

# Cadernos Espinosanos

número especial sobre Leibniz



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 34 jan-jun 2016 ISSN 1413-6651



# A CRÍTICA DO JOVEM LEIBNIZ AO MATERIALISMO HOBBSIANO A PARTIR DO CONCEITO DE CONATUS<sup>1</sup>

Celi Hirata

Professora, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, Brasil

celi\_hirata@yahoo.com

RESUMO: Neste artigo, pretende-se indicar como o jovem Leibniz, em textos do início da década de 1670, como no *Theoria Motus Abstracti* e nas correspondências a Johann Friedrich e a Hobbes, apropria-se do conceito de *conatus* e da teoria da sensação de Hobbes para defender a existência de mentes incorpóreas, seres verdadeiramente indivisíveis, em oposição à redução hobbesiana da realidade a corpos e seus movimentos. Ademais, uma vez que a essência do corpo reside no movimento e não na extensão — como o filósofo afirma influenciado pelas teorias de Hobbes — e que o corpo, de acordo com os princípios do mecanicismo, não é fonte de seu próprio movimento, Leibniz argumentará que a sua substância deve residir em algo incorpóreo. Essa apropriação por parte de Leibniz do conceito de *conatus* e da teoria do movimento hobbesianos desempenhará, assim, um papel importante não apenas na rejeição da substância extensa cartesiana, como também na posterior reabilitação das formas substanciais, rejeitadas pelo autor na sua primeira juventude.

PALAVRAS-CHAVE: Mecanicismo, Materialismo, *Conatus*, Mente, Substância.

1 O presente artigo consiste numa versão ligeiramente modificada de parte de minha tese de doutorado, “Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente”, defendida no Departamento de Filosofia da USP em agosto de 2012.

A filosofia de Hobbes exerceu grande influência no pensamento de Leibniz, em especial na sua juventude. Tal influência não se limita ao campo da jurisprudência e da política, domínios nos quais Hobbes é mais conhecido, mas se estende também à lógica, à filosofia da natureza, à metafísica e até mesmo à matemática. Segundo Ferdinand Tönnies (TÖNNIES, 1887, p. 568), foi Hobbes e não Descartes que introduziu Leibniz à filosofia mecanicista ou reformada por meio da jurisprudência: o interesse do jovem jurista por esta disciplina o conduziu a Hobbes, que acabou por iniciá-lo naquela outra. Essa hipótese é bastante plausível, considerando-se as leituras precoces que Leibniz fez da obra de Hobbes: como ele relata a Jakob Thomasius numa carta de setembro de 1663, ele havia estudado o *De Cive* com apenas 17 anos. Alguns anos mais tarde, realizou várias leituras do *De Corpore*, interessando-se a cada vez por diferentes aspectos desta obra. Como Ursula Goldenbaum indica (GOLDENBAUM, 2001, pp. 53-94), com base principalmente em anotações marginais nas edições das obras de Hobbes disponíveis na biblioteca de Christian von Boineburg, Leibniz focou-se sucessivamente nas concepções de lógica (1666), nos princípios da filosofia mecânica (1668) e na matemática (1670) presentes nessa obra. Há indicações, além disso, de que Leibniz leu por volta de 1669 o *De Homine*, interessando-se aí principalmente pela teoria da percepção de Hobbes e descobrindo o papel essencial do *conatus* — descoberta que desempenhará um papel importante no desenvolvimento da filosofia leibniziana, como se pretende indicar.

É o próprio Leibniz que, na sua carta a Hobbes de julho de 1670 (LEIBNIZ, 1960, GP VII, p. 572 / p. 105), afirma ter lido quase toda a sua obra, em parte separadamente e em parte na edição completa de 1668, e diz tê-las aproveitado como poucas em seu século. Leibniz não

só elogia a teoria do Estado de Hobbes e aspectos de sua jurisprudência — que, segundo ele, foram acusados de imoralidade e ateísmo devido à falta de compreensão e má aplicação —, como também algumas teses de sua mecânica, a saber, a tese de que nada se move se não é movido por outro corpo, bem como aquela segundo a qual um corpo em repouso, por maior que seja, pode ser impelido pelo menor movimento de um corpo, por menor que este seja, além da tese de que corpos que parecem estar em repouso possuem, na realidade, um movimento insensível — teses que, como se indicará, desempenharão um papel importante no pensamento de Leibniz a respeito dos corpos. Em suma, os fundamentos que Hobbes estabeleceu para a teoria do movimento abstrato pareceriam, para Leibniz, bem justificados. O autor encerra a sua carta dizendo que ninguém teria filosofado com tanta exatidão, clareza e elegância como Hobbes, nem mesmo Descartes.<sup>2</sup>

Apesar dessa admiração do jovem Leibniz pela filosofia hobbesiana, em especial pelo seu mecanicismo, ele rejeita o materialismo de Hobbes e de Gassendi, e essa rejeição vai se tornando mais elaborada com o passar dos anos. Isso porque a conciliação da filosofia mecanicista de seu tempo com os dogmas da religião cristã é um dos problemas mais caros a Leibniz, determinando profundamente a constituição de sua filosofia. Dentre os dogmas que ele pretende tornar compatíveis com o mecanicismo se destacam o da imortalidade da alma e, mais ainda,

2 Na verdade, nesta época, Leibniz ainda não tinha estudado Descartes mais seriamente, o que ele fará somente no período em Paris (BELAVAL, 1952, p. 33). Como confessa a Simon Foucher numa carta de 1675, Leibniz não havia lido à época todas as obras de Descartes com a devida profundidade, mas, ao contrário, estudara quase todos os outros autores de seu tempo mais do que este. Isso porque, de acordo com as suas próprias palavras, ele só se tornara geômetra há pouco, o que atrapalhava a leitura do filósofo francês nos anos mais jovens (LEIBNIZ, 1923, A, II, I, 388-9).

o da transubstanciação. Se, quando sai de Leipzig, em 1666, Leibniz, principalmente sob a influência de Gassendi, é um *atomista*, que, como outros contemporâneos, não vê incompatibilidade entre a filosofia corpuscular e o Cristianismo. Nos anos seguintes começa a considerar essa posição filosófica cada vez mais insustentável, até abandoná-la por volta de 1668-9. Isso porque, quando se muda para a católica Mainz, entra em contato com as discussões francesas acerca de como o mecanicismo poderia ser conciliado com o cristianismo, discussões que se acirram a partir do momento em que a obra de Descartes é colocada, em 1663, no *Index Librorum Prohibitorum* por não ser compatível com o dogma da transubstanciação (GOLDENBAUM, 2001, p. 205) — que é ainda mais inexplicável a partir de uma posição atomista.

É nesse momento de transição que se situa, por exemplo, o *Confessio naturae contra atheistas — quod ratio phaenomenorum corporalium reddi non possit, sine incorporeo principio, id est Deo*, de 1668, quando Leibniz, por um lado, ainda é partidário do atomismo e, por outro, já indica as deficiências teóricas desta corrente. Nesse texto, o jovem pensador pretende argumentar que a filosofia natural não conduz à impiedade, como parece a muitos, mas, ao contrário, deve servir para combatê-la: inspirando-se numa declaração de Francis Bacon, Leibniz defende que a filosofia, que a princípio nos afasta de Deus, quando aprofundada nos aproxima dele. No caso da filosofia natural reformada, é o preceito de fundamentação das qualidades secundárias nas primárias e a ausência de uma fonte de movimento e coesão nos próprios corpos que leva à conclusão de que apenas uma substância incorpórea que seja inteligente pode ser a sua origem. Com essa argumentação, Leibniz está visando os filósofos mecanicistas de seu tempo que, ao renunciar ao recurso à divindade na explicação dos fenômenos, acabam indo longe demais,

excluindo toda teologia do âmbito da filosofia, em especial Hobbes (LEIBNIZ, 1960, GP IV, p.105).

Após demonstrar que o próprio aprofundamento da filosofia mecanicista conduz inevitavelmente à conclusão de que existe um ser para além do mundo corpóreo que dota os corpos com as suas propriedades, Leibniz abandona o atomismo e dá mais um passo na refutação do materialismo, argumentando não apenas que deve haver um ser incorpóreo transcendente ao mundo material como também que os corpos, na ausência da união com algo inextenso, não são substâncias, isto é, não podem subsistir por si mesmos. Como se indicará na seção a seguir, a partir de textos do início da década de 1670, como o *Theoria Motus Abstracti* e as correspondências a Johann Friedrich e a Hobbes, Leibniz argumentará que é preciso haver mentes incorpóreas, verdadeiros indivisíveis, como fontes da percepção, pois, de outro modo, não se poderia explicá-la — segundo o próprio Hobbes, a sensação consiste numa reação permanente, o que não pode ocorrer nos corpos. A mente será definida como o centro para o qual todas as impressões convergem como raios e o corpo, como mente momentânea, o que já mostra o privilégio do espiritual em relação ao corpóreo: é assim que Leibniz, por meio de conceitos oriundos da filosofia de Hobbes, sustenta a distinção entre o corpóreo e o incorpóreo, argumentando que a mente não pode ser reduzida ao corpo, como também, mais do que isso, defende a prioridade do incorpóreo em relação ao corpóreo, em franca oposição ao materialismo de Hobbes. Uma vez que a essência do corpo reside no movimento e não na extensão e que o corpo, de acordo com os princípios do mecanicismo, não é fonte de seu próprio movimento, a sua substância reside em algo incorpóreo. Deste modo, essa apropriação por parte de Leibniz do conceito hobbesiano de

*conatus* desempenhará um papel importante não apenas na rejeição da substância extensa cartesiana, como também na reabilitação de alguns anos mais tarde das formas substanciais, rejeitadas pelo filósofo alemão na sua primeira juventude.

★

No *Theoria Motus Abstracti*, escrito em 1671 e dedicado à Academia Real Francesa, Leibniz pretende expor as razões universais do movimento, independentemente dos sentidos e dos fenômenos, em separado da exposição das razões dos movimentos nos fenômenos, o que ele fará no *Theoria Motus Concreti*. Essa divisão do *Hypothesis Phisica Nova* foi com grande probabilidade inspirada na divisão das ciências apresentada no sexto capítulo do *De Corpore*, no qual Hobbes descreve a ordem sistemática das investigações que devem constituir a filosofia. Nesta obra, Hobbes diz que, em primeiro lugar, devem ser estabelecidas as definições dos universais, o que constitui a filosofia primeira; essa parte é sucedida pela geometria ou investigação do movimento puro, que investiga o que um corpo em movimento produz quando nele nada é considerado além do movimento, como quando um ponto produz uma linha e uma linha, uma superfície; a partir da geometria, por sua vez, estabelece-se a mecânica, na qual o movimento não é examinado abstratamente, mas na sua interação com outros movimentos, como quando um corpo se choca com um outro, sendo que as demais partes da filosofia — a física, a moral e a política — são sucessivamente constituídas a partir destas três primeiras (HOBBS, 1966, cap. 6, § 6 e 7, pp. 70 -74).

Dentro desse esquema, o *Theoria Motus Abstracti* corresponde de alguma forma à segunda parte da filosofia, tal como descrita por Hobbes,

e exposta na terceira parte do *De Corpore*, intitulada “Das proporções dos movimentos e das magnitudes”. Tanto Hobbes, nessa parte do *De Corpore*, como Leibniz, no *Theoria Motus Abstracti*, introduzem o conceito de *conatus*. De acordo com o filósofo alemão, o “*conatus* está para o movimento como o ponto está para o espaço ou o um para o infinito, pois ele é o começo e o fim do movimento” (LEIBNIZ, 1960, GP IV, §10, p. 229-230)<sup>3</sup>. Ao defini-lo deste modo, Leibniz está seguindo a definição hobbesiana de *conatus*, segundo a qual este é “o movimento feito num espaço e tempo menor do que podem ser dados; isto é, menor do que pode ser determinado ou assinalado por exposição ou número; ou seja, movimento feito na dimensão de um ponto e num instante ou ponto de tempo” (HOBBS, 1966, cap. 15, §2, p. 206). Deste modo, tanto num autor como noutro, o *conatus* é definido como *movimento ínfimo* e como o início e o fim do movimento.

Na filosofia de Hobbes, esse termo desempenha um papel importante na redução de toda a realidade a corpos em movimento. De um lado, Hobbes reduz toda a realidade aos corpos e seus acidentes, tornando *substância* e *corpo* noções intercambiáveis — razão pela qual o oitavo capítulo do *De Corpore* se intitula “Corpo e acidente” ao invés de “Substância e acidente”, como os aristotélicos o teriam denominado (LEIJENHORST, 2002, p. 146). Só os corpos preenchem os dois requisitos de substancialidade, sendo tanto *subsistentes* por si — existindo independentemente de nosso pensamento e ocupando uma parte real do espaço que é coextensivo com o espaço imaginário — como também *sujeitos* dos quais se predicam os acidentes: os corpos são sujeitos às mudanças, aparecendo de diversas maneiras aos seres dotados de sentidos.

3 Tradução parcial em LEIBNIZ, 1989, p. 139-145.

Assim, substancialidade é, para Hobbes, sinônimo de *corporeidade*, razão pela qual o termo “substância incorpórea” é considerado por ele um nome tão contraditório como o de “quadrângulo redondo” (HOBBS, 1966, cap. 6, § 21, p. 37). Ademais, Hobbes não apenas reduz os seres aos corpos, como também reduz os corpos à *matéria*, rejeitando o hilemorfismo aristotélico. “Matéria” passa a denotar corpo em geral e não mais um princípio precedente à composição do corpo natural. De outro lado, Hobbes afirma que toda mudança é movimento; que o movimento é a causa de todos os acidentes ou variedade de fenômenos e que um movimento não pode ter outra causa senão outro movimento (HOBBS, 1966, cap. 6, § 5, pp. 69-70). É nesse sentido que o conceito de *conatus* desempenha um papel importante, na medida em que a partir dele é estabelecido que o princípio do movimento não é algo distinto do movimento, alguma tendência ou potência que se traduzisse no ato, mas é também ato, um movimento ínfimo e invisível. De fato, com esse termo, Hobbes pretendeu substituir o conceito cartesiano de inclinação — pelo qual Descartes caracterizava a propagação instantânea da luz, que, segundo ele, não poderia consistir em movimento, já que nenhum movimento pode se efetuar num instante (DESCARTES, 1963, p. 658) — e reduzir toda mudança ao movimento atual, eliminando qualquer resquício de potencialidade no sentido aristotélico (LIMONGI, 2009, p. 50). Ademais, com o auxílio do conceito de *conatus*, Hobbes uniformiza os campos da física e da ética ao definir também o apetite e a aversão “como o *conatus* ou o começo interno do movimento animal”. Assim, tanto quanto os outros, os fenômenos mentais consistem em movimentos.

Já Leibniz, ao contrário, ao retomar o conceito do *conatus*, bem como algumas teses a respeito de sua propagação, pretende distinguir a

mente e o corpo por meio da capacidade que uma possui de retê-lo e o outro não. Eis o que ele escreve na sequência no *Theoria Motus Abstracti*, no décimo-sétimo parágrafo:

*Nenhum conatus sem movimento dura mais do que um momento exceto nas mentes. Pois o que é conatus num momento é o movimento de um corpo num tempo. Isso abre a porta para a verdadeira distinção entre corpo e mente, o que ninguém havia explicado até então. Pois todo corpo é uma mente momentânea ou carente de recordação, pois não retém por mais de um momento o seu próprio conatus e os outros contrários (pois duas coisas são necessárias para sentir prazer ou dor — ação e reação, comparação e harmonia — e não há sensação sem eles): portanto, o corpo carece de memória, carece de percepção de suas próprias ações e paixões, carece de pensamento (LEIBNIZ, 1960, GP IV, pp. 229–230).*

Leibniz não nega que o *conatus* ou os movimentos ínfimos operem na mente assim como operam nos corpos, mas argumenta que estes, ao contrário daqueles, não são capazes de retê-los por mais de um momento, o que os torna incapazes de memória, percepção e pensamento e os distingue da mente.

Na passagem acima, Leibniz está claramente se referindo ao quinto parágrafo do capítulo 25 do *De Corpore*, onde Hobbes tenta explicar o porquê de nem todos os corpos possuírem sensação, já que, de acordo com a sua própria definição, a sensação “*é um fantasma feito pela reação e conatus para fora no órgão da sensação, causado por um conatus para dentro do objeto*” (HOBBS, 1966, cap. 25, § 2, p. 391), de modo que todos os corpos que fossem pressionados ou tocados por outros teriam de ter sensações, consequência que Hobbes queira evitar. Negando que as criaturas inanimadas tenham sensação, Hobbes afirma que para a sensação ser produzida são necessários órgãos, tais quais as criaturas

animadas possuem, que sejam capazes de reter o movimento produzido, uma vez que por sensação entendemos o juízo que fazemos dos objetos a partir de seus fantasmas, comparando-os e distinguindo-os, o que nunca poderia ser realizado sem que algum órgão retivesse o movimento e o fizesse retornar. É por isso que os corpos inanimados não possuem sensação, pois o fantasma produzido pelo movimento cessa assim que o objeto que pressiona o corpo é removido, o que impede qualquer comparação e distinção entre os fantasmas. Em outras palavras, a sensação requer permanência e alguma memória aderindo a ela (HOBBS, 1966, cap. 25, § 5, p. 393).<sup>4</sup>

Aproveitando a explicação de Hobbes e a distinção entre a reação simples que não é retida por mais de um momento e a sensação, Leibniz afirma que apenas nas mentes o *conatus* pode durar mais do que um momento, já que só elas o retém, o que as torna capazes de comparar o seu *conatus* com os contrários e de ter sensação, percepção e pensamento.

4 “Mas apesar de toda sensação, como disse, ser feita por reação, não é, entretanto, necessário que toda coisa que reaja possua sensação. Sei que houve alguns filósofos e homens eruditos que sustentaram que todos os corpos são dotados de sensação. Não vejo como eles podem ser refutados se a natureza da sensação residir apenas na reação. E, ainda que pela reação de corpos inanimados um fantasma possa ser feito, ele, no entanto, cessaria assim que o objeto fosse removido. Pois a não ser que esses corpos possuam órgãos, como as criaturas vivas o possuem, capazes de reter tal movimento tal como é feito neles, suas sensações seriam tais que eles nunca se lembrariam das mesmas. E, portanto, isso não tem nada a ver com a sensação que é o objeto do meu discurso. Pois por sensação entendemos comumente o juízo que fazemos dos objetos a partir de seus fantasmas, a saber, comparando e distinguindo esses fantasmas, o que nunca poderíamos fazer se o movimento no órgão, por meio do qual o fantasma é produzido, não permanecesse aí por algum tempo e fizesse o mesmo fantasma retornar. Donde se depreende que a sensação, como entendo aqui, possui necessariamente alguma memória aderindo a ela, pela qual os fantasmas anterior e posterior podem ser comparados e distinguidos um do outro” (HOBBS, 1966, §5, p. 393).

Nos corpos, o *conatus* se converte em movimento, isto é, no abandono contínuo de um lugar e na aquisição de um outro, sem que jamais seja possível que ele dure para além de um instante, pois é precisamente essa a sua definição: o que é *conatus* num momento é movimento num tempo. Apesar dessa definição, apesar da efemeridade ser constitutiva do *conatus* enquanto tal, nas mentes o *conatus* transcende essa condição, dando origem à sensação.

Como Konrad Moll comenta, Leibniz já sinaliza aqui a indestrutibilidade das mentes, que não se destroem com a passagem do tempo, o que lhes torna possível a consciência, o pensamento e a percepção da harmonia (MOLL, 1990, p. 580), em oposição aos corpos, nos quais os vários *conatus* são, no momento da colisão, destruídos e resolvidos num só. Isso sinaliza que a mente não pode ser reduzida a uma estrutura corporal, ao cérebro ou ao sistema nervoso, mas é algo de outra natureza: assim é a própria definição hobbesiana de *conatus*, bem como a sua reflexão a respeito da sensação e o papel que ele atribui à retenção que abre a porta para a verdadeira distinção entre corpo e mente. É o que Leibniz também argumenta na sua carta a Hobbes de julho de 1670:

Gostaria que tivesses te exprimido mais distintamente sobre a natureza da mente. Pois definiste corretamente a sensação como reação permanente [...], mas não há reação verdadeiramente permanente na natureza das coisas meramente corporais. Apenas aparece assim para os sentidos, mas é na realidade descontínua e sempre estimulada por uma nova causa externa. Temo, então, que quando tudo é considerado, devemos dizer que não há sensação verdadeira nas bestas, mas apenas uma aparente, não mais do que há dor na água fervente; e que a sensação verdadeira, como experimentamos em nós mesmos, não pode ser explicada apenas pelo

movimento dos corpos [...] (LEIBNIZ, 1960, GP VII, p. 560)<sup>5</sup>.

Mais do que distinguir corpo e mente, negando que a realidade possa ser reduzida aos corpos e seus movimentos, Leibniz parece estabelecer a prioridade do espiritual em relação ao material, na medida em que inverte a relação entre corpos e mentes estabelecida por Hobbes: enquanto este distingue a mente e os percipientes em geral dos demais corpos dizendo que aqueles são corpos providos de órgãos propícios à retenção dos *conatus*, Leibniz define o corpo em função da mente, a saber, como *mente momentânea*. Se, para Hobbes, a mente se define como um corpo, por assim dizer, mais complexo, um corpo com algo a mais (sendo que esse “algo a mais” é também material), para Leibniz, o corpo se define como uma mente com algo a menos, a saber, a memória — o que constitui um importante indício do privilégio do espiritual em relação ao corporal. Talvez, como defende Daniel Garber (2009, p. 35), seja mesmo um exagero dizer que se trata de uma posição idealista precoce de Leibniz, que aí já estaria anunciada a *Monadologia* do Leibniz maduro. Não se trata de uma inversão completa da doutrina de Hobbes, isto é, de uma redução da realidade às mentes imateriais ou de uma redução dos corpos às mentes, já que Leibniz trata os corpos como entidades reais e adere ao mecanicismo dos modernos.<sup>6</sup> Antes, o que ele quer é delinear uma distinção real entre corpos e mentes. Entretanto, é inegável que ao definir corpos como mentes momentâneas, o autor não só privilegia o espiritual em relação ao corpóreo como também já indica

5 Tradução para o inglês em LEIBNIZ, 1989, p.148-150

6 Nas palavras de Daniel Garber, tratar-se-ia de um hobbesianismo heterodoxo, de uma filosofia hobbesiana mecanicista à qual Leibniz introduziu mentes, na medida em que o filósofo não substituiu o corpo, mas apenas o suplementa (GARBER, 2009, p. 37).

a ausência de enraizamento das propriedades dos corpos na ausência de um princípio de outra natureza. Como o filósofo argumentará mais tarde, os corpos deixados por si mesmos carecem de substancialidade e só se tornam substâncias pela união com um princípio incorpóreo, uma mente, que lhes confere subsistência, unidade e atividade.

É essa mesma distinção entre corpo e mente a partir do *conatus* que é apresentada numa carta a Arnauld de novembro de 1671, na qual Leibniz escreve:

Vi que a geometria, ou filosofia da posição, é um passo em direção à filosofia do movimento e do corpo e que a filosofia do movimento é um passo em direção à filosofia da mente. Assim, demonstrei algumas proposições de grande importância sobre o movimento [...] Primeiro, que não há coesão ou consistência nos corpos em repouso, ao contrário do que Descartes pensou, e que, além disso, tudo o que estiver em repouso pode ser impelido e dividido pelo movimento, por menor que seja. Expandi essa proposição, descobrindo que não há corpos em repouso, pois algo assim não diferiria do espaço vazio [...] Segue-se que a essência do corpo não consiste na extensão, isto é, na magnitude e figura, porque o espaço vazio, ainda que estendido, deve ser necessariamente diferente do corpo [...] Segue-se que a *essência do corpo consiste antes no movimento*, uma vez que o conceito do espaço envolve apenas magnitude e figura ou extensão.

Em geometria demonstrei certas proposições fundamentais das quais depende a geometria dos indivisíveis [...] Essas proposições são a de que qualquer ponto é um espaço menor do que um espaço dado; que um ponto tem partes, ainda que desprovidos de distância entre si; que Euclides não estava errado em falar em partes da extensão; que *não há indivisíveis, mas há, entretanto, seres não-estendidos* [...] A essas acrescentei a partir da foronomia dos indivisíveis que a relação do repouso ao movimento não é aquela do ponto para o espaço mas do nada para o um; que o *conatus* está para o movimento como o ponto para o espaço; que pode haver vários *conatus* simultaneamente no mesmo corpo mas não vários movimentos contrários.

[...] A partir destas proposições colhi grandes frutos, não tanto apenas provando as leis do movimento, mas relativamente à doutrina da mente. *O verdadeiro lugar da nossa mente é um ponto ou centro [...] Pensamento consiste em conatus, como corpo consiste em movimento. Todo corpo pode ser compreendido como uma mente momentânea ou mente sem memória [...]* Da mesma forma que o corpo consiste numa sequência de movimentos, a mente consiste numa harmonia de *conatus*.

[...] A essência do corpo não consiste na extensão [...], mas movimento, e, conseqüentemente, a substância ou natureza do corpo é o princípio do movimento (pois não há repouso absoluto dos corpos), algo que também é consistente com a definição de Aristóteles. *Além disso, o princípio do movimento ou substância do corpo não possui extensão*” (LEIBNIZ, 1960, GP I, p. 71, 72 e 75)<sup>7</sup>.

À primeira vista, Leibniz segue a mesma ordem que aquela estabelecida por Hobbes no *De Corpore*: o ponto de partida é a geometria ou filosofia da posição, que estuda o movimento puro, estabelecendo-se a partir desta a mecânica ou filosofia do movimento, que estuda os movimentos ditos “concretos” ou “manifestos”, que, por sua vez, fundamenta a física ou doutrina da mente, isto é, o exame dos conteúdos mentais, como as percepções e paixões. Entretanto, quando descreve essas passagens de uma ciência à outra, Leibniz, ao contrário de Hobbes, quer indicar que há seres incorpóreos e, mais do que isso, que a substância do corpo reside nestes — daí o seu projeto de escrever um *Elementis de Mente* (LEIBNIZ, 1960, GP I, p. 73) no qual, em contraste com o *De Corpore*, não só trataria da distinção da mente em relação ao corpo como algo imaterial, mas, mais ainda, mostraria a imprescindibilidade daquela para este.

7 Tradução para o inglês disponível em LEIBNIZ, 1989, p. 148-150.

É inspirando-se em Hobbes — que, no nono capítulo do *De Corpore*, defende que o repouso não é causa de nada (HOBBS, 1966, cap. 9, § 9, p. 126) que um corpo em repouso não exerce nenhuma resistência a um corpo em movimento (Idem, p. § 7, p. 125), não diferindo de um espaço vazio e que, conseqüentemente, nenhum corpo se encontra em repouso absoluto, mas deve possuir algum movimento, mesmo que insensível — que Leibniz defende que a essência dos corpos não consiste na extensão, mas no movimento, já que a mera extensão não se distinguiria do espaço vazio. Assim, Leibniz se opõe a Descartes, que faz da extensão a essência dos corpos. Como Leibniz argumentará posteriormente, a extensão não constitui uma substância, já que é desprovida de qualquer atividade e é divisível ao infinito. Ao conceber de outra forma a natureza dos corpos, Leibniz possui condições de pensar de outro modo tanto a natureza da mente bem como a distinção entre ambos. Como Konrad Moll comenta, esse flerte de Leibniz com a teoria hobbesiana do *conatus* mostra que o filósofo não estava satisfeito com a divisão cartesiana em substâncias extensa e pensante, já que tinha a intenção de fundamentar uma ciência única, que desse conta tanto da relação como da diferença entre mente e corpo (MOLL, 1990, p. 574). É assim que essas teses sobre a natureza dos corpos e do movimento, junto com a geometria dos indivisíveis que Leibniz trata logo na seqüência, são de grande consequência no estabelecimento da doutrina da mente: assim como a essência do corpo consiste no movimento, aquela da mente consiste no *conatus*, o que ao mesmo tempo unifica e distingue ambos. O *conatus* está para o movimento como o ponto está para o espaço, de modo que o lugar da mente, cuja natureza consiste no *conatus*, é um ponto ou centro, assim como o corpo ocupa um espaço. Como nos corpos o *conatus* não passa de um instante do movimento e os movimentos contrários se destroem, o corpo não possui memória, ao

contrário da mente, que contém uma pluralidade de *conatus* e consiste numa harmonia deles.

Na medida em que a essência do corpo reside no movimento, e que o corpo não possui em si mesmo seu princípio de atividade, segue-se que a substância do corpo é conferida pela sua união com algo que constitui o princípio de seu movimento — afinal, em conformidade com Aristóteles, Leibniz defende que só é substância aquilo que detém o seu princípio de atividade. E este princípio, por sua vez, é desprovido de extensão. De fato, como Leibniz afirmará posteriormente durante o período parisiense, num opúsculo sem título que foi batizado por Gerhardt “Sobre o método verdadeiro para o tratamento da filosofia e da teologia”, o que há de substancial nos corpos, agente estendido, é um princípio de ação, que é *conatus*, “ou, como os escolásticos denominaram, forma substancial” (GP VII, p. 326-7, *apud*. FICHANT, 1998, p. 177). É pela sua indivisibilidade, pois, que o *conatus*, princípio de ação dos corpos, pode ser considerado por Leibniz como um sinônimo de forma substancial. Como Michel Fichant comenta, “Leibniz julgou possível considerar a denominação de forma substancial como um equivalente verbal possível ou razoável de *conatus*, princípio quase espiritual, pela sua indivisibilidade, do movimento dos corpos, cuja essência, de resto, é irreduzível à extensão apenas” (FICHANT, 1998, p. 178).<sup>8</sup>

Isso mostra como Leibniz se apropria das proposições de

8 No entanto, o comentador chama atenção na sequência para o fato de que se trata de uma ocorrência única, mas que, mesmo assim, atesta que a rejeição das formas substanciais nunca teve uma dimensão definitiva para Leibniz, que a expressão continuava disponível como recurso para expressar a irreduzibilidade da realidade do corpo à extensão geométrica.

foronomia e do conceito de *conatus* de Hobbes para fundamentar uma doutrina da substância que se lhe opõe diretamente. Por um lado, ao adotar a tese hobbesiana de que a mente opera por meio de *conatus*, isto é, de movimentos ínfimos, Leibniz quer defender que a mente está localizada num ponto matemático, que é inextenso e até mesmo indivisível, sendo algo distinto do corpo, ao contrário de Hobbes, que por meio da identificação da sensação e do pensamento ao movimento, visava reduzir toda a realidade aos corpos. Por outro, ao defender que a essência do corpo reside não na extensão, mas no movimento, Leibniz se opõe a Descartes e põe ênfase na atividade dos corpos, a saber, seu movimento, sem o qual os diversos fenômenos observáveis nos movimentos e a interação dos corpos seriam inexplicáveis. Como, de acordo com uma das proposições mais fundamentais do mecanicismo, os corpos não possuem em si mesmos seu princípio de atividade, é mister admitir algo que lhes confira o movimento, algum princípio de atividade que não seja, por sua vez, extenso.

Assim, essas considerações sobre a natureza da mente por meio do conceito de *conatus* antecipam o restabelecimento das formas substanciais como princípios de substancialidade dos corpos, na medida em que são os princípios de identidade e de atividade dos seres. Além disso, já nesses anos de juventude de Leibniz, a mente entendida como *conatus* exibe características das futuras substâncias individuais e mônadas, como a indestrutibilidade, bem como a capacidade de refletir e de concentrar o mundo todo, como ele escreve a Johann Friedrich em duas cartas, ambas de 1671:

As minhas demonstrações também são fundamentadas na difícil doutrina do ponto, instante, indivisíveis e *conatus*; pois assim como as ações do corpo consistem em movimento, as da mente

consistem em *conatus* ou movimento mínimo ou na dimensão de um ponto, de modo que enquanto a mente consiste notadamente num ponto, um corpo, ao contrário, toma um espaço. O que eu, apenas para falar popularmente, demonstro, na medida em que o ânimo precisa estar no lugar do concurso de todo movimento, que é impresso em nós pelos objetos dos sentidos. [...] Se atribuirmos ao ânimo um lugar maior do que um ponto, ele já é, então, um corpo e possui partes extra partes, e por isso não está intimamente presente a si mesmo e não é capaz, pois, de refletir sobre todas as suas partes e ações. E é nisso que consiste, por assim dizer, a essência do ânimo. Posto que o ânimo consiste num ponto, ele é, então, indivisível e indestrutível (LEIBNIZ, 1960, GP I, p. 53).

A relação da mente com as suas percepções é descrita por Leibniz como a relação de um ponto ou centro e dos infinitos ângulos que o atravessam. Para cada percepção e para cada juízo concorrem várias sensações como vários ângulos perpassam o mesmo centro, como, por exemplo, quando julgo que um corpo dado é ouro. Para tanto, diz Leibniz, é necessário que eu tome em conjunto seu brilho, som e peso, de modo que a mente deve ser o foco no qual incidam as linhas da visão, audição e tato. Sendo um centro, que é inextenso, a mente age imediatamente sobre si mesma e é capaz de refletir sobre si mesma. Sendo indivisível, a mente é indestrutível, pois, como Leibniz sempre repetirá, só pode ser destruído aquilo que pode ser decomposto em partes. Numa carta de alguns meses depois, Leibniz leva essa comparação da relação da mente com as suas percepções com aquela de um centro e de seus raios<sup>9</sup> a uma descrição bastante familiar da alma, descrição que manterá pelo resto de sua filosofia, a saber, a da mente como um mundo inteiro concentrado no indivisível:

9 Nos *Princípios da Natureza e da Graça*, Leibniz descreve a relação da substância simples com a multiplicidade de suas percepções como “um centro ou ponto no qual, por mais simples que seja, existem uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que para ele convergem” (LEIBNIZ, 2004, §2, p. 154).

Em Teologia natural posso demonstrar a partir da natureza do movimento que descobri em física [...] que a mente é incorpórea, a mente age em si mesma, que nenhuma ação de agir em si mesmo é movimento, que, exceto movimento, não há nenhuma ação nos corpos e que, assim, a mente não é corpo. A mente consiste num ponto ou centro, e é, por isso, indivisível, incorruptível e imortal. Tal como no centro concorrem todos os raios, correm juntas para a mente todas as impressões sensíveis por meio dos nervos e *a mente é, então, um pequeno mundo compreendido num ponto*, da qual as ideias [irradiam] como o centro consiste em ângulos, já que os ângulos são partes do centro, ainda que o centro seja indivisível. Por meio disso, a natureza da mente pode ser esclarecida (LEIBNIZ, 1960, GP I, p. 61).



Deste modo, Leibniz não só defende a irreducibilidade de toda a realidade aos corpos como também argumenta que a extensão sozinha não constitui substância. É utilizando o conceito de *conatus* juntamente com a teoria hobbesiana da sensação que o filósofo se contrapõe ao próprio Hobbes, já que é por meio deles que ele defende a distinção entre o corpo e a mente, que é inextensa e, além disso, a prioridade do espiritual em relação ao material. Ademais, ao considerar que a essência do corpo consiste antes no movimento do que na extensão, Leibniz se contrapõe à substância extensa cartesiana argumentando que, de acordo com os próprios princípios do mecanicismo, a extensão é desprovida de atividade, de modo que a extensão sozinha não pode constituir substância, mas só o é pela união com algo que lhe confere atividade e unidade.

Ainda que posteriormente Leibniz abandone a descrição da mente como *conatus*, a adoção deste termo desempenha, por meio do conceito de indivisibilidade, um papel importante nos desenvolvimentos

posteriores de sua filosofia, quando reabilita definitivamente as formas substanciais, no fim da década de 1670, e erige o mundo das substâncias corporais, no qual a noção de força desempenha um papel crucial, e, depois, na virada do século XVII para o XVIII, concebe o mundo como o conjunto das mônadas criadas, seres simples e análogos às almas, conforme à descrição que o próprio Leibniz apresenta de sua trajetória numa carta a Nicolas Remond do fim de sua vida GP III, p. 606).

## THE YOUNG LEIBNIZ'S CRITIQUE OF HOBBSIAN MATERIALISM THROUGH THE CONCEPT OF *CONATUS*

ABSTRACT: In this paper, I intend to indicate how the young Leibniz in texts of the early 1670s, as in the *Theoria Motus Abstracti* and in letters to Johann Friedrich and Hobbes, appropriates the Hobbesian concept of *conatus* and theory of sense in order to defend the existence of incorporeal minds, truly indivisible beings, in opposition to the Hobbesian reduction of the reality to bodies and their movements. Furthermore, since the essence of the body lies in motion and not in extension (as Leibniz states, influenced by Hobbesian theories) and that the body is not the source of its own movement (according to the very principles of mechanicism), Leibniz argues that its substance must reside in something incorporeal. This appropriation by Leibniz of the Hobbesian concept of *conatus* and theory of movement plays thus an important role not only in the rejection of Cartesian extended substance, but also in the rehabilitation of substantial forms, rejected by Leibniz in his early youth.

KEYWORDS: Mechanicism, Materialism, *Conatus*, Mind, Substance.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELAVAL, Y. (1952). *Leibniz: initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin.
- DESCARTES, R. (1963) *Dioptrique*. In: *Œuvres Philosophique. Vol. 1* (ed. Alquié, F.). Paris: Garnier.
- FICHANT, M. (1998). *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF.

GARBER, D. (2009) *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Nova York: Oxford, 2009.

GOLDENBAUM, U. (2001) “Leibniz’ Philosophie des Geistes als Gegenwurf zu Hobbes’ Philosophie des Körpers”. In: *Atas do VII Leibniz Kongress*, Berlin.

\_\_\_\_\_. (2008) “Indivisibilia Vera – How Leibniz came to love Mathematics”. In: \_\_\_\_\_ & JESSEPH, Douglas. *Infinitesimal Differences: Controversies between Leibniz and his Contemporaries*. Berlin: Walter de Gruyter.

HOBBS, T. (1966) *Concerning Body*. In: *English Works, Vol. 1* (ed. Molesworth, W.). Darmstadt: Schrecker.

\_\_\_\_\_. (2014) *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república e eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes.

LEIBNIZ, G. W. (1960) *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (ed. Gerhardt). Berlin: Georg Olms Hildesheim.

\_\_\_\_\_. (1989) *Gottfried Wilhelm Leibniz: philosophical papers and letters* (ed. Loemker, L.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

\_\_\_\_\_. (1923-) *Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, série II, tomo 1, pp. 386-392

\_\_\_\_\_. (2004) *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão*. In: *Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.

LEIJENHORST, C. (2002) *The Mechanisation of Aristotelianism: the late aristotelian setting of Thomas Hobbes’ Natural Philosophy*. Leiden: Brill, 2002.

LIMONGI, M, I. (2009) *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola.

MOLL, K. (1990) “Die erste Monadenkonzeption des jungen Leibniz und ihre Verbindung zur mechanistischen Wahrnehmungstheorie

von Thomas Hobbes”. In: MARCHLEWITZ, Ingrid & HEINEKANP, Albert. *Leibniz’ Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*. Stuttgart: Franz Steiner.

TÖNNIES, F. (1887) “Leibniz und Hobbes”. *Philosophische Monatshefte*, vol. 23, pp. 557 – 573.

Recebido: 31/08/2015

Aprovado: 15/10/2015