

# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 39 jul-dez 2018 ISSN 1413-6651

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

MÚLTIPLOS QUE CONSTITUEM A UNIDADE:  
OS CONCEITOS LEIBNIZIANOS DE SUBSTÂNCIA –  
DA NOÇÃO COMPLETA À MÔNADA EXPRESSIVA<sup>1</sup>

André Gomes Quirino  
Graduado, Universidade de São Paulo,  
São Paulo, Brasil  
andre.gomes.quirino@usp.br

RESUMO: Leibniz propôs mais de um conceito para descrever filosoficamente a substância. Ironia instrutiva, esta pluralidade que tem por fim uma explicação unificada da realidade culminou em uma definição dos componentes fundamentais do mundo – as mônadas – como unidades que abrigam a multiplicidade. Estas substâncias, bem como a sua função essencial de se exprimirem mutuamente, apenas se tornam plenamente inteligíveis quando observamos os conceitos anteriores, de que a filosofia madura de Leibniz herdou algumas intuições (Intuições estas que, por sua vez, têm consequências sobre outras questões em voga no período pós-cartesiano, notadamente a do estatuto ontológico do corpo). Guiando-nos pelas obras-chave do filósofo e cientista alemão, procuraremos retrair esse percurso intelectual, a fim não de esboçar um hipotético sistema seu, mas de *unificar* o tratamento que ele dispensou à *unidade*. Tal hipótese de leitura concorda fundamentalmente com aquela sustentada por Michel Fichant, mas traz pontuais acréscimos ou desacordos, que serão indicados neste artigo.

PALAVRAS-CHAVE: corpo e alma, Fichant, Leibniz, monadologia, pós-cartesianismo, substância.

1 Este artigo é uma versão levemente modificada do trabalho de conclusão da disciplina História da Filosofia Moderna I (FLF 0238), ministrada pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Tessa Moura Lacerda durante o primeiro semestre letivo de 2017 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). Os principais *insights* deste artigo são emprestados daquele produtivo curso.

## I. INTRODUÇÃO: ALGUNS PROBLEMAS DE UNIDADE

Pertencente à safra de filósofos pós-cartesianos – à qual se somam Espinosa, Malebranche, Pascal, entre outros –, Leibniz desenvolveu uma obra em que certos temas são reincidentes. A fundamentação das ciências, a inteligibilidade da metafísica e a natureza dos corpos físicos, problemas herdados de Descartes, são, afinal, alguns dos componentes centrais da discussão filosófica travada em todo o século XVII. Mesmo entre as teses peculiares ao autor da *Monadologia*, há aquelas que ele nunca deixou de endossar, especialmente no nível de sua cosmologia: que Deus crie, por emanção ou fulguração; que haja uma hierarquia entre corpos, almas e espíritos; que estejam separados os reinos da graça (Cidade de Deus) e da natureza; que Deus lide com o reino da natureza como um arquiteto, e com o reino da graça, como um príncipe, legislador e pai etc. (cf. FICHANT, 2000, p. 14). A ambição de abrangência e os esforços por coesão estimularam, em mais de um intérprete, o projeto de delinear um corpo doutrinário que pudesse ser chamado o *sistema* leibniziano. Já no século XVIII, como informa Fichant (2000, p. 16), o leibnizianismo foi difundido na Europa sob o rótulo de “o sistema das mônadas”. Entre os comentadores do século XX, Louis Couturat (1902, p. 9) entendeu a mônada, conceito da maturidade de Leibniz, como uma consequência direta das suas primeiras formulações, de caráter eminentemente lógico, sobre os indivíduos: “A mônada é o sujeito lógico erigido em substância”, disse ele. Também Bertrand Russell (1900, esp. caps. 1, 4, 11) leu a *Monadologia*, de 1714, basicamente à luz das posições defendidas no *Discurso de metafísica*, de 1686, e na Correspondência com Arnauld, mantida entre 1686 e 1690. Ernst Cassirer (1902), Jean Baruzi (1907) e Yvon Belaval (1960) são outros exemplos de comentadores que procuraram reproduzir um sistema que o filósofo supostamente estruturara e defendera. Por fim, Heidegger (1978, p. 87) resumiu toda a metafísica de Leibniz em termos do conceito que este veio a sustentar apenas tardiamente: “a substância individual é mônada”.

da. A interpretação leibniziana do ser é a interpretação monadológica”.<sup>2</sup>

Mas, inegavelmente, há rupturas e instabilidades no conjunto das teses defendidas por Leibniz. Jacques Jalabert (1947), por exemplo, diferenciou um “panlogicismo” no *Discurso de metafísica* de um “panpsiquismo” na *Monadologia*, distinção que, embora tenha sido originalmente cunhada com a intenção de identificar modos complementares de exposição de um conceito alegadamente constante, de todo modo indica que não se deve esperar que sempre as mesmas pressuposições hajam movido o pensamento do nosso autor. Entre os intérpretes recentes, um problema particular tem pautado uma maior quantidade de discussões, a saber: qual é, para Leibniz, o estatuto ontológico dos corpos físicos?<sup>3</sup> A pergunta surge porque, na *Monadologia*, como veremos, tudo que há se reduz a substâncias simples em que ocorrem percepções e apetições, um postulado que, por exemplo, Adams (1994, p. 217) julgou oportuno alçar ao *status* de “o princípio mais fundamental” da metafísica leibniziana, o que o legitimou a absolutizar uma afirmação esporádica de Leibniz, contida, *e.g.*, em sua carta de 30 de junho de 1704 a De Volder: “a matéria e o movimento (...) não são substâncias ou coisas, mas fenômenos”<sup>4</sup> (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 270).<sup>5</sup> Como Garber (2009; ver “Introduction”) chamou atenção, é preciso considerar os distintos períodos que marcaram a formação da metafísica de Leibniz – o que não deve implicar, por outro lado, pensarmos (erro em

2 Tradução extraída de FICHANT, 2000, p. 12.

3 Entre os textos referidos neste artigo, o tema é central para as discussões desenvolvidas em ADAMS, 1994, pt. 3; GARBER, 2009, esp. caps. 3, 4, 7, 9; e FICHANT, 2005 e 2006a.

4 Em outras passagens, Leibniz precisa os contornos disso que ele entende por fenômeno: trata-se de um “ser da imaginação ou da percepção” (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 96; LE ROY, p. 164), que só parece uno ao pensamento, por mera praticidade de raciocínio, mas na realidade não passa de uma “multiplicidade” ou um “ser por agregação” (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 101; LE ROY, p. 168).

5 Tradução extraída de FICHANT, 2006a, p. 20.

que o próprio Garber não está isento de haver incorrido)<sup>6</sup> que cada um desses períodos seja relativamente estável, Leibniz havendo simplesmente flutuado entre as opções doutrinárias sintetizadas por cada um deles, ora endossando um conjunto de teses, ora outro, sem modificações internas, sem elasticidade nas suas fronteiras e sem imbricações profundas entre as diferentes fases de tal pensamento.

Ora, o tema da substância individual é um *locus* privilegiado para que investiguemos, ao mesmo tempo, temas que são permanentes na obra leibniziana e postulados que são ora retificados, ora corroborados por Leibniz, mas, enfim, estão sempre sob o seu foco, sendo metamorfoseados. Vale dizer: a questão filosófica da unidade problematiza, e ao mesmo tempo, permite atribuir algum sentido para a “unidade” do próprio pensamento leibniziano. Na *Confessio philosophi* (“Profissão de fé do filósofo”, 1672-3), texto da juventude de Leibniz, já se defende, em consonância com aquelas teses cosmológicas que mencionamos serem perenes, que haja uma harmonia entre todos os acontecimentos do universo e que, visto conjuntamente, o estado de coisas vigente seja sempre o melhor entre os possíveis. Pois é então que surge, como possível objeção à tese da harmonia universal<sup>7</sup> e de que a cada indivíduo são predicados eventos que dizem respeito particularmente a ele, a pergunta pelo “princípio de individuação” das coisas que diferem *solo numero* (i.e. que compartilham todas as proprieda-

6 Para um panorama resumido das apreciações críticas já feitas da interpretação de Garber, ver LODGE, 2005; PURYEAR, 2010; LEVEY, 2011.

7 Assim podemos chamar a tese – que surge cedo no pensamento de Leibniz, embora posteriormente tenha de ser adaptada para dispor, como fundamento direto, das próprias substâncias individuais – de uma harmonia *entre os acontecimentos do universo*, que, entre outras coisas, faça deles o melhor estado de coisas possível de viger. Não se deve confundir-la com a *harmonia preestabelecida*, que vai ganhando corpo no decurso do pensamento de Leibniz e afirma a cooperação infalível entre os fatos que dizem respeito ao corpo e os fatos que dizem respeito à alma ou, mais precisamente, entre o mundo exterior e as percepções internas que (como veremos) as mônadas têm. Esta distinção é sustentada, por exemplo, por MONDADORI (1982, p. 39).

des relevantes, mas ainda são um e outro indivíduos), supondo-se que algo tal possa existir. A resposta de Leibniz (2005, p. 103-5) é a defesa de um princípio de individuação *externo* aos próprios indivíduos, a saber: o ponto no tempo e no espaço em que cada um deles se situa. Quais não terão sido as mudanças implicadas sobre tal resposta pelo desenvolvimento da lógica leibniziana e a inclusão nela do princípio de que o predicado inere ao sujeito, pela descoberta física da força e a fundação da nova ciência da dinâmica (devidas a Leibniz) e, enfim, pelas próprias reflexões de Leibniz sobre a relação de Deus com sua criação, a hierarquia entre as criaturas e o modo como o mundo melhor indica a glória de seu Criador? Neste artigo, visitaremos os conceitos-chave para entender o percurso da resposta de Leibniz à pergunta sobre a *substância individual*, destacando-os nos textos em que cada um surge ou se solidifica: a noção completa e a forma substancial no *Discurso de metafísica*; o corpo orgânico e a alma dominante na Correspondência com Arnauld; o ponto metafísico ou átomo de substância no *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*; e a mônada expressiva, definida como substância simples, na *Monadologia* e nos *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*. Sigamos a ordem cronológica, começando pela primeira obra da maturidade<sup>8</sup> que demonstra possuir alguma intenção de síntese,<sup>9</sup> o *Discurso de metafísica*, e vejamos como os conceitos peculiares a esse texto cooperam com o desenvolvimento da ideia de substância.

## II. NOÇÃO COMPLETA E FORMA SUBSTANCIAL: *DISCURSO DE METAFÍSICA* (1686)

As preocupações de Leibniz no *Discurso de metafísica* são predominantemente teológicas. Os sete primeiros parágrafos do livro tratam de expor

8 Convencionou-se considerar o período maduro do pensamento de Leibniz aquele que vai do início da década de 1680 até o fim de sua vida, em 1716.

9 Assim considerado, por exemplo, por Fichant (2006a, p. 16).

como a ordem e a riqueza do mundo evidenciam a grandeza de Deus, seu Criador. No § 8, entram em cena os outros atores do universo, os seres além de Deus que são aptos à ação: as substâncias individuais – que, a partir de então, serão o operador fundamental para a compreensão do mundo e para a exposição da grandeza de Deus.<sup>10</sup> O modo como a substância vinha sendo definida pelos filósofos no século XVII – um ser que existe em si mesmo<sup>11</sup> – podia levar à conclusão, que foi de fato endossada por Espinosa (2010, p. 43), de que apenas Deus é substância. Leibniz quer negar isto e quer mostrar que, no que concerne às ações, estão certos (em alguma medida) tanto Malebranche, para quem Deus é o autor de todos os eventos,<sup>12</sup> como Descartes, para quem Deus preserva a quantia de força<sup>13</sup> que há no mundo e as criaturas a manipulam para gerar novos fatos.<sup>14</sup> O certo é que *actiones sunt suppositorum* (as ações são pertencentes a um *suppositum*), e isto deve ser dito em sentido forte. Para que seja uma substância individual, não basta que um sujeito comporte predicados e não sirva de predicado a

10 A rigor, o *Discurso* comporta, em seguida ao movimento expositivo que vem de Deus até as substâncias individuais, uma passagem que vai do mundo até a união entre Deus e os homens – mas é sempre em termos da substância individual que se propõe que os homens sejam entendidos. Cf. LEROY, 1966.

11 Descartes (1997, p. 45, § 51): “Quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir”. Espinosa (2010, p. 13, df. 3): “Por substância entendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”. Malebranche (2011, p. 16): “uma vez que a substância é um ser que subsiste em si mesmo, a ideia de uma substância necessariamente não contém a ideia de um outro ser”.

12 O famoso ocasionalismo de Malebranche é defendido em *A busca da verdade*, de 1675. Para Leibniz, no entanto, como ficará claro no decorrer da exposição, a autoria divina última das ações (ao conceber as noções completas das substâncias, que contêm todos os seus predicados) não impede que haja ação intramundana *de fato*.

13 O termo empregado por Descartes (1997, II, §§ 36-44) é “movimento”.

14 A menção implícita de Leibniz a Malebranche e Descartes nesse parágrafo é informada por Lacerda (2004, p. 88-9, n. 23).

nenhum outro:<sup>15</sup> uma predicação verdadeira tem de ser fundamentada na *natureza* das coisas e, por isso, todo predicado está desde sempre compreendido pelo sujeito, quer expressamente, quer virtualmente (*in-esse*).<sup>16</sup> Nisto consiste “a natureza de uma substância individual ou de um ser completo”: “em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção” (LEIBNIZ, 2004a, DM, § 8; p. 16-7). Assim, Deus, ao olhar para um indivíduo, vê todas as coisas que lhe acontecerão e, ainda, vestígios de tudo que ocorre no universo.

Temos, então, uma teoria *lógica* da substância. Para cada sujeito S, existe uma noção C tal que, de “S é C”, seguem-se todas as proposições verdadeiras das quais S é sujeito: “S é P<sub>1</sub>”, “S é P<sub>2</sub>” e assim infinitamente (FICHANT, 2000, p. 17). A noção completa é uma consequência lógica do fato de que *praedicatum inest subjecto* (“o predicado inere ao sujeito”). Não apenas é o caso que todos os sujeitos que possuem uma noção completa são indivíduos, mas *somente* eles o são: para ser um indivíduo, é preciso possuir uma noção completa. Isto mesmo traz novas implicações lógicas, que Leibniz explicita no § 9: por definição, não pode haver duas instâncias da mesma noção completa; portanto, dada a equivalência entre noção completa e indivíduo, não pode haver – contrariando o que ainda se aventava na *Confessio philosophi* – dois indivíduos iguais que difiram meramente *solo numero*;<sup>17</sup> cada uma das substâncias é uma “espécie ínfima” no sentido em

15 Como poderíamos traduzir a definição aristotélica de substância, apresentada em *Categorias* 2a11 em termos daquilo que “se diz com mais propriedade, primeiramente, e em mais alto grau, a que nem se diz de algo subjacente, nem está em algo subjacente (...)” (ARISTÓTELES, 2014, p. 51).

16 Com isso, de acordo com Couturat (1901, p. 125), Leibniz acrescenta ao princípio clássico “Toda proposição analítica é verdadeira” a (pesada) afirmação de que “Toda afirmação verdadeira é analítica”.

17 Uma restrição que assumirá a sua formulação acabada no chamado Princípio da Identidade dos Indiscerníveis, o qual figura, por exemplo, em *Monadologia* § 9: “nunca há na natureza dois Seres que sejam perfeitamente iguais um ao outro e nos quais

que Tomás de Aquino a empregou na reflexão sobre os anjos;<sup>18</sup> elas só podem ser criadas diretamente por Deus e só podem deixar de existir se Ele as aniquilar; assim, existem sempre as mesmas substâncias, sem aumento nem decréscimo em sua quantidade. Estas são a posição e a função de destaque que a noção completa assegura: “toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma à sua maneira” (LEIBNIZ, 2004a, DM, § 9, p. 18).<sup>19</sup>

Como vimos, Leibniz aqui está prioritariamente preocupado com *ações* – as de Deus e as das criaturas. O § 16 sugere que é com os homens que Deus lida diretamente (presumivelmente, escolhendo as suas noções completas que devem vir a existir) e, apenas *por meio deles*, com as demais criaturas. De fato, tudo indica que as noções completas só se aplicam com exatidão a pessoas.<sup>20</sup> Isto explica por que os exemplos de substância pro-

não seja possível encontrar uma diferença interna ou fundada em uma denominação intrínseca” (LEIBNIZ, 2004b, p. 132).

18 A espécie ínfima é o composto de forma comum e matéria comum – i.e. comuns aos indivíduos, e existentes não por si, mas apenas *neles*. Ver a *Questão disputada sobre as criaturas espirituais*, art. 8 (“se todos os anjos diferem entre si pela espécie”).

19 A ideia de expressão, suscitada aqui, é explicada a Arnauld na carta de 9 de outubro de 1687 e se torna crucial, como veremos, quando se delinea o conceito de mônada na *Monadologia*. Com ela, Leibniz se refere à equivalência inelutável que existe entre o que cada substância percebe e o que se passa no mundo exterior (incluindo as demais substâncias). Em suas palavras: “Uma coisa exprime uma outra (em minha linguagem) quando há uma relação constante e regrada entre o que se pode dizer de uma e da outra” (LEIBNIZ, 1966, pp. 180-1; tradução extraída de LACERDA, 2006, p. 15).

20 Afinal, o § 8 apresenta tais noções como sendo capazes de ações e paixões, e as exemplifica mencionando um personagem histórico: Alexandre Magno. Com efeito, uma superioridade dos espíritos racionais sobre as demais criaturas é explicitada no § 36, com os seguintes termos: “(...) Deus, procurando sempre a máxima perfeição em geral, terá o maior desvelo com os espíritos (...) Pode-se até dizer que Deus, enquanto espírito, é a origem das existências (...). Assim, a qualidade de Deus, de ser ele próprio espírito, supera todas as outras considerações que pode ter quanto às criaturas. Apenas os espíritos são feitos à sua imagem, e quase da sua raça ou como filhos da casa, pois *só eles podem servir livremente e agir com conhecimento* à imitação da natureza divina; (...)”

vidos por Leibniz são sempre nomes célebres *da história*, a quem Fichant (2000, p. 19) denomina “personagens”. As noções completas consistem, segundo Grosholz e Yakira (1998, p. 26ss), em uma “predicação histórica”, ou seja, aplicável àqueles que são os agentes da história, os atores dos eventos mundanos. Por isso mesmo, para Fichant (2006b, p. 42), as substâncias individuais tais como entendidas aqui jamais poderiam figurar, como acontece às substâncias do *Sistema novo* e da *Monadologia*, como “átomos da natureza” ou elementos constituintes do mundo como um todo. Mas, sendo aquela a natureza da predicação a que a noção completa se mostra pertinente, não apenas os seres não-humanos ficam alheios ao seu alcance imediato, como este se torna o caso até mesmo dos *corpos* dos sujeitos humanos. No § 12, Leibniz, supondo que o corpo consista em grandeza, figura e movimento, afirma que ele não é capaz de conferir unidade às substâncias e fazê-las subsistir; para poder abarcá-lo, então, no conceito de substância, o filósofo complementa a noção completa fazendo uso de um “princípio de identidade” que tem “relação com as almas” (LEIBNIZ, 2004a, p. 23): esta é a forma substancial.

Leibniz já havia descoberto, em suas investigações físicas, algo presente no corpo e que não se reduz à extensão geométrica: trata-se de um princípio de ação, a *força*, definida por ele com a fórmula  $mv^2$  (massa multiplicada pelo quadrado da velocidade) e com a qual ele fundou um novo ramo de estudos na física, a dinâmica. O que a força possui de especial é o fato de pertencer a cada corpo absolutamente, em vez de ser uma medida relativa, dependente de um ponto referencial e apenas extrinsecamente vinculada a um corpo, como é o caso do movimento – privilegiado por Descartes, que ao estudá-lo não podia superar os limites da mera cinemática (LACERDA, 2004, p. 99-100, n. 59-61). Assim, a força pode agora fundamentar a tese metafísica de uma “unidade indivisa não corporal” (seguindo os termos de

(LEIBNIZ, 2004a, p. 76, grifo meu).

FICHANT, 2000, p. 21), a forma substancial,<sup>21</sup> introduzida no § 10 com um necessário desagravo, já que, apesar de os escolásticos haverem-na proposto, os modernos a desacreditavam – vale dizer, porque eram fascinados pela geometria e ainda desconheciam a dinâmica. Em todo caso, o conceito é alterado por Leibniz quando este o reabilita: originalmente entendida como algo compartilhado pelos indivíduos de mesma espécie, a forma substancial se transforma agora em uma essência individual (cf. LACERDA, 2004, p. 92, n. 32). Além disso, Leibniz a propõe *hipoteticamente*, a ser considerada, “na medida em que se pode dizer que os corpos são substâncias”, uma afirmação que permanece *sub judice* (embora a ressalva aqui citada, originalmente incluída no § 11, tenha sido rasurada por Leibniz em uma cópia do texto que ele reteve consigo: FICHANT, 2000, p. 23, n. 20). O que importa é que, como nota Lacerda (2004, p. 99, n. 58), fazendo o mundo se constituir por tais “unidades de força” Leibniz lança as bases sobre as quais futuramente poderá estabelecer o conceito de mônada.<sup>22</sup>

Se a noção completa distingua os indivíduos historicamente, a forma substancial os distingue fisicamente; uma se aplica a substâncias individuais, e a outra, a substâncias corporais. E com qual *status* metafísico a forma substancial desempenha esse papel? O de algo que “tem relação” com a alma, ou até – como se cogita no § 34 – que é uma alma, desde que possa haver almas de seres não inteligentes. Com efeito, uma vez aventada, a forma substancial não apenas capacita a noção completa a alcançar a dimensão corporal dos indivíduos a que ela se refere – i.e. das pessoas –, mas assume o papel de conferir substancialidade aos indivíduos não abarcados pela noção completa – os seres não inteligentes.<sup>23</sup> Daí que o § 23 distinga

21 Como veremos adiante, as próprias formas substanciais virão a ser chamadas por Leibniz *forças primitivas*.

22 Embora alterações essenciais ainda precisem ser observadas.

23 A força – a que a forma substancial dá fundamento –, bem entendida como uma tendência espontânea, que se cumpre sempre que não há obstáculo, será o critério suficiente para a constituição das *enteléquias*, uma das classes de mônadas, precisamente

os espíritos ou almas inteligentes, de um lado, e as almas ou formas substanciais dos outros corpos, de outro lado. Agora, quais exatamente são esses outros corpos que possuem formas substanciais e podem ser considerados indivíduos? Aqueles que, na expressão de Fichant (2000, p. 22), “apresentam uma unidade intrínseca” ou, como Leibniz passará a chamá-los, os *corpos orgânicos*. Esta nomenclatura surge na Correspondência com Arnauld, que é também o único escrito, além do *Discurso de metafísica* (que, por sinal, não foi publicado em vida), no qual Leibniz apresenta a substância como noção completa. Mas, uma vez posto a descoberto o corpo orgânico, será outro o par desse conceito aplicável ao mundo físico. Da díade *noção completa e forma substancial*, passamos, na Correspondência com Arnauld, à proeminência da dupla *alma dominante e corpo orgânico*, que serve de transição ao quadro que será traçado por Leibniz no *Sistema novo*, em 1695.<sup>24</sup>

### III. ALMA DOMINANTE E CORPO ORGÂNICO: CORRESPONDÊNCIA COM ARNAULD (1686–1690)

As cartas trocadas entre Leibniz e Antoine Arnauld, teólogo jansenista e lógico de Port-Royal, são bem denominadas por Michel Fichant (2000, p. 25) um “terreno de experimentação doutrinal”. Mantida entre 1686

a das substâncias criadas não inteligentes, em *Monadologia* § 18. (A rigor, o termo será aplicável a todas as mônadas, mas as da classe mais baixa entre estas serão denomináveis apenas ‘enteléquias’ – pois ficam aquém dos níveis das que se chamam almas e das que se chamam espíritos. Este ponto será revisitado.) Antes disso, no terceiro parágrafo do *Sistema novo*, as enteléquias primeiras são chamadas forças primitivas (LEIBNIZ, 2002, p. 18). Curiosamente, as enteléquias aristotélicas parecem ser também como que uma das inspirações de Tomás de Aquino para empregar o conceito de formas substanciais, mas em seu caso aplicadas aos anjos: *Suma teológica*, I, q. 50, art. 2; cf. ARISTÓTELES *De anima* II, 413a4-7.

24 E nesses dois conjuntos de textos a forma substancial voltará a ser mencionada, como este artigo pontuará na seção 3 e na seção 4.

(mesmo ano da redação do *Discurso de metafísica*) e 1690, a correspondência pode ser dividida em duas fases. A primeira é concentrada na concepção de substância como noção completa, o que incomodava a Arnauld por lhe parecer incompatível com a liberdade dos sujeitos, mas de que ele se diz persuadido ao entendê-la como consequência lógica do princípio “o predicado inere ao sujeito”. Esse acordo ocorre em uma carta datada de 28 de setembro de 1686, que, por outro lado, anuncia dois novos problemas, definidores do tema da segunda fase da correspondência: a união da alma com o corpo e a legitimidade da reabilitação da forma substancial. Como bom cartesiano, Arnauld pontua que “não é digno de um filósofo admitir entidades das quais não se tem nenhuma ideia clara e distinta, e não se tem nenhuma das formas substanciais” (LEIBNIZ, 1996, vol II, p. 67; LE ROY, p. 135).<sup>25</sup> O que a forma substancial confere aos corpos, esclarece Leibniz, é indivisibilidade (LEIBNIZ, 1996, vol II, p. 72; LE ROY, p. 141), suficiente para torná-los substâncias, já que se cumpre assim o requisito principal para tanto, a saber: “a substância demanda uma verdadeira unidade” (LEIBNIZ, 1996, vol II, p. 96; LE ROY, p. 164). A forma, equivalente a uma alma, é também o que permite que haja a consciência de si (*conscia sui*) característica de toda substância (LEIBNIZ, 2004d, p. 93); tomado isoladamente, ao contrário, um corpo é mero *cadáver*, uma agregação, desprovida de percepção<sup>26</sup> em si mesma (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 73). Mas o corpo orgânico, que Leibniz apresenta agora, isto é, o corpo de uma criatura dotado de vida, é *substância em todas as suas partes* (cf. LEIBNIZ, 1999a, p. 116; *Monadologia*, § 64). Ele possui substâncias infinitamente e, ao unificá-lo, a alma precisa dominá-las todas, por isso vindo a ser chamada alma dominante (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 98; cf. *Monadologia*, § 70; *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, II, cap. 23, § 43).

25 Tradução extraída de FICHANT, 2000, p. 26.

26 A noção leibniziana de percepção, à qual retornaremos, é sintetizada por Fichant (2006b, p. 32) com grande precisão como “representação que exprime o universo na unidade do percipiente”.

A exigência de unidade é o fator decisivo para a depuração do conceito de substância. A fórmula já citada “A substância exige uma verdadeira unidade” é, na verdade, percebida por Arnauld como uma suposição implícita nos textos de seu interlocutor e é na carta de 30 de abril de 1687 que Leibniz reconhece como seu esse princípio, formulando-o sucessivamente em termos notavelmente semelhantes aos que serão adotados na *Monadologia*:<sup>27</sup> “todo ser por agregação supõe seres dotados de uma verdadeira unidade” (LEIBNIZ, 1882, GP II, p.96; LE ROY, p. 164), “se há agregados de substâncias, é preciso certamente que haja também verdadeiras substâncias” (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 96; LE ROY, p. 164), “não há multiplicidade sem verdadeiras unidades” (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 97; LE ROY, p. 165), “o plural supõe o singular” (LEIBNIZ, 1882, GP II, p.97; LE ROY, p. 165). Deste modo surge um novo fundamento para a análise da substância, substituído, como observa Fichant (2006b, p. 17), do *praedicatum inest subjecto* que estabelecera a noção completa e fora basilar ao *Discurso de metafísica*. Eis o novo *leitmotiv*: “Tenho por um axioma esta proposição idêntica, que não é diversificada senão pela ênfase: *que o que não é verdadeiramente um ser tampouco é verdadeiramente um ser*” (LEIBNIZ, 1882, GP II, p.97). Este é um nível “bem mais alto” (LEIBNIZ, 1882, GP II, p.96-7) de consideração – isto é, o da relação entre uno e múltiplo –, e é nele que se deverá situar o estudo das substâncias na *Monadologia*. Mas antes, a aplicação dessa perspectiva já alterará a concepção do corpo orgânico, que vem a receber no *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias* uma metáfora esclarecedora e uma nova nomenclatura.

27 Por empregar os quais, portanto, podemos supor que a discussão sobre o corpo orgânico foi sugestiva para o próprio Leibniz.

#### IV. PONTO METAFÍSICO OU ÁTOMO DE SUBSTÂNCIA: *SISTEMA NOVO DA NATUREZA E DA COMUNICAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS* (1695)

Nessa obra, Leibniz se presta a alguns relatos de sua autobiografia intelectual, narrando como e por que abandonou ou passou a sustentar determinados conceitos pertinentes aos temas de que trata o livro.<sup>28</sup> Ao mencionar a reabilitação das formas substanciais, ele define a natureza destas como força e descreve a força como implicando “algo de análogo” ao apetite e ao sentimento, comparando-os então à atividade que concebemos ser própria às almas (LEIBNIZ, 2002, p. 17). Cumpre já notar que esta aproximação, cada vez mais explícita, culminará com a rejeição da fórmula  $mv^2$ , identificada na primeira hora com a força *simpliciter*, à categoria de *força derivativa*, pertinente apenas ao âmbito físico, enquanto a *força primitiva* fica reservada à percepção e à apetição<sup>29</sup> (LEIBNIZ, 1882, GP II, carta a De Volder, 1704/1705) ou, mesmo, à forma substancial (LEIBNIZ, 1965, p. 479). A associação da força à alma apresenta poder explicativo simultaneamente nos níveis físico e metafísico, o que parece impressionar Leibniz e fortalecer nele mesmo a persuasão oferecida por sua descoberta. Quando, no mesmo período – por sinal, a meio caminho entre o *Sistema novo* e a *Monadologia* –, De Volder o acusa de “substituir as coisas por forças, e as forças, por percepções, e assim reduzir os corpos a ‘visões’”, Leibniz responde: “Eu não suprimo o corpo, mas o reconduzo ao que ele é (...)” (LEIBNIZ, 1882, GP II, carta de 1704/1705, p.275).<sup>30</sup>

28 A facticidade de alguns dos dados desses relatos é pertinentemente questionada em FICHANT, 2000, p. 28-9, n. 29. Porém, mais importante que a sua veracidade é o fato de eles revelarem a função que o próprio Leibniz atribui, naquele momento, a cada um de tais conceitos no corpo de suas teses.

29 Essa noção fundamental da *Monadologia* será devidamente caracterizada na seção 5 deste artigo.

30 Tradução extraída de FICHANT, 2006b, p. 34, n. 46.

A grande contribuição lexical do *Sistema novo* para pensar o *status* do corpo e da substância é uma metáfora estabelecida entre o indivíduo e o ponto ou átomo.<sup>31</sup> Leibniz observa que a ideia de um *átomo material* é contrária à razão porque toda porção de matéria é, por definição, infinitamente divisível (uma vez que, para se opor a toda divisão possível, ela precisaria exercer uma dureza infinita, o que é inconcebível). Já a figura de um *ponto geométrico*, embora em si mesma seja capaz de alcançar exatidão, está condenada a ser meramente ideal; tal ponto não pode existir realmente. A síntese entre a exatidão alcançada pelo ponto geométrico e a realidade pretendida pelo átomo material consiste na ideia de um *ponto metafísico*, ou ainda, um *átomo formal ou de substância*, constituído por uma forma ou alma, que lhe garante “algo de vital e uma espécie de percepção”; ponto ou alma que, além disso, assume como “ponto de vista” para exercer a função que lhe é própria – isto é, exprimir o universo – um *ponto matemático* (LEIBNIZ, 2002, p. 24).<sup>32</sup> Ora, com o novo conceito de *átomo formal ou de substância* ou *ponto metafísico*, Leibniz altera o sentido das formas substanciais. Como informado por Fichant (2006b, p. 22), vê-se em uma cópia do *Sistema novo* retida pelo filósofo que o trecho do terceiro parágrafo em que se lê “fui constringido a recorrer a um ponto real e animado, por assim dizer, ou a um átomo de substância...” foi assim remanejado por ele, mas originalmente trazia o dito: “fui constringido a recorrer às formas substanciais...” (LEIBNIZ, 1882, GP II, p.478). A forma substancial assim reformulada é identificada, em uma carta a Michelangelo Fardella de 13 de setembro de 1696 (ano imediatamente posterior à publicação do *Sistema novo*), com uma nova noção, que se tornará crucial na produção leibniziana posterior: “verdadeira noção da substância, *que é a mesma que a noção de Mônada*, ou

31 Metáfora que, diga-se de passagem, ilustra quão mais complexa é agora a visão leibniziana das substâncias comparada a quando, na *Confessio philosophi*, ele reduziu o seu princípio de individuação à localização no tempo e no espaço.

32 As linhas acima resumem a argumentação do décimo primeiro parágrafo do *Sistema novo*, que corresponde a essa referência.

de uma unidade real e por assim dizer de um átomo formal, ou de um ponto essencial”.<sup>33</sup>

Veremos nas seções seguintes como Leibniz apresenta essa nova noção, a de mônada. Mas o aprimoramento do conceito de forma substancial e sua articulação com a metáfora do átomo ou ponto implica um aprofundamento também da ideia – explorada durante a Correspondência com Arnauld – de corpo orgânico. É no *Sistema novo* que Leibniz arremata a descrição desse ente que se tornará canônica e que poderá ser compatibilizada com a tese das mônadas: refiro-me à noção de *máquina da natureza*.<sup>34</sup> A rigor, a máquina da natureza é o corpo orgânico considerado à parte da alma (LEIBNIZ, 1965, GP IV, p. 395-6). Como será explicado na *Monadologia*, § 64, com esse termo o filósofo se refere aos corpos vivos, que, diferentemente das máquinas artificiais – as quais possuem partes que não preservam, cada uma delas, o uso a que está destinada a máquina como um todo –, são máquinas (e preservam a finalidade dos corpos tomados inteiramente) *em cada uma de suas partes*, sendo isto o que diferencia a arte divina (i.e. a natureza) da nossa arte (LEIBNIZ, 2004c, p. 143). É verdade que, neste estado puro e simples, a máquina ainda não passa de um agregado de substâncias, mas, como resume Fichant (2005, p. 43), basta então uni-la à alma para torná-la uma substância única; mais do que isso, *é somente se atuar como uma máquina da natureza que um corpo estará habilitado a se unir a uma alma*. Esse refinamento na ideia de corpo orgânico se soma à metáfora do ponto metafísico para estabelecer dois traços que serão constituintes do

33 Tradução extraída de FICHANT, 2000, p. 31. Grifo nosso.

34 Embora o termo ocorra literalmente no *Sistema novo* apenas no décimo parágrafo, Leibniz considera que a natureza do conceito já está inteiramente exposta nessa obra: “a grande diferença (...) que há entre as máquinas da natureza e da arte, explicada quando se publicou o *Système nouveau* no *Journal des Savants*” (LEIBNIZ, 1965, GP IV, p. 575; tradução extraída de FICHANT, 2005, p. 33).

Posteriormente, como registra Fichant (2006a, p. 30), Leibniz cunhará o termo – aliás, ainda vigente na taxonomia biológica – “organismo”.

conceito posterior de mônada: o seu vínculo profundo com os corpos, por um lado, e a sua naturalidade e universalidade, por outro lado.

A ênfase que cresce no decorrer da produção de Leibniz é na complexidade da criação de Deus, e é oportuno que as mutações na concepção de substância indiquem isto, pois assim elas ratificam um princípio já enunciado no *Discurso de metafísica*, § 15, e que faz sentido seja contado entre os postulados de validade permanente no pensamento de Leibniz:<sup>35</sup> “a virtude de uma substância particular é exprimir bem a glória de Deus” (LEIBNIZ, 2004a, p. 32). Este é o fim das substâncias e que deve ser refletido no funcionamento das máquinas naturais que as constituem, pois, afinal, é próprio a qualquer máquina que sua causa final seja aquilo que a define (LEIBNIZ, 1978, p. 217-8). Ora, o modo como as substâncias cumprem o seu fim – como a metáfora do ponto metafísico deixa claro – é aquela ação a que a força, ou forma substancial, as habilita:<sup>36</sup> a percepção. Leibniz (1978, p. 213) precisa, alhures, que esta é a “função primeira do homem”, à qual servem os órgãos dos sentidos, mas que é complementada pela “função secundária” de *gerenciar* a percepção, a qual é realizada pelos órgãos do movimento; o homem constitui, assim, uma verdadeira máquina hidráulica-pneumática-pirobólica (LEIBNIZ, 1989, vol. II, p. 252). Mais do que explicitar o *funcionamento* da máquina natural, as descrições do *Sistema novo* proveem, portanto, segundo os termos de Fichant (2005, p. 33), uma “caracterização ontológica e estrutural”, preocupada com a dimensão de *substância* do corpo. Mais uma vez, o livro adianta traços definidores do futuro conceito de mônada expressiva, porque, dado que o corpo estabelece o “ponto matemático” de onde cada átomo de substância exprime o

35 No *De corporum concursu*, texto de 1678, Leibniz já afirmava: “sendo essencial à matéria ser orgânica e artificiosa por toda parte, porque ela é o Efeito e a emanação continuada de uma soberana inteligência” (LEIBNIZ, 1996, vol. III, p. 345; tradução extraída de FICHANT, 2005, p. 38).

36 Fichant (2005, p. 31) resume “as funções ou o fim da máquina” como “estrutura material e força”.

universo, será preciso que o corpo a que cada mônada se associa reflita, ele mesmo, em sua estrutura, “a riqueza e a complicação do universo” (FICHANT, 2005, p. 38).

Já mencionamos que Leibniz utilizará o conceito aristotélico de enteléquia para se referir a uma das classes de mônadas existentes (e a um dos níveis, por assim dizer, da existência de todas as demais mônadas). Como nota Fichant (2005, p. 37), já está sugerido em Aristóteles que a alma ou enteléquia precise estar sempre unida ao corpo, em passagens como *De anima* 412a27-29: “A alma é a enteléquia primeira de um corpo orgânico tendo a vida em potência”. Leibniz (2002, p. 19) parece consciente da correlação, pois no *Sistema novo* chega a chamar as almas que não são espíritos de “almas materiais”, ainda que tenha vindo a corrigir o trecho manualmente em sua cópia, primeiro acrescentando “(para chamá-las assim não como se elas fossem compostas de matéria, mas porque elas estão mergulhadas demais nela para ter a reflexão e a razão)”, depois simplesmente substituindo a primeira expressão por “almas brutas” (FICHANT, 2005, p. 50, n. 28). O fato é que a origem e o fim das almas (somente possíveis respectivamente por criação e por aniquilamento, segundo a *Monadologia*, § 6) são também os que sucedem às máquinas orgânicas a que elas se associam, que assim tanto se tornam indestrutíveis como preexistem aos animais que as incorporam, os quais, na verdade, meramente *se desenvolvem a partir* desses seres orgânicos que – como pareciam mesmo sugerir as descobertas recentes devidas à invenção do microscópio – estão espalhados por todos os lugares (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 118: carta a Arnauld em 9 de outubro de 1687).

O “corpo orgânico” que figurou na Correspondência com Arnauld *equivale* à “máquina da natureza” descrita pelo *Sistema novo*, mas, embora o primeiro nome seja mais frequente na obra de Leibniz, aparentemente é o último que “fornece de alguma maneira sua definição real”, conforme afirma Fichant (2005, p. 38). O conceito evidencia e complexifica aquilo a que Leibniz (LEIBNIZ, 1965, GP IV, p. 473-5) chama uma “sutileza dos cor-

pos orgânicos”. Se a ideia de átomo formal ou ponto metafísico enfatiza a simplicidade (no sentido de unidade) das substâncias, a noção de máquina da natureza enfatiza, por outro lado, que, mesmo sem ser compostas, as substâncias são complexas. A dupla conceitual indica aquilo que Fichant (2000, p. 31) denomina uma “inflexão cada vez mais claramente vitalista e organicista” no pensamento de Leibniz e que marcará a visão de mundo em que a mônada se torna concebível. No limite, trata-se de “uma visão pan-animalculista da natureza” (FICHANT, 2006a, p. 34), segundo a qual os corpos orgânicos estão até mesmo onde não os percebemos, ou, como resume Leibniz em uma carta a Sophie-Charlotte de 8 de maio de 1704, “há vida e percepção por toda parte” (LEIBNIZ, 1887, GP III, p. 343). A *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça fundados na razão* apresentarão as substâncias simples que compõem esse universo (e de que modo elas operam): nomeadamente, as mônadas.

#### V. A MÔNADA EXPRESSIVA, UMA SUBSTÂNCIA SIMPLES: *MONADOLOGIA* (1714)

Tal como a Correspondência com Arnauld havia tornado necessário, a substância será agora abordada prioritariamente sob a perspectiva da relação entre o uno e o múltiplo e, tal como o *Sistema novo* complementou a exigência, em vez de se focar um sujeito de ação sendo predicado por acontecimentos, agora a substancialidade deverá ser procurada entre complexos orgânicos. Mônadas são substâncias simples, isto é, desprovidas de partes (*Monadologia*, § 1). O postulado de sua existência deriva de uma constatação singela: há compostos. Ora, sem haver substâncias simples que neles entrassem, eles não existiriam; logo, há substâncias simples (§ 2). Elas são caracterizadas como “os verdadeiros Átomos da Natureza e, em suma, os Elementos das coisas” (§ 3; LEIBNIZ, 2004b, p. 131); como tais, não podem sofrer influências externas, mas, dado que inegavelmente se alteram (§ 10), e afinal não podem não apresentar qualidades próprias que façam de cada uma distinta das demais (§8), é preciso que sejam capazes de ação

e apresentem um “princípio interno” para isso (§ 11). Tal variação interna é especificada por um *detalhe* ou *pormenor* que consiste em uma multiplicidade na unidade, ou seja, em “uma pluralidade de afecções e de relações” interna à mônada (§§ 12-13; LEIBNIZ, 2004b, pp. 132-3). A percepção, já mencionada (ver a n. 28 deste artigo), não é senão um estado que “envolve e representa” tal multiplicidade, o que não exige ainda consciência (ou, para usar o termo técnico, *apercepção*), a qual só é encontrada nos espíritos racionais; mas existem também almas dos animais e ainda outras entelégias – que, além do mais, sendo todas mônadas, não deixariam de existir quando perdessem ou tivessem diminuída a sua *apercepção*, mas apenas passariam a existir sem, ou com pouca, consciência; mortal, a rigor, nenhuma alma o é (§ 14; LEIBNIZ, 2004b, p. 133). Ademais, as percepções sucedem umas às outras por força da *apetição*, a qual pode determinar diferentes níveis de clareza (§ 15). Se até os entes desprovidos de qualquer razão, inferiores aos animais, são também mônadas, isto se deve, como explica o § 18, a que eles possuam a “perfeição” e a “suficiência” de serem a fonte de suas próprias ações internas. Vale dizer: a unidade *supõe* a ação; aquela não existe sem esta. Se nos lembrarmos da função que a ideia de força, como fundamento da ação, teve na reabilitação da ideia de forma substancial, esclarece-se por que Leibniz mais de uma vez toma “forma substancial” e “mônada” como termos intercambiáveis (FICHANT, 2006b, p. 37); aparentemente, as funções de uma são herdadas pela outra. E essas funções são desempenhadas – agora podemos dizer que em níveis diferentes – em absolutamente tudo que existe (desde que exista verdadeiramente); como sintetiza Fichant (2000, p. 32), “tudo é mônada ou agregado de mônadas”.

Mas, enquanto mero agregado, uma coisa é uma realidade apenas nominal, quer dizer, não passa de uma unidade aparente – em resumo, é um fenômeno. Ora, todo corpo é um agregado; estará ele, portanto, condenado à mera condição de fenômeno? Não se houver uma mônada única que lhe corresponda e assim sirva, na expressão de Fichant (2006b, p. 37),

como “foco de sua unidade”.<sup>37</sup> Deste modo, temos um quadro novo e mais preciso para a compreensão do corpo. Enquanto múltiplo, ele requer mônadas que o constituam; enquanto orgânico ou substancial, ele corresponde a uma mônada singular que é a sua entelúquia primitiva e serve como sua forma; no entanto, mesmo as mônadas plurais de um corpo são formas substanciais e entelúquias, e operam como tais sobre uma matéria segunda – que elas animam e informam (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 242). O ônus é que a mônada recai, assim, em uma ambiguidade, cumprindo ao mesmo tempo, segundo os termos de Fichant (2006b, p. 41), uma função “unificadora” e uma função “realizadora”. Mas isto se resolve com a subordinação hierárquica das mônadas de um corpo à sua mônada dominante, subordinação a que Fichant (2006b, p. 40), novamente, denomina “absolutamente universal” e “puramente ideal”. Quer dizer: ela vale para todas as substâncias, embora em nenhuma ela ocorra como uma interação *real* de causa e efeito. Isto é necessário porque, não sendo afetadas por nada que lhes seja exterior, as mônadas não podem tomar parte de relações causais transitivas. Como Leibniz esclarece a Des Bosses, em uma carta escrita em 16 de junho de 1712: “A dominação e a subordinação, para as mônadas, consiste somente em graus de perfeição” (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 451),<sup>38</sup> uma referência aos graus de clareza da percepção,<sup>39</sup> sugeridos no § 15 (e explicitados no § 60),<sup>40</sup> e a uma mesma gradação na expressão,

37 Leibniz estabelece uma equivalência entre tal foco e a experiência do “eu” (*Monadologia* § 30), ao que Fichant (2006b, p. 37) comenta oportunamente: “há sempre uma via de acesso egológica à mônada”.

38 Tradução extraída de FICHANT, 2006b, p. 41.

39 É quando a percepção alcança o nível em que se acompanha de memória que ela se torna sentimento, afecção que é própria ao animal, aquele ser cuja mônada é uma alma; já quando é acompanhada de razão, a alma é chamada espírito (*Princípios da natureza e da graça fundados na razão*, § 4). A percepção das demais entelúquias é inferior até mesmo à memória.

40 Onde se lê: “Todas elas [as mônadas] tendem confusamente ao infinito, ao todo; mas são limitadas e distinguem-se pelos graus das percepções distintas” (LEIBNIZ, 2004b, p. 142).

tal como esta é descrita no § 56.<sup>41</sup> Estes graus de clareza são sempre proporcionais ao nível de complexidade dos corpos, daí que Leibniz afirme: “Não há nenhuma Alma ou Enteléquia que não seja dominante com respeito a uma infinidade de outras que entram em seus órgãos, e a alma não está jamais sem algum corpo orgânico conveniente a seu estado presente” (LEIBNIZ, 1965, GP IV, p.564).<sup>42</sup> Esta é, enfim, a descrição dupla da mônada a que se chega: ela é tanto uma unidade que entra nos compostos como uma substância que abriga a multiplicidade na unidade.

O entendimento do corpo que temos aqui é sintetizado por Leibniz em uma carta de 1699 (portanto, já posterior ao *Sistema novo*, embora anterior à *Monadologia*) enviada a Thomas Burnett, com o trio conceitual substância corporal, matéria primeira e matéria segunda (LEIBNIZ, 1887, GP III, p.260). Uma carta escrita quatro anos depois, a De Volder, é mais específica: “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 Una” (LEIBNIZ, 1882, GP II, p.242),<sup>43</sup> o que condiz com uma descrição (mais breve) constante da *Monadologia*, § 63. Como afirma (3), a mônada resulta da união entre a força ativa primitiva (enteléquia ou alma) e a potência passiva primitiva (matéria primeira). (Leibniz [1982, p. 439; LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 262, 333; p. 251; 1860, vol II, p. 138] distingue ainda, predominantemente em seus chamados “textos aristotélicos”, datados das décadas de 1680 e 1690, uma força ativa derivativa, equivalente ao

41 “Ora, esta *ligação* ou acomodação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras faz com que cada substância simples tenha relações que expressem todas as outras, e que seja, por conseguinte, um espelho vivo perpétuo do universo” (LEIBNIZ, 2004b, p. 141).

42 Tradução extraída de FICHANT, 2006b, p. 40.

43 Tradução extraída de FICHANT, 2006b, pp. 39-40.

movimento, e uma força passiva derivativa, equivalente à resistência, i.e. à impenetrabilidade e à inércia.) A força ativa primitiva permanece consistindo em conter percepções e passar de uma a outra por meio da apetição. Mas é preciso lembrar o que Leibniz especificou a Arnauld em uma carta já em 9 de outubro de 1687: a percepção, de que todas as enteléquias são capazes, assim como o sentimento, acessível aos animais, e o pensamento racional, próprio à classe dos espíritos, são instâncias de um gênero de ação mais amplo, a saber, a *expressão*. Ora, *esta* é a ação que a força – depois tornada forma substancial e daí tornada mônada – permite à substância realizar.<sup>44</sup> Descoberta por Leibniz durante investigações físicas que complementaram a cinemática de Descartes e fundaram a dinâmica, a ideia de força, devidamente desenvolvida, faz mais do que fundamentar o movimento. Se Descartes reduziu a matéria à extensão, e a ação da matéria, ao movimento, Leibniz, por sua vez, sugere que a matéria comporta<sup>45</sup> vida<sup>46</sup> e que a sua ação, como a de tudo que existe, é *exprimir*. Como a ideia de noção completa nos ensinou, as essências habitam o entendimento de Deus desde quando Ele as concebeu, mas podemos dizer que elas são postas na existência na medida em que as substâncias agem, o que consiste no mesmo que dizer: na medida em que *exprimem*. É esta noção o que garante também que o que se passa no corpo ou, mais amplamente, no mundo físico está em harmonia com o que se passa internamente à substância. Como aponta Fichant (2006b, p. 24), o conceito de expressão possui uma notável “potência unificadora”.

E a possui até para a desafiadora conciliação entre as substâncias como entidades reais e os pontos de vista marcados por seus corpos com a exati-

44 Rescher (1991, p. 81) informa que Leibniz chegou a nomear a ação, no manuscrito da *Monadologia* (§ 15), como “força”, apenas posteriormente substituindo essa palavra por “apetição”.

45 Isto é, comporta não em si mesma, mas nas substâncias simples que a compõem.

46 Segundo a definição de vida (ou alma) como percepção e apetite (*Monadologia*, § 19).

dão – mas também com a idealidade – de um ponto matemático, tal como proposto pelo *Sistema novo*. Ora, é sob o ponto de vista estabelecido por seu corpo que a alma exprime o mundo, conforme a intensidade que o seu grau de percepção o permitir (cf. FICHANT, 2005, p. 45). Ocorre, então, que o fato mesmo de serem diferentes perspectivas é o que indica serem as mônadas distinguíveis entre si. Como sugere Lacerda (2006, p. 79), cada substância consiste em uma “parte-total”: ela percebe tudo, mas apenas confusamente; é, ao mesmo tempo, um mundo à parte, mas uma entidade cuja expressão tem seu nível limitado pelo ponto de vista que ela assume. Leibniz clarifica essa tensão em uma carta a De Volder escrita em 19 de julho de 1706 (e que é similar à carta a Des Bosses de 31 de julho de 1709: LEIBNIZ, 1996, vol II, p. 379): “Nos Atuais, há apenas a Quantidade discreta, quer dizer, a multiplicidade das mônadas ou substâncias simples, (...) a Quantidade contínua é algo de ideal, que diz respeito aos possíveis, ou aos atuais considerados como possíveis. (...) As coisas atuais são compostas como o número é composto das unidades, as coisas ideais, como o número é composto de frações: as partes estão em ato no todo real, mas não no todo ideal” (LEIBNIZ, 1996, vol II, p. 282).<sup>47</sup> Ou seja: no nível ideal (ou possível), a substância una – correspondente a um ponto matemático – é anterior às suas partes, sendo divisível apenas *a posteriori*, tal como se fosse uma fração; mas, no nível real (ou atual), o que há em primeiro lugar são os elementos que compõem o agregado, tal como com certos números podemos compor um número outro – e esses elementos são, precisamente, as mônadas.

A *Monadologia* só atribui o *status* de substância às coisas simples, e sequer cogita que possa haver *substâncias* compostas; lida estritamente, portanto, talvez ela pudesse sugerir uma interpretação idealista do corpo (cf. FICHANT, 2005, p. 41). Esta é a pergunta que Fichant (2006b, p. 15) denomina o “problema monadológico maior”: são os corpos substâncias? Para

47 Tradução extraída de FICHANT, 2006b, p. 36.

lançar uma discreta luz sobre ela, será oportuno visitarmos o outro texto de síntese publicado em 1714, os *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*. Aqui onde estamos, o que fica claro é que problemas como o da união entre alma e corpo são transformados em casos particulares da relação entre simples e composto. Assim como a *Monadologia* jamais emprega o termo “substância composta”, ela não emprega nada como uma “mônada individual”; na interpretação de Fichant (2000, p. 33), “a concepção monádica da realidade dissolve o problema da individuação”, aquele mesmo anunciado já em 1673, na *Confessio philosophi*. Para Fichant (2000, p. 32), a naturalidade e a universalidade da mônada, tal como Leibniz a concebe, exigem que ela seja anônima; por isso ele destaca o fato de que “não existe (...) nenhum texto de Leibniz onde a ‘mônada’ seria exemplificada pela menção de um nome próprio” (FICHANT, 2000, p. 15). Neste ponto, cumpre fazer uma observação em sentido contrário. Como o próprio Fichant (2000, p. 32, n. 35) registra, há uma abordagem “individualizada” possível à mônada, revelada quando Leibniz escreve: “cada ponto real, que é uma mônada, eu mesmo sendo uma delas...” (LEIBNIZ, 1966, p. 553) – e também quando se legitima, de maneira inequívoca, o “acesso egológico” à mônada, como já foi dito (ver, neste artigo, n. 41). Some-se, pois, a isto o fato de que os *Ensaio de teodiceia*, precedentes à *Monadologia* em apenas quatro anos (foram publicados em 1710), adotam o mesmo tipo de exemplos de substância que era canônico na época do *Discurso de metafísica*: o das personagens históricas. De fato, naquele texto de 1686 (*DM*, § 14) Leibniz já afirmava, literalmente, a entreexpressão das substâncias, uma noção que, portanto, ao vir a estabilizar as tensões inerentes ao conceito maduro de mônada, não deve (em princípio) inviabilizar aquela outra noção com que ela coexistira: a da noção completa. Ademais, evidentemente não há razão para identificar na *Monadologia* um abandono daquela visão dos espíritos como fins da criação, aquilo a que todo o universo afinal diz respeito. Ao contrário, e este é o ponto relevante, há uma boa razão para sustentar que a noção completa coexiste à mônada, exatamente se tivermos a intenção de preservar a superioridade dos espíritos. É que a mônada cumpre a função

de mostrar, por um lado, que não existe uma substância mínima (menor do que a qual não pudesse haver nenhuma outra) e, complementarmente, que toda substância é desprovida de “fundo”, sendo infinita no seu interior, e que é isto mesmo o que habilita a substância à ação e o que a mônada dá conta de comportar sob a categoria da unidade. Mas resta perguntar quais são as unidades máximas presentes no mundo, quais são, por assim dizer, os limites *externos* das mônadas – e estas são precisamente aquelas substâncias a que se aplica a noção completa: nós, seres humanos, os espíritos racionais.

VI. AINDA A MÔNADA EXPRESSIVA: *PRINCÍPIOS DA NATUREZA E DA GRAÇA FUNDADOS NA RAZÃO* (1714)

Leibniz (2004c, p. 153) assim inicia a exposição dos *Princípios da natureza e da graça*: “A substância é um Ser capaz de Ação. Ela é simples ou composta. A *substância simples* é aquela que não tem partes. A *composta* é a reunião das substâncias simples ou *Mônadas*. *Monas* é uma palavra grega que significa unidade ou o que é uno. Os compostos ou os corpos são Multiplicidades, e as Substâncias simples, as Vidas, as Almas, os Espíritos são unidades. É preciso que em toda parte haja substâncias simples porque sem as simples não haveria compostas. Por conseguinte, toda a natureza está plena de vida” (LEIBNIZ, 2004c, *PNG*, § 1, p. 153). De saída, o livro anuncia o seu acordo com várias das teses fundamentais da *Monadologia*; o que impressiona, no entanto, é que apareça como um postulado basilar, premissa para o restante da argumentação, já na segunda frase da obra, justamente aquela afirmação que a *Monadologia* se eximiu de vaticinar: a de que há *substâncias* compostas (e não apenas simples), as quais desde o início são aqui identificadas, ademais, com os corpos (“os compostos ou os corpos...”). Estas são afirmações sustentadas por Leibniz consistentemente, haja vista que dois anos depois, em 29 de maio de 1716, escrevendo a Des Bosses, ele ainda afirma: “destas duas suposições, que há substância composta, atribuindo a realidade aos fenômenos, e que uma substância não

pode naturalmente nem nascer nem perecer, seguem-se todas as minhas concepções” (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 519-20). Ao que parece, foi devido apenas às peculiaridades da estratégia argumentativa da *Monadologia* que esta obra restringiu a sua abordagem às substâncias simples.

Em vista disso, convém apenas observar que, longe de criar conflitos, a admissão das substâncias compostas confere nova força à afirmação da plenitude da natureza (i.e. à negação do vácuo) e ao modo como se concebe a interação entre o interior e o exterior, a alma e o corpo, o mental e o físico. Leibniz (2004c, p. 154) diz: “como tudo está ligado devido à plenitude do mundo, e cada corpo atua em maior ou menor medida sobre cada um dos demais, segundo a distância, sendo por sua vez afetado por reação, segue-se que cada Mônada é um Espelho vivo, ou dotado de ação interna, representativo do universo, segundo seu ponto de vista, e tão regulado como o próprio universo” (LEIBNIZ, 2004c, PNG, § 3, p. 154). Em seguida, ele especifica que as “leis do Apetite”, que fazem as percepções sucederem umas às outras, são *causas finais*, que correspondem aos movimentos que acontecem nos corpos, derivados, por sua vez, de causas eficientes. Nisto não há nenhuma modificação do quadro pintado pela *Monadologia*; ao contrário, ratifica-se o que, mesmo sem o recurso à substância composta, lá se sugeriu a respeito da distinção – e da concordância – entre a ordem metafísica e a ordem física do mundo. Por exemplo no § 17 (da *Monadologia*), em que se propõe o experimento mental de uma visita a uma grande máquina produtora de pensamentos e sensações, lugar em que, segundo Leibniz, não se poderia *ver* nenhuma percepção, mas apenas o funcionamento físico da máquina. Ao mesmo tempo que isso indica que a matéria em si não pensa, aponta também para o fato, como observado por Latta (1898, p. 228, n. 31, grifo nosso), de que ela “*pressupõe* um pensamento ou, pelo menos, um princípio ‘perceptivo’”. Ao mesmo tempo que estabelece uma incomensurabilidade, como mostra Rescher (1991, p. 86), entre pensamento e movimento, ou “psicologia e física”, o experimento mental especifica a interação entre as duas ordens (que se dá por causação final), e de modo que indica que o que é metafísico goza de certa prioridade *na*

*realidade* sobre o que é meramente físico. Uma vez admitidas as substâncias corpóreas, reitera-se essa posição sem que o físico precise ser ontologicamente rebaixado. Tais substâncias permitem que Leibniz (LEIBNIZ, 1887, GP III, p. 1996, vol. III, pp. 260-1) escreva, em uma carta enviada a Burnett, que “a matéria tomada à parte não poderia pensar, mas nada impede que os princípios ativos ou de unidade que se encontram por toda parte na matéria e que envolvem já essencialmente uma maneira de percepção sejam elevados a este grau de percepção que chamamos pensamento. Assim, embora a matéria em si mesma não possa pensar, nada impede que a substância corporal pense”.<sup>48</sup> Como Fichant (2005, p. 45) sintetiza: “Se não há almas separadas,<sup>49</sup> dizer que a alma pensa equivale a dizer que é o ser completo que ela constitui com seu corpo que pensa. Este ser completo é precisamente o que nós chamamos uma substância corporal”.

#### VII CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA UNIDADE NÃO SISTEMÁTICA

Percorrido esse trajeto, resta-nos reconhecer, com Fichant (2000, p. 13; 2006a, p. 14), que, por um lado, do *Discurso à Monadologia* Leibniz “imita” e propõe “amostras arquitetônicas” do mesmo universo, mas, por outro lado, o que ele pretende sobre esse pano de fundo não é coordenar um sistema, mas experimentar e sempre recomeçar o ato de uma “escritura pensante”. Ao fim, fica para o intérprete o desafio de reconhecer – e de sugerir como e por que se dá – o fato inegável de que “a substância individual do *Discurso* não é a mônada” (FICHANT, 2006a, p. 23). Trata-se de um desafio envolvente, uma vez que as questões decisivas para o delineamento dessa diferença – a natureza das substâncias simples e a das substâncias compostas, e como ambas se relacionam – implicam nitidamente,

48 Tradução extraída de FICHANT, 2005, p. 45.

49 Entidades que, de fato, Leibniz rejeita expressamente, por exemplo em *Monadologia* § 14.

para Leibniz, nada menos que “o conjunto da metafísica tal como ele a entende” (FICHANT, 2006a, p. 18). Com isto, por sinal, o filósofo realiza o ideal sugerido em seu texto de juventude “A reforma da filosofia primeira e a noção de substância”, a saber: desenvolver uma noção de substância que seja fecunda a ponto de fundamentar a metafísica inteira. Há, em Leibniz, uma progressiva “naturalização da metafísica” (FICHANT, 2000, p. 32; cf. 2006b, p. 27), um racionalismo integral que chega a prover explicações para os milagres,<sup>50</sup> para a imortalidade<sup>51</sup> e ainda outros componentes peculiares ao pensamento teológico-metafísico. Já a noção completa, proposta em 1686, é capaz de fazer derivarem outras (pesadas) teses inteiras, como a harmonia, a imortalidade e a substancialidade dos corpos – conforme Leibniz sugere a Arnauld na carta de 30 de abril de 1687. É por isso que o “princípio mais fundamental da metafísica de Leibniz” não pode ser, como sugere Adams, a redução de tudo que existe às substâncias simples – postulado, aliás, que, especialmente à luz dos *Princípios da natureza e da graça*, necessita ser, no mínimo, atenuado. Tal princípio tem de ser aquilo de que Leibniz (na correspondência com Arnauld) diz derivar o princípio de continuidade<sup>52</sup> e a lei da identidade dos indiscerníveis,<sup>53</sup> tão importantes para as formulações do conceito de substância: o princípio de razão suficiente – segundo o qual tudo tem uma razão para ser como é: *nihil est sine ratio*.<sup>54</sup> Deste modo, Leibniz jamais abandona a ambição racionalista e a admiração pela explicação mecânica, características dos filósofos de seu

50 Ver *Discurso de metafísica*, § 7.

51 Ver *Monadologia*, §§ 14, 21, 73, 76.

52 De acordo com o qual, a uma sucessão de estados só pode ocorrer havendo a presença de infinitos intermediários. Ver LEIBNIZ, 1887, GP III, p. 52.

53 Esta lei, aliás, é, no limite, o que permite (ou, antes, obriga) a Leibniz superar a sua resposta de juventude ao problema da individuação, registrada na *Confessio philosophi*.

54 “Nada é sem razão”. Entre os textos que analisamos aqui, o princípio aparece explicitamente em *Monadologia* § 32 e *Princípios da natureza e da graça* § 7. Ele é considerado a premissa mais fundamental da filosofia de Leibniz, por exemplo, por Fichant (2006a, p. 20).

período, mas, antes, intensificando-as, acrescenta-lhes *fundamentos* superiores, irreduzíveis à ordem física (cf. FICHANT, 2005, p. 46). O resultado é a descoberta de substâncias que, entre outras propriedades, são tão indestrutíveis “quanto o próprio universo” (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 251).<sup>55</sup> São elas que, com o que expressam, preenchem o mundo, o qual nunca deixa de ser pleno; como Leibniz escreve a Sophie-Charlotte em 8 de maio de 1704: “[o mundo] será sempre assim sem nenhum vazio” (LEIBNIZ, 1887, GP III, p. 344).<sup>56</sup> O que se altera, no decorrer da obra leibniziana, é a descrição de como as substâncias desempenham o papel de povoar o universo. Enquanto o *Discurso de metafísica* enfatiza que isso se dá diretamente pela interrelação das noções completas, na *Monadologia* os espíritos humanos – que certamente não deixam de ser protagonistas no grande teatro que é o mundo – deixam, no entanto, de ser a única preocupação de Leibniz, à medida que se impõe sobre a sua reflexão o “imenso ruído de fundo da natureza em que a vida e o organismo são onipresentes” (FICHANT, 2006b, p. 43). O que resta perguntar é se os dois quadros, apesar das diferenças importantes que este artigo se prestou a evidenciar, não são, nesses aspectos basilares, surpreendentemente compatíveis. Algo, afinal de contas, pode ser identificado<sup>57</sup> como constante nas definições leibnizianas da substância, que sobrevive desde a noção completa até a mônada expressiva: suas descrições podem sempre ser resumidas em dois critérios – *unidade e capacidade de ação*. Sob esta chave, pois, pode ser entendido todo o trajeto argumentativo que procuramos remontar aqui.

55 Na passagem referida, Leibniz está lidando com a máquina natural e descrevendo-a em comparação com a alma.

56 Tradução extraída de FICHANT, 2006b, p. 42.

57 E de fato já o foi, de alguma maneira, por Heidegger (1979, esp. pp. 225-7).

MULTIPLES THAT CONSTITUTE THE UNITY:  
LEIBNIZIAN CONCEPTS OF SUBSTANCE - FROM  
THE COMPLETE NOTION TO THE EXPRESSIVE MONAD

ABSTRACT: Leibniz proposed more than one concept in order to philosophically describe the substance. An instructive irony, this plurality of theories, whose end is an unified explanation of reality, culminated in a definition of the fundamental components of the world – the monads – as units that embrace multiplicity. These substances, as well as their essential function of mutually expressing themselves, only become fully intelligible when we observe Leibniz’s earlier concepts, of which his mature philosophy inherited some intuitions. Guided by the key works of the German philosopher and scientist, we will seek to redraw this intellectual path, in order not to outline a hypothetical system of him, but to *unify* the treatment he granted to the issue of *unity*. Such a reading hypothesis fundamentally agrees with the one sustained by Michel Fichant, but brings specific additions or discords, which are going to be indicated in this article.

KEYWORDS: body and soul, Fichant, Leibniz, monadology, post-Cartesian period, substance

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, R. M. (1994) *Leibniz: determinist, theist, idealist*. New York: Oxford University Press.

BARUZI, J. (1907) *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, d'après des documents inédits*. Paris: Félix Alcan.

BELAVAL, Y. (1960) *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard.

CASSIRER, E. (1902) *Leibniz' system in seinen wissenschaftlichen grundlagen*. Marburg: N. G. Elwert.

COUTURAT, L. (1901) *La Logique de Leibniz: d'après des documents inédits*. Paris: Félix Alcan.

\_\_\_\_\_. (1902) “Sur la métaphysique de Leibniz (avec un opuscule inédit)”. *Revue de philosophie*, 10, 1-10.

dit)”. *Révue de Métaphysique et de Morale*, Paris, vol. 10, n° 1, pp. 1–25, jan-dez/1902.

ESPINOSA, B. (2010) *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.

FICHANT, M. (2000) “Da substância individual à mônada”. Trad. Marcos André Gleizer e Ulysses Pinheiro. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 5, n° 1-2, pp. 11–34, jan-dez/2000.

\_\_\_\_\_. (2005) “Leibniz e as máquinas da natureza”. Trad. Vivianne de Castilho Moreira. *Dois pontos*, São Carlos/Curitiba, vol. 2, n° 1, pp. 27–51, abr.

\_\_\_\_\_. (2006a) “A última metafísica de Leibniz e a questão do idealismo”. Trad. Tessa Moura Lacerda. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, vol. 15, n° 1, pp. 9–40, jan-dez.

\_\_\_\_\_. (2006b) “A constituição do conceito de mônada”. Trad. Vivianne de Castilho Moreira. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 10, n° 2, pp. 13–44, jul-dez.

GARBER, D. (2009) *Leibniz: body, substance, monad*. Oxford: Oxford University Press.

GROSHOLZ, E; YAKIRA, E. (1998) *Leibniz’s science of the rational*. *Studia Leibniziana* (Sonderhefte), vol. 26. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

HEIDEGGER, M. (1978) *Metaphysische anfangsgründe der logik im ausgang von Leibniz*. Gesamtausgab, vol. 26. Frankfurt: V. Klostermann.

\_\_\_\_\_. (1979) “A determinação do ser do ente segundo Leibniz”. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

JALABERT, J. (1947) *La théorie Leibnizienne de la substance*. Paris: PUF.

LACERDA, T. M. (2004) Apresentação e notas. In: LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2006) *A expressão em Leibniz*. São Paulo. 221p. Tese (Doutorado) em Filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Universidade de São Paulo. Disponível online: <[doi:10.11606/T.8.2006.tde-30012008-112330](https://doi.org/10.11606/T.8.2006.tde-30012008-112330)>. Acesso: jun 2017.

LATTA, R. (org.). (1898) *Leibniz’s Monadology and other philosophical writings*. London: Oxford University Press.

LEIBNIZ, G. W. (1860) *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff* [LW].

- (Organizado por C. I. Gerhardt.) Halle: H. W. Schmidt.
- \_\_\_\_\_. (1882) *Die philosophischen schriften von G. W. Leibniz*, vol. 2 [GP II]. (Organizado por C. I. Gerhardt.) Berlin: Weidmann. (Edição alternativa: 1996.)
- \_\_\_\_\_. (1887) *Die philosophischen schriften von G. W. Leibniz*, vol. 3 [GP III]. (Organizado por C. I. Gerhardt.) Berlin: Weidmann. (Edição alternativa: 1996.)
- \_\_\_\_\_. (1948) *Textes inédits de G. W. Leibniz* [Grua]. (Organizado por G. Grua.) Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (1965) *Die philosophischen schriften von G. W. Leibniz*, vol. 4 [GP IV]. (Organizado por C. I. Gerhardt.) Hildesheim: Georg Olms Verlag. (Edição alternativa: 1996.)
- \_\_\_\_\_. (1966) *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. (Organizado por Leroy E. Loemker.) Paris: Vrin.
- \_\_\_\_\_. (1978) “De arcanis motus et mechanica ad puram geometriam reducenda”. *Studia Leibnitiana Supplementa: Leibniz à Paris (1672–1676)*. *Les Sciences*, Stuttgart, vol. 17, n° 1, pp. 202–5, jan-dez.
- \_\_\_\_\_. (1982) “Examen de la física de Descartes”. In: *Escritos filosóficos*. Trad. Ezequiel de Olaso *et al.* Buenos Aires: Editorial Charcas.
- \_\_\_\_\_. (1989) “Suite de la reponse aux reflexions sur les conséquences de quelques endroits de la philosophie de Descartes”. In: *Opera Omnia*, vol. 2. (Organizado por L. Dutens.) Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1999a). “Correspondance avec Des Bosses”. In: FREMONT, C. *L’être et la relation*. Paris: Vrin.
- \_\_\_\_\_. (2004a) “Discurso de metafísica” [DM]. Trad. Marilena Chaui. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2004b) “Os princípios da filosofia ou A monadologia”. Trad. Alexandre da Cruz Bonilha. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2004c) “Princípios da natureza e da graça fundados na razão” [PNG]. Trad. Alexandre da Cruz Bonilha. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.

- \_\_\_\_\_. (2004d) *Correspondencia con Arnauld*. Trad. Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_. (2005) *Confessio philosophi*: papers concerning the problem of evil, 1671–1678. The Yale Leibniz. (Organizado por D. Garber e R. C. Sleigh Jr.) New Heaven/Londres: Yale University Press.
- LEROY. (1966) “Introduction”. In: LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. Paris: Vrin.
- LEVEY, S. (2011) “On two theories of substance in Leibniz: critical notice of Daniel Garber, *Leibniz: body, substance, monad*”. *Philosophical Review*, Durham, vol. 120, n° 2, pp. 285–320, abr-jun.
- LODGE, P. (2005) “Garber’s interpretations of Leibniz on corporeal substance in the ‘Middle Years’”. *The Leibniz Review*, Columbus, vol. 15, n° 1, pp. 1–26, jan-dez.
- MALEBRANCHE, N. (2011) *Diálogos sobre a metafísica e a religião*: primeiro diálogo. (Coleção Traduzindo.) Trad. Eduardo Salles de Oliveira Barra. Curitiba: Editora SCHLA/UFPR. Disponível em <[http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/29815/Malebranche\\_Di%C3%A1logos%20sobre%20a%20Metaf%C3%ADsica%20e%20a%20Religi%C3%A3o.pdf?sequence=3&isAllowed=y](http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/29815/Malebranche_Di%C3%A1logos%20sobre%20a%20Metaf%C3%ADsica%20e%20a%20Religi%C3%A3o.pdf?sequence=3&isAllowed=y)> Acesso: jun. 2017.
- MONDADORI, F. (1982) “Solipsistic perception in a world of monads”. In: HOOKER, M. (ed.). *Leibniz: critical and interpretative essays*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- PURYEAR, S. (2010) “Review of Daniel Garber, *Leibniz: body, substance, monad*”. *Notre Dame Philosophical Reviews*, South Bend, vol. 8, n° 1, online, jan-dez. Disponível em <<http://ndpr.nd.edu/news/leibniz-body-substance-monad/>> Acesso: jun. 2017.
- RESCHER, N. (1991) *G. W. Leibniz’s Monadology: an edition for students*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- RUSSELL, B. (1900) *A critical exposition of the philosophy of Leibniz: with an appendix of leading passages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TOMÁS DE AQUINO. (2017) *Questão disputada sobre as criaturas espirituais*. Trad. Carlos Nougé. São Paulo: É Realizações Editora.