâmbulo¹⁶⁷, Leibniz começa com a afirmação da validade irrestrita do princípio de razão suficiente: tudo no universo possui uma causa¹⁶⁸ que pode ser descoberta, ao menos por um entendimento perfeito. Descobrir essa causa significa reduzir as verdades até as verdades primitivas ou proposições idênticas. Na matéria, essa causa vai sempre estar em uma outra instância material, pois todo estado atual nasce do estado precedente da matéria segundo as leis do movimento¹⁶⁹. Essa é uma segunda colocação: a validade irrestrita do mecanicismo no domínio material. Contudo, muitos autores violam esse pressuposto e caem em alguns erros, dentre os quais temos: os escolásticos (intervenção da alma na matéria), os ocasionalistas (intervenção divina), os vitalistas (intervenção da alma no corpo), e até mesmo os cartesianos (quando afirmam que a alma muda a direção do movimento dos espíritos animais). Nesse texto, Leibniz não cita nenhum desses exemplos, mas cita a lei da gravidade, que, segundo ele, não tem explicação mecanicista (tudo no mecanicismo se dá por choque e transmissão de movimento entre corpos, sendo um movimento a distância algo inexplicável para o mecanicismo moderno).

Entretanto esse quadro logo é complicado por mais alguns fatores. Segundo a lei de razão suficiente e o mecanicismo, tudo se explica mecanicamente nos corpos,

¹⁶⁴ Considerar, na explicação fisiológica, mais a função do órgão que sua estrutura de funcionamento.

¹⁶⁵ A força é traduzida por Leibniz para o alemão como Kraft, para o francês como force, para o latim como vis e para o grego como energieia. Dai a semelhança com a estrutura energia função, a vida sendo uma força que anima o corpo e instrumentaliza seus órgãos.

¹⁶⁶ *La controverse entre Stahl e Leibniz*. Paris. VRIN. 2004. Pág. 70-85.

¹⁶⁷ STAHL-LEIBNIZ. *La controverse entre Stahl e Leibniz*. Paris. VRIN. 2004. Pág. 70-84.

¹⁶⁸ “Nada é sem Razão” LEIBNIZ. *La controverse entre Stahl e Leibniz*. Pág.70.

¹⁶⁹ “Em particular, todo evento da matéria nasce do estado precedente da matéria segundo as leis do movimento”. ID. IBID.

entretanto, a pura e simples matéria não pode servir para explicar as leis mecânicas¹⁷⁰. Esse trecho remete àquilo que tratamos na capítulo anterior. As leis mecânicas não podem ser derivadas unicamente da extensão e de seus modos (algo que é geométrico e aritmético¹⁷¹), elas têm que ser derivadas de uma instância dinâmica, formal e metafísica. Mais uma vez existe uma breve alusão aos pecados da juventude, pois Leibniz relembra o erro que cometeu em sua *Teoria Abstrata do Movimento* em 1671. Naquele momento, ao ater-se apenas ao matemático e geométrico, chegou à conclusão de que apenas um movimento resiste a outro movimento, daí que um corpo em repouso, não importando seu tamanho, devesse ser movido por um corpo em movimento, não importando o tamanho deste. Foi preciso então reabilitar algo de formal, as forças, capazes de explicar características dinâmicas dos corpos (como já vimos longamente). Esse é o terceiro ponto do preâmbulo, a inserção da esfera formal e dinâmica. Essa esfera, diferentemente da matemática/geométrica e material, rege-se por outros princípios, como o de igualdade da causa e do efeito. Nesse momento, interpreto matéria como o corpo no sentido de corpo extenso, aquilo que existe de geométrico e matemático (quase a extensão entendida cartesianamente), visto que a matéria primeira, tal como entendida por Leibniz, vai estar mais do lado do dinâmico-metafísico, sendo o complemento necessário do formal e não permitindo um erro como a ausência da inércia (corpo maior sendo movido pelo menor sem perda de velocidade). Na verdade, a matéria primeira, como disse no capítulo anterior, vem para resolver esse problema, ela explica a existência da inércia natural.

Um quarto ponto colocado é a entrada em jogo de duas séries de causas, as causas eficientes e as causas finais¹⁷². Elas vão se dividir em causas particulares e causa geral. As causas eficientes dos movimentos e estados materiais são os movimentos e estados materiais prévios, todavia, se seguimos essa derivação, recaímos em um regresso ao infinito. Por isso, a causa geral da série de causas particulares tem que ser buscada fora desta, em uma causa necessária incausada. Esta causa geral é Deus, portador de uma suprema inteligência, o qual escolhe, dentre uma infinidade de séries de causas

¹⁷⁰ “E, contudo, mesmo se na matéria todos os fenômenos podem se explicar mecanicamente, eles não serão todos explicados pela matéria, isto é, pelo elemento meramente passivo dos corpos” ID. Pág. 73.

¹⁷¹ “Ou ainda pelos meros princípios matemáticos, sejam eles aritméticos ou geométricos.”

¹⁷² “Se acrescentam algumas causas internas, tanto eficientes, como finais” ID. Pág. 73.

particulares, aquelas de que a matéria é capaz (logo mais pretendo demonstrar a importância dessa escolha).

As causas finais também vão se dividir em causas particulares e causa geral. As causas particulares são os diversos seres vivos e orgânicos (penso que aqui há uma semelhança com Stahl: o corpo é o instrumento da alma e, portanto, suas funções se realizam com vistas aos fins específicos da alma. Leibniz diz, mais à frente no mesmo preâmbulo, que *a alma essencialmente é a representação do corpo, e o corpo, essencialmente o instrumento da alma*¹⁷³). Contudo, existem muitos seres não orgânicos e não vivos, apesar de serem compostos de seres vivos, já que a vida está espalhada por todo o universo. Nesses seres não vivos, não podemos verificar a finalidade particular dos seres vivos, entretanto Deus ordenou todos esses corpos brutos com vistas a fins especiais e ao fim geral, que é a harmonia do universo.

Donde Leibniz tira duas conclusões: o paralelismo entre a alma e o corpo (material-geométrico e formal-dinâmico) e entre os fins e o mecanicismo. No caso da alma e do corpo, não vai existir interferência mútua, o que ocorre é uma harmonia entre ambos, cada um deles seguindo suas leis particulares (um dos apetites e fins, o outro, dos choques e causas eficientes), embora se correspondendo como dois relógios perfeitamente ajustados. Também não vai ocorrer uma intervenção divina constante, como no caso do ocasionalismo. Na verdade, a interferência mútua é inexplicável, pois corpo e alma são duas instâncias incomensuráveis. A alternativa leibniziana à via da intervenção e da assistência, é a via da harmonia entre corpo e alma.

É possível ver como esta harmonia entre alma e corpo, entre vital e mecânico, também envolve a harmonia entre causas finais e causas eficientes. A alma vai seguir as leis das causas finais e o corpo as das causas eficientes, não havendo interferência entre as duas ordens, e sim uma harmonia entre elas que faz parecer existir intervenção de uma na outra. Não vai haver, como no caso de Stahl, uma ação da alma sobre o corpo, ação de conservação ou de formação do corpo pela alma. Entretanto, essa relação entre causas finais e eficientes traz algumas complicações. Com efeito, se existe um paralelismo entre causas finais particulares e causas eficientes particulares no caso dos

¹⁷³ ID. Pág.77.

seres vivos, no caso dos seres não orgânicos existe a ordenação da causa final geral, donde mesmo na explicação de fenômenos físicos (e não apenas fisiológicos) podemos recorrer à finalidade. Por isso Leibniz utiliza o exemplo da refração da luz de Snell e Fermat: nesse caso, a luz segue o caminho mais curto e mais determinado em sua refração, em uma espécie de cálculo do ótimo regido segundo os fins divinos de perfeição e determinação do universo. Só que, para além daquilo que foi exposto nesse texto, existem ainda outras relações entre as causas finais e as causas eficientes e mecânicas. A primeira delas (que já abordamos) é uma espécie de fundamentação: as leis do mecanicismo têm como base as forças (vimos isso no capítulo anterior), portanto, o mecânico se fundamenta em algo regido por fins, pois, como visto, a força é a forma e a forma é a alma. Outra relação existente entre o final e o mecânico é uma relação de subordinação, pois as leis mecânicas foram escolhidas por Deus de acordo com a finalidade desejada para o universo (ser o melhor possível), existindo universos possíveis (piores que esse, é claro) onde as leis mecânicas são outras, onde a série causal mecânica é outra, resultando em outros fenômenos.

Assim sendo, podemos ver um pouco melhor, com base nesse preâmbulo, o tom e a fundamentação das críticas dirigidas à Stahl. O corpo é o instrumento da alma, a alma é força, energia e ação. Mas tudo se faz mecanicamente na natureza, não existe intervenção direta da alma no registro do mecânico, todos os processos corporais se explicam mecanicamente, ainda restando espaço para uma explicação por causas finais no âmbito físico e no âmbito fisiológico, contudo sem intervenção alguma.

Leibniz questiona essa intervenção do imaterial no plano dos fenômenos; a alma não fabrica o corpo (contra Cudworth) e não interfere no funcionamento mecânico da máquina orgânica (contra Stahl). Tudo na natureza se faz mecanicamente, não existindo interferência de um domínio no outro. Vitalismo e mecanicismo estão apartados, mas correm em paralelo graças à harmonia do universo criado. Podemos verificar também na fisiologia os desdobramentos da nova ontologia leibniziana, que corrige muitos erros de outras visões.

Voltando à análise das cartas à Lady Masham, a apresentação de Leibniz começa com o princípio de uniformidade. Em uma carta enviada a Sophie Charlotte (ou Sofia Carlota), na qual Leibniz expõe novamente a mesma temática da carta à Lady Masham,

ele diz que enviou para a Lady seu grande princípio na consideração das coisas naturais: “*que é sempre e em toda parte como aqui*” (G. III, pág. 343). Isso significa, segundo o próprio Leibniz, que a natureza é uniforme em seu fundo e que existe variação apenas nos graus de perfeição. Outra consequência proveniente desse princípio é que as outras criaturas devem ser comparadas conosco. A primeira comparação é que, assim como nós temos em nosso corpo um elemento ativo, perceptivo e simples, todos os demais corpos têm também esse mesmo elemento; caso contrário, haveria uma heterogeneidade na natureza que acabaria com a uniformidade no mundo. No entanto, assim como feito na *Monadologia*, Leibniz não deixa de frisar que existem graus bem diversos na percepção, comum a todas as substâncias simples, uma diferença de grau e não de natureza. Leibniz constata, no caso do ser humano, que a percepção é acompanhada de reflexão, de onde nascem as abstrações e as considerações sobre as verdades universais, sendo essa uma das características que particularizam os seres racionais (aos quais, unicamente, cabe a designação de espírito). Os animais e demais substâncias simples vão ter um grau diferente de percepção. Na *Monadologia*, Leibniz apresenta três graus ao invés de apenas dois. Se no texto agora analisado entra em jogo a reflexão como elemento de distinção entre as substâncias, na *Monadologia* temos a memória (que pertence aos animais) e enfim, no caso, das mônadas brutas, temos apenas a percepção, sem nenhum dos outros dois.

Essa é uma grande inovação em relação ao cartesianismo, já que Descartes não admite que os animais tenham alma. Isso se deve à ontologia dualista cartesiana. Como visto no primeiro capítulo desse trabalho, Descartes faz uma distinção profunda entre dois tipos de substâncias, a extensa e a pensante, tendo cada uma dessas duas um atributo definidor e essencial, do qual são derivados todos os modos próprios a essas substâncias. A substância extensa tem como atributo essencial a extensão, e a pensante, o pensamento. Cada uma possui um conjunto de modos que nada mais são do que maneiras de ser extenso ou pensante; por exemplo, a figura é uma maneira de a extensão difundir-se no espaço, assim como a dúvida é uma maneira de o pensamento exercer-se. Assim sendo, a substância imaterial, ou alma, é uma substância pensante, logo, se os animais tivessem uma alma, ela deveria ser um espírito e pensar, o que Descartes nega apelando para os argumentos, já mencionados, da parte V do *Discurso do Método*. De sua parte, como Leibniz nunca aceitou essa definição cartesiana da alma

como racionalidade, não precisa rejeitar que existam almas não racionais espalhadas por todo o universo, almas simples, ativas e perceptivas.

Outro ponto em que podemos verificar mais algumas divergências entre Leibniz e Descartes, ainda nesse mesmo tópico sobre as almas das bestas, é a questão do embate do vitalismo contra o mecanicismo. Descartes considera que o animal nada mais é do que um autômato material, de modo que a vida nada mais seria do que um epifenômeno da matéria, não sendo necessária a presença de uma instância não material (a alma) para que haja vida. A alma é requisito apenas para que haja racionalidade, ao passo que a vida se explica completamente por instâncias mecânicas e materiais. É muito difícil classificar Leibniz como um vitalista (devido às críticas que fez ao médico vitalista Stahl), mas o filósofo também tinha sérias críticas à epigênese mecânica e não considerava a vida um epifenômeno da matéria. A vida depende da substância imaterial, isto é, da mônada. O registro do vital, que fornece vida a um todo mecânico, é não material, é algo que ultrapassa o limite do mecanicismo. Entretanto, se ataca Descartes e os mecanicistas, garantindo que a vida é algo incomensurável à simples matéria, também não deixa de atacar o vitalismo de Stahl, pois não vai aceitar que as almas ou princípios vitais interfiram na ordem mecânica do mundo. O que existe, como vimos há pouco, é uma harmonia pré-estabelecida entre o vital e o mecânico, entre as causas finais, representadas pelo vital, e as causas eficientes, representadas pelo mecânico. Todavia, se considerarmos com cuidado os posicionamentos de Leibniz, parece que chegamos a um impasse: por um lado, tudo se faz mecanicamente na natureza, mas, por outro lado, o simples mecanicismo não vai ser capaz de explicar o surgimento de um ser orgânico e da vida. A resposta de Leibniz vai transcender essa rígida dicotomia entre o mecânico e o vital. O mecanicismo vai ter sua validade assegurada, mas, ao mesmo tempo, seus limites criticados. A vida vai depender de uma instância não material, mas que não vai interferir na explicação particular dos fenômenos.

Não haverá nem epigênese mecânica, isto é, uma matéria que se organize a ponto de se tornar um ser vivo unicamente pelas leis mecânicas, nem intervenção vitalista de um princípio imaterial que venha organizar a matéria em um corpo orgânico. A saída de Leibniz é por meio da pré- formação: todo ser vivo é um desdobramento de um ser vivo pré-existente, desdobramento que se dá por razões mecânicas, embora a organização máxima dos seres vivos tenha sido algo criado por Deus. Com sua suma potência, Deus

cria máquinas independentes e absolutamente particularizadas e complexas, sendo essa complexidade absoluta a marca do criador na criatura: “*O organismo, ou seja, a ordem e o artifício, é alguma coisa de essencial à matéria produzida e arranjada pela sabedoria soberana*” (G. III, 340). Trata-se de uma marca muito diferente da simples idéia de infinito, tal como apontada por Descartes na primeira prova da existência de Deus na *Terceira Meditação*...

Depois da primeira apresentação do princípio de uniformidade, Leibniz vai entrar propriamente na dúvida de Lady Masham. Na verdade, porém, não vai dar muita atenção a ela, dizendo que as nuances das noções que aplica às almas não fazem muita diferença em relação ao todo do sistema “*Que esses princípios de ação e de percepção sejam chamados agora formas, enteléquias, almas, espíritos ou que distingamos esses termos segundo as noções que desejaríamos atribuir-lhes, as coisas não serão mudadas*” (G. III, 339). Ele vai continuar sua apresentação aprofundando ainda mais a uniformidade da natureza. Vai haver uma uniformidade entre todos os seres vivos da natureza, cada um deles possuindo uma alma, análoga à nossa, contudo sem reflexão (como vimos, uma diferença apenas de grau, não de gênero); mais do que isso, cada uma possui um corpo orgânico proporcional a sua percepção, novamente de acordo com a uniformidade da natureza. Essa uniformidade não será apenas “espacial” (lá é como aqui), mas também é “temporal” (lá é como aqui *sempre*). Assim sendo, tal como as almas são perenes, os corpos também o são, e cada uma das almas sempre terá um corpo orgânico proporcionado a suas percepções do universo. Logo, a conclusão tirada dessa uniformidade é que a morte e o nascimento do corpo não são absolutos, mas apenas relativos, tratando-se, na verdade, de um desdobramento ou de um redobramento de um corpo vivo organizado. Essa é a tese leibniziana da pré-formação. Como já havia sido adiantado acima, para além desse aspecto relativo à uniformidade do mundo, essa tese também vem para resolver uma série de falhas, principalmente das duas outras vertentes fisiológicas mencionadas (um mecanicismo estrito e um vitalismo em que a alma de certa maneira organiza e interfere na ordem mecânica do mundo). Por um lado, o mecanicismo não dá conta de explicar como um corpo orgânico nasce de uma massa não orgânica: os organismos são sumamente organizados, redobram-se ao infinito, garantindo a perenidade do corpo. Isto se deve à suma sabedoria e potência do criador,

que cria máquinas que são máquinas ao infinito; uma máquina criada por uma sabedoria e poder soberanos reflete essas características em sua estruturação infinitamente complexa.

Espero que a partir das considerações supracitadas tenha ficado um pouco mais claro o porquê da tese leibniziana da pré- formação dos seres vivos. Ela se baseia, por um lado, em considerações críticas a respeito do vitalismo e do mecanicismo, e, por outro lado, apóia-se no princípio de uniformidade. *“Aqui é como lá sempre”*: havendo então um corpo organizado ligado a uma alma perceptiva (essa é nossa experiência), esse será o fundo uniforme da natureza, tudo estará pleno de vida e de almas, essas almas se diferenciaram apenas por seu grau de percepção mais ou menos confuso e pela reflexão e memória que podem acompanhar essa percepção. Por outro lado, as críticas tanto ao mecanicismo quanto ao vitalismo vão conduzir à conclusão de que o corpo nasce de um corpo organizado pré-existente. Leibniz vai basear essa constatação nas descobertas empíricas de alguns microscopistas. Tal consideração sobre a pré- formação do ser vivo será extrapolada para a morte. Ela também não poderá ser um salto que introduza uma heterogeneidade absoluta em uma natureza uniforme, por isso as almas sempre estarão acompanhadas por corpos vivos.

Conclusão: A Caracterização das Máquinas Naturais.

Mas, qual é o estatuto ontológico do corpo vivo? Ele é uma instância intermediária entre o real e o fenomênico? Ele é apenas um fenômeno da alma? Ou ele é algo material, como quer certa tradição interpretativa corrente entre os anglófonos?

Antes de responder essas perguntas, vamos fazer uma breve análise das máquinas da natureza e dos corpos vivos no *Sistema Novo* e na *Correspondência com Arnauld*. Vamos proceder dessa maneira porque as máquinas da natureza são introduzidas no *Sistema Novo* de 1695, tendo o próprio Leibniz apresentado esse texto como uma continuação da *Correspondência com Arnauld* e como o lugar onde existe uma caracterização das Máquinas Naturais¹⁷⁴.

No *Sistema Novo*, As máquinas da natureza vão ter duas características principais. Em primeiro lugar, são absolutamente complexas: “*É preciso, então, reconhecer que as máquinas da natureza possuem um número de órgãos verdadeiramente infinitos, e que são tão bem municiadas e protegidas contra todos os acidentes que não é possível destruí-las*”¹⁷⁵.

Existe uma diferença de gênero, e não apenas de grau, entre uma máquina produzida pelo homem e as máquinas produzidas por Deus: estas últimas são máquinas em cada uma de suas partes até o infinito. Esse aspecto é uma marca do criador no universo, pois fornece para a criação uma diversidade e riqueza infinitas. Essa complexidade garante a pré-formação e a uniformidade (como visto acima).

Em segundo lugar, essas máquinas possuem uma unidade que transcende a divisibilidade dos compostos extensos, mas que diz respeito àquilo que em nós corresponde ao eu: “*Além disso, há, por meio da alma ou forma, uma verdadeira unidade que corresponde ao que é chamado, em nós, de eu, o qual não poderia ocorrer em máquinas artificiais nem na massa simples da matéria*”¹⁷⁶.

Essas duas características aparecem em muitas obras ao longo de toda a maturidade intelectual do pensamento de Leibniz. No texto da *Monadologia*, apenas encontramos uma dessas características, a complexidade infinita, no parágrafo 64. Isto

¹⁷⁴ “A grande diferença [...] que há entre as máquinas da natureza e da arte, explicada quando se publicou o *Sistema Novo* no *Journal des Savants*” Texto de esclarecimento sobre o *Sistema Novo*. (G. IV, pág. 575).

¹⁷⁵ LEIBNIZ, G. W. *Sistema Novo*. Pág. 23.

¹⁷⁶ ID. IBID.

parece indicar que Leibniz vai abandonar a segunda característica em determinado período de sua vida intelectual¹⁷⁷. Entretanto, o texto contemporâneo dos *Princípios da Natureza e da Graça* faz menção tanto a uma substância composta, quanto à unidade que em certo sentido a alma concede a esse composto: “*A substância é um ser capaz de ação. É simples ou composta*” e “*Cada substância simples ou Mônada distinta, que faz o centro de uma substância composta (como, por exemplo, de um animal) é o princípio de sua unicidade*”¹⁷⁸.

Vamos tentar agora acompanhar como surge a consideração da máquina da natureza no texto do *Sistema Novo*.

Como dito anteriormente, Leibniz considera o texto de 1695 um desdobramento da segunda parte da *Correspondência com Arnauld*. Nessa segunda parte, o foco da discussão deixou de ser a consideração da noção completa e dos problemas relativos à conciliação da liberdade divina e humana com a determinação completa das noções, e passou a girar sobre duas questões propostas pelo próprio Leibniz, a concomitância, depois chamada harmonia pré-estabelecida, e a reabilitação das formas acompanhada da crítica da extensão. Ambas essas teses envolvem uma crítica profunda à filosofia cartesiana e não deixaram de suscitar grandes questionamentos em Arnauld¹⁷⁹.

O texto do *Novo Sistema* trata dessas duas questões. Ele começa com a reabilitação das formas, a qual envolve a crítica do cartesianismo, tanto da divisibilidade da extensão, como da insuficiência da extensão para explicar as características dinâmicas verificadas empiricamente no universo. A primeira frente de crítica é a insuficiência do mecanicismo para fundamentar as leis mecânicas verificadas empiricamente, daí a necessidade de recorrer às forças, que pertencem à esfera da metafísica, mas sem que exista uma interferência delas no detalhe da explicação mecânica, mas apenas uma fundamentação (o que também vimos largamente no capítulo anterior).

¹⁷⁷ Esse tipo de consideração parece corroborar a leitura que sustenta uma periodização no leibnizianismo, na qual temos uma fase de uma ontologia mais realista e uma fase de uma ontologia mais idealista, uma fase de substâncias corporais e uma fase monadológica.

¹⁷⁸ LEIBNIZ, G. W. *Principes de la Nature et de la Grace fondées en raison*. G. VI. Pág. 599.

¹⁷⁹ No capítulo anterior, tratamos um pouco das questões relativas à reabilitação das formas, principalmente no tocante à fundamentação dinâmica dos fenômenos e à questão da unidade/divisibilidade.

Mas o trecho que mais nos interessa, nesse momento, é o que vem exposto no parágrafo 3. Nesse parágrafo, temos uma avaliação da questão da unidade, questão que surgiu na *Correspondência* e foi longamente debatida por Leibniz e Arnauld. Em determinado trecho da *Correspondência*, Leibniz diz que temos algumas alternativas: ou recorreremos aos átomos materiais, ou aos pontos matemáticos, ou abdicamos da necessidade de existência de uma unidade real, ou a buscamos em um outro lugar. Porém, na *Correspondência*, fica muito claro por que não se pode abdicar da unidade: o ser e a unidade são sinônimos, abdicar da unidade seria compor as multiplicidades a partir de “nadas”, o que é impossível, pois onde existem multiplicidades, existem unidades reais, que são o fundamento lógico e ontológico do múltiplo.

No *Sistema Novo*, os átomos e os pontos são desqualificados como unidades reais. Os átomos não são unidades por serem materiais e por isso apenas recolocarem o problema da unidade, visto que a extensão está atualmente dividida em infinitas partes. O ponto, por outro lado, é unitário, mas não é real, e sim uma idealidade matemática, o que significa que não passa de uma modalidade ou modificação dependente da linha que lhe é anterior. Com efeito, no campo matemático, o todo é anterior à parte (por exemplo, o número inteiro é anterior à infinidade de frações que o compõem). Para chegar até uma unidade real, Leibniz teve que recorrer à forma substancial, que ele entende como força e como algo análogo à alma, portadora de percepção e apetição. Esta é a unidade não extensa e real que subjaz aos compostos e multiplicidades. Bem, até aqui, fizemos apenas uma recapitulação de questões abordadas em outros capítulos. Vamos agora entrar na novidade do *Sistema Novo* e tentar verificar a especificidade ontológica do corpo orgânico no pensamento de Leibniz.

Essas almas e formas estão presentes em toda a matéria (como vimos, isto pode ser explicado pelo princípio da uniformidade), no entanto, elas não interferem seja no detalhe de funcionamento da física dinâmica, seja no detalhe de funcionamento da fisiologia. Essas almas/formas são substâncias simples e, portanto, não podem nascer ou perecer por desgaste ou junção de partes. Alguns escolásticos e outros filósofos acreditavam que as almas dos brutos pereciam, mas Leibniz vai lembrar que São Tomás professava a perenidade da alma da besta.

Essa alma imortal vai sempre estar ligada a um corpo orgânico, o que, mais uma vez, o princípio da uniformidade pode nos ajudar a entender. Portanto, esse corpo não

vai nem nascer de maneira absoluta, nem perecer de maneira absoluta, ele simplesmente se dobra e se desdobra - pré-formação – o nascimento não passa de um desdobramento de um ser orgânico pré-existente, e a morte, de uma perda brusca de partes, contudo sempre resta uma alma unida a uma porção organizada de matéria (há pouco, na polêmica com Stahl, vimos como a pré-formação se explica pelas críticas ao mecanicismo e ao vitalismo e também pela uniformidade do universo).

A máquina da natureza, então, surge como uma resposta adequada para a pré-formação e para a morte como perda de partes. Com efeito, uma máquina absolutamente complexa jamais poderá ser desmontada por qualquer força material, assim como tal força não poderá dar conta da pré-formação de qualquer ser vivo. No texto do *Sistema Novo*, a máquina natural surge como uma limitação para as pretensões mecanicistas em transformar a natureza em algo análogo a uma máquina construída por um ser limitado, visto que a diferença entre uma obra humana e a obra de Deus não é apenas de grau, mas de gênero. Uma segunda característica apresentada é a unidade dessa máquina natural, que está para além da falta de unidade de um mero agregado fenomênico. E estamos novamente nas duas características que verificamos logo no início.

Então, para colocarmos bruscamente nossa pergunta: Afinal de contas qual é o estatuto ontológico dessa máquina?

Em primeiro lugar, uma colocação que gostaria de fazer é a de que a máquina não salva a extensão cartesiana das críticas de Leibniz, nem garante a entrada de uma instância material e substancial no sistema. Para entender melhor isto, vamos verificar brevemente a estrutura dessa máquina. Um dos textos mais citados por todos os comentadores que tentaram solucionar esse problema é um trecho de uma carta a De Volder, a famosa carta dos cinco tópicos, a qual citamos pela terceira vez:

“Distingo portanto: (1) a entelêquia primitiva ou alma, (2) a Matéria no sentido de primeira ou potência passiva primitiva, (3) a Mônada completada por aquelas duas, (4) a Massa ou matéria segunda, quer dizer a Máquina orgânica, para a qual concorrem inúmeras mônadas subordinadas, (5) o animal ou substância

*corporal, que a mônada dominante na máquina torna una*¹⁸⁰” (A De Volder, 20/07/1703)

O animal é composto por uma máquina orgânica dominada¹⁸¹ por uma mônada. Na máquina orgânica, ou matéria segunda, diversas mônadas subordinadas concorrem. Já vimos uma definição da máquina orgânica ou máquina da natureza, na qual cada uma das partes é uma máquina ao infinito, mas o que é a matéria segunda na definição de Leibniz? Para entendê-la melhor, vamos contrapô-la a seu correlato óbvio: a matéria primeira.

A matéria primeira não é uma substância, mas o correlato da forma substancial. Ambas formam um mesmo princípio dinâmico (como na já citada leitura de Gueroult): a matéria primeira, ou força passiva primitiva, é responsável pela paixão; a forma, ou força ativa primitiva, é responsável pela ação. O importante é notar que a matéria primeira não é uma substância, mas um aspecto de uma substância. Ela é algo incompleto, a paixão sem a ação.

A matéria segunda, por outro lado, é uma substância completa, ou melhor, é um agregado de substâncias completas, daí ser dito que várias mônadas concorrem. Ela é um agregado de mônadas e por isso mesmo um fenômeno:

“E a matéria segunda (como por exemplo, o corpo orgânico) não é uma substância, mas por uma outra razão: é que ele é um conjunto de muitas substâncias, como um lago cheio de peixes, ou como um rebanho de carneiros, e, por conseguinte, ela é isso que se chama Unum per Accidens, em uma palavra, um fenômeno. Uma verdadeira substância (como um animal) é composta de uma alma imaterial e de um corpo orgânico, e é o composto desses dois que se chama Unum per se” (G. III, 657).

180 APUD FICHANT, M. *A Constituição do Conceito de Mônada* in Revista Analytica, vol. 10, nº 2. Rio de Janeiro. 2006.

¹⁸¹ Não vamos entrar na questão da dominância pela falta de tempo. Mas nesse quesito concordamos com o que Luís César Oliva nos diz em seu texto *Fenômeno e Corporalidade em Leibniz* (vide bibliografia). A dominância não ocorre nem por proximidade espacial, as mônadas não estão no espaço, mas pelo fato de a mônada dominante ser mais perfeita que as dominadas, este é o critério da dominância. Essa perfeição não se deve a maior clareza na percepção da mônada dominante, pois não incorporamos a nossos corpos os livros que lemos, mas sim, segundo mon 50, porque o mais perfeito é a razão a priori daquilo que ocorre no menos perfeito. Este tópico será objeto de pesquisa futura.

Foram feitas algumas tentativas de entender qual é a substancialidade do corpo, ou o que é a substância corporal, noção que aparece em diversos textos de Leibniz, ao longo de todo o seu período de maturidade intelectual. Por um lado, temos interpretações como a de Garber e os anos médios, que tenta reabilitar a materialidade em certo período do pensamento de Leibniz; por outro lado, leituras como a de Adams, que tentam interpretar todos os textos e citações de acordo com uma ontologia idealista, na qual existem apenas substâncias simples e, nelas, percepção e apetição. Uma terceira leitura, que nos ajudou muito na tentativa de compreender esse problema, foi a de Michel Fichant; nessa última, a substância corporal é entendida sob a luz das considerações ontológicas relativas ao corpo do ser vivo, sem que a extensão ou a materialidade sejam reabilitadas, a substância corporal é uma espécie de nível médio entre o ser e o fenômeno.

Como disse no final do segundo capítulo, uma leitura como a de Garber parece não se sustentar, pois esbarra, no texto da *Correspondência*, com a última carta de Arnauld. Nela, Arnauld propõe uma questão que poderia muito bem ser dirigida a Garber: como a forma concede unidade intrínseca a um agregado extenso e material? Ao que Leibniz vai responder que isso, realmente, não ocorre. O que é uno é a substância animada à qual pertence o corpo. A extensão jamais vai alcançar o patamar ontológico da substancialidade. Depois de verificarmos algumas das críticas que Leibniz faz à extensão cartesiana, podemos verificar agora que ela é totalmente destituída de suas pretensões ontológicas. Ela não recebe unidade verdadeira, nem a capacidade de explicar as forças dinâmicas.

Contudo, as mônadas estão sempre acompanhadas de corpos. Qualquer leitura da ontologia de Leibniz tem que considerar essa afirmação fundamental, e considero que o grande erro de Adams foi desconsiderar esse importante elo na ontologia leibniziana.

Esses corpos são compostos de uma matéria segunda, ou máquina natural, dominada por uma mônada central¹⁸². Daí a possibilidade de chamá-los de *Unum per se*. Entretanto, não se trata de algum poder unificador inexplicável e misteriosamente advindo da forma, mas apenas, para usar as palavras de Fichant, de uma dupla referência à esfera monádica. Enquanto o foco está no corpo, ou matéria segunda, trata-

¹⁸² Entretanto, lembramos que, apesar do mundo estar pleno de vida, nem todas as coisas estão vivas, um bloco de mármore, por exemplo, não é um ser vivo, ou seja, não tem uma forma unificadora, mas é composto de uma infinidade de seres vivos microscópicos.

se de uma multiplicidade, mas, enquanto o foco está na mônada central, ou alma do animal, trata-se, obviamente, de uma unidade.

Mesmo que o corpo ou máquina orgânica se beneficie de muitas das características das almas, como, por exemplo, a indestrutibilidade e a inengendrabilidade (pela lei da uniformidade, sempre existe corpo ligado à alma, a morte e o nascimento sendo apenas dobramentos e redobramentos de um corpo prévio), a unidade me parece ser uma categoria imprescindível para a substancialidade. Esta característica, a multiplicidade de mônadas que concorrem para a máquina não alcança senão por uma mudança de foco; ou então se afrouxarmos a noção e abdicarmos da unidade absoluta, arduamente conquistada na *Correspondência*, em prol de uma noção enfraquecida de unidade, como uma unidade orgânica que perde partes e envolve uma multiplicidade de elementos distintos entre si.

O corpo é uma máquina natural, mas cada peça dessa máquina é uma mônada que se manifesta fenomenicamente no mundo por meio de seu corpo próprio e esse corpo próprio são outras mônadas manifestadas por meio de seus corpos fenomênicos sucessivamente e *ad infinitum*. A matéria segunda é um fenômeno, e depende para existir de uma multiplicidade. Mas, ao mesmo tempo, o animal, guarnecido por um corpo (matéria segunda), é uma substância em sentido estrito, portador de unidade em sentido estrito. Daí que, por uma mudança de foco, possamos dizer que em certo sentido o animal é uma substância portadora de unidade verdadeira.

Um de nossos esforços, nesse trabalho, foi mostrar que todas as colocações em relação aos seres vivos não nos obrigam a restabelecer a materialidade ou a substância extensa no leibnizianismo. Todas as críticas feitas à extensão cartesiana não são anuladas pela consideração do organismo. Existem muitas menções de Leibniz ao termo substância corporal, mas acredito que se trata de um uso mais relaxado do conceito de substancialidade, mediado pela mudança de foco que vai do corpo absolutamente complexo (e atualmente dividido ao infinito) e fenomênico para a alma (substância simples) que domina o corpo do animal. Isto porque o próprio Leibniz não abdica da identificação entre substância e unidade, seja na *Correspondência com Arnauld*, seja no texto citado sobre a matéria segunda (pág. 122), ao mesmo tempo, define o corpo, a matéria segunda, a máquina natural, sempre como um múltiplo que jamais poderia alcançar o patamar de uma substancialidade em sentido estrito.

Nosso trabalho propõe, inspirado em Fichant, uma hipótese de solução para essa difícil questão das substâncias corporais: considerar que se trata simplesmente de uma dupla referência à esfera monádica¹⁸³. Porém isto implica que, ao invés de ser uma rota de fuga que evita a queda no idealismo, o corpo orgânico é uma espécie de conciliação entre realismo e idealismo, visto que o corpo, mais do que fenômeno bem fundado, é também uma substância corporal, um lugar médio entre a pura e simples fenomenalidade dos agregados e a substancialidade autêntica das mônadas, em suma, uma substância corporal, em certo sentido, fenômeno, mas, em certo sentido, substância.

¹⁸³ FICHANT, M. *A Última Metafísica de Leibniz e a Questão do Idealismo* in *Cadernos Espinosanos*, nº XV. São Paulo. 2006. Pág. 33.

BIBLIOGRAFIA.

A. Primária.

DESCARTES, R. *O Mundo ou tratado da Luz/o Homem*. São Paulo. Unicamp. 2009

DESCARTES, R. *Discurso do Método in os Pensadores vol. Descartes*. São Paulo. Abril. 1983.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas in os Pensadores volume Descartes*. São Paulo. Abril. 1983.

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Lisboa. Edições 70. 1997.

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ. 2002.

DESCARTES, R. *Oeuvres Philosophiques de Descartes*. Paris. Garnier. 1967.

LEIBNIZ, G. W. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hildesheim. Georg Olms. 1965.

LEIBNIZ, G. W. *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires. Editorial Charcas. 1982.

LEIBNIZ, G. W. *Escritos de Dinâmica*. Madrid. Tecnos. 1991.

LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris. Vrin. 1957.

LEIBNIZ, G. W. *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias*. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2002.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica e outros textos in os pensadores, vol. Leibniz/Newton*. São Paulo. Abril Cultural. 1983.

LEIBNIZ, G. W. *Controverse sur la Vie, l'Organisme et le Mixte*. Paris. Vrin. 2004.

B. Secundária.

ADAMS, R. M. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York. Oxford University Press. 1994.

- BELAVAL, Y. *Leibniz critique de Descartes*. Paris. Gallimard. 1960.
- BELAVAL, Y. *Études Leibniziennes*. Paris. Gallimard. 1993.
- DUCHESNEAU, F. *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*. Paris. Vrin. 1998.
- FORLIN, E. *A Teoria Cartesiana da Verdade*. São Paulo. Humanitas. 2005.
- FICHANT, M. *A Constituição do Conceito de Mônada* in *Revista Analytica*, vol. 10, n° 2. Rio de Janeiro. 2006.
- FICHANT, M. *Leibniz e as Máquinas da Natureza* in *Revista dois Pontos*, vol. 2, n° 1. Curitiba. 2005.
- FICHANT, M. *A Última Metafísica de Leibniz e a Questão do Idealismo* in *Cadernos Espinosanos*, n° XV. São Paulo. 2006.
- FICHANT, M. *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris. PUF. 1998.
- FURTH, M. *Monadology in the Philosophical Review*, n° 76. 1967.
- GARBER, D. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago. University of Chicago Press. 1992.
- GARBER, D. *Leibniz and the Foundations of Physics: the Middle Years in The Natural Philosophy of Leibniz*. Ontario. Reidel Co. 1985.
- GARBER, D. *Leibniz: Physics and Philosophy in Cambridge companion to Leibniz*. New York. Cambridge University Press. 1998.
- GARBER, D. *Leibniz: Body, Substance and Monad*. New York. Oxford University Press. 2009.
- GARBER, D. *Motion and Metaphysics in Yong Leibniz in Leibniz: Critical and Interpretative Essays*. Minneapolis. University of Minnesota Press. 1982.
- GILSON, E. *Études sur le Rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris. Vrin. 1930.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Paris. Aubier. 1999. Volume I e II.
- GUEROULT, M. *Leibniz, Dynamique et Métaphysique*. Paris. Aubier. 1967.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes, a Metafísica da Modernidade*. São Paulo. Moderna. 1996.
- MARQUES, E. *Corpos e Mônadas na Metafísica Madura de Leibniz* in *O que nos faz pensar*, n° 18. 2004.

NASON J. W. *Leibniz's attack on the cartesian doctrine of extension* in *Journal of the History of Ideas* vol. VII. New York. Pág. 447-483.

OLIVA, L. C. G. *Fenômeno e Corporalidade em Leibniz* in *Revista dois Pontos*, vol. 2, n° 1. Curitiba. 2005.

ROBINET, A. *Architectonique disjonctive, automates systémiques, et idéalité dans l'oeuvre de G. W. Leibniz*. Paris. Vrin. 1686.

RUTHERFORD, D. *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge. Cambridge University Press. 1995.

RUTHERFORD, D. *Leibniz and the problem of monadic aggregation* in *Archiv fur Geschite der Philosophie*, n° 76. 1994.

RUTERFORD, D. *Leibniz's analysis of multitude and phenomena into unities and reality* in *Journal of the History of Philosophy*, n° 28. 1990.

SLEIGH, R. C. *Leibniz and Arnauld*. New Haven. Yale University Press. 1990.