

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 37 jul-dez 2017 ISSN 1413-6651

IMAGEM *O Pintassilgo*, obra realizada em 1654 pelo pintor holandês Carel Fabritius.

A TRIPLA RAIZ DA NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA EM LEIBNIZ

Edgar Marques*

Professor, Universidade Estadual do Rio de Janeiro,

Rio de Janeiro, Brasil

edgarm@terra.com.br

RESUMO: O principal objetivo deste artigo é mostrar, contra as interpretações da filosofia de Leibniz que tendem a reduzir sua noção de substância a uma concepção derivada unicamente de considerações de natureza lógica, que o conceito leibniziano de substância possui raízes lógicas, físicas e teológicas que são mutuamente independentes.

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz, Couturat, Metafísica, Substância, Força.

* CNPq

Como é sobejamente conhecido, Leibniz, em oposição, por exemplo, a Espinosa, recusa a tese monista de que existe uma única substância, sustentando, ao contrário, que há infinitas substâncias individuais. Essa ontologia pluralista decorre da consideração de que – tomando aqui mais uma vez Espinosa como contraste – para Leibniz nem a infinitude nem a existência necessária são as marcas definidoras da substancialidade. Substâncias são, de acordo com Leibniz, antes que são unos, ativos e autônomos. Para que um ente possa ser caracterizado, então, como uma substância, e não como mero modo, basta que ele satisfaça às condições da unidade, atividade e autonomia.

A hipótese interpretativa que buscarei apresentar e desenvolver no presente artigo é a de que essa noção leibniziana de que substâncias são entes unos, ativos e autônomos – concepção essa que abre espaço para a possibilidade de haver infinitas substâncias – possui três raízes distintas, mutuamente independentes e complementares – a saber: lógica; física; teológica –, sendo, a meu ver, portanto, parciais e arbitrárias as interpretações que buscam reconstruir essa noção – e com ela toda a metafísica de Leibniz – a partir de um único princípio do qual o sistema como um todo pudesse ser deduzido ou – no caso de não se fazer explicitamente apelo à sempre sedutora ideia de dedução – sobre o qual ele de alguma forma repousaria.

O mais tradicional e influente exemplo de uma interpretação parcial do pensamento de Leibniz – no sentido que estou sublinhando aqui – pode ser encontrado na obra de Louis Couturat. Em 1901 Couturat publica seu célebre livro *La Logique de Leibniz*¹, no qual ele

1 COUTURAT, L., *La Logique de Leibniz*. Paris: Felix Alcan, 1901.

desenvolve e fundamenta a tornada canônica tese interpretativa de que toda a metafísica de Leibniz repousa sobre a sua lógica, trazendo à luz um texto até então inédito de Leibniz² que daria, de acordo com ele, plena sustentação a essa sua asseveração. A mesma tese interpretativa é retomada por ele em um artigo publicado no ano seguinte na *Revue de Métaphysique et de Morale*³.

Tentarei, no presente texto, tornar claro, contra Couturat e contra os demais intérpretes que compartilham de seu ponto de vista ou de um ponto de vista ao dele assemelhado, que, ao lado dessa via lógica de constituição e fundamentação do conceito propriamente leibniziano de substância, há também duas outras vias igualmente trilhadas por Leibniz e que contribuem do mesmo modo para a formação desse conceito em Leibniz. Meu ponto é, assim, não apenas o de que o conceito de substância em Leibniz possui três raízes distintas, mas também que elas são mutuamente independentes, indo contra o pensamento leibniziano, portanto, qualquer tentativa de estabelecer uma hierarquia fundacional entre elas. O conceito leibniziano de substância só é, então, a meu ver, plenamente compreendido quando suas três distintas raízes são pensadas em sua independência mútua.

2 Couturat batiza esse texto com o nome de *Primae Veritates*, mas os editores da edição da Academia recentemente o rebatizaram como *Principia Logico-Metaphysica*. Ver em Leibniz, 1923, Reihe VI, Band 4, p. 1643-1649. [Doravante a referência a essa edição será feita simplesmente através do emprego da letra A seguida do número da série em algarismo romano, do número do volume em algarismo arábico e do número da página também em algarismo arábico.]

3 COUTURAT, L., “Sur la Métaphysique de Leibniz”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1902, 1-25.

Julgo que não há outra maneira de mostrar que essas três diferentes vias de constituição e de fundamentação do conceito leibniziano de substância são mutuamente independentes a não ser fazendo uma reconstrução de cada uma delas que evidencie que elas se deixam compreender sem lançar mão de princípios e noções constituidoras de quaisquer uma das outras vias. Esse será o meu propósito nas seções que se seguem. Começarei pela apresentação da raiz lógica do conceito de substância, passando em seguida, nessa ordem, para as raízes física e teológica.

A RAIZ LÓGICA

É plenamente compreensível, a meu ver, o fascínio que o opúsculo *Principia Logico-Metaphysica*⁴ exerceu sobre Louis Couturat, determinando, em última instância, o fio condutor de sua interpretação da filosofia de Leibniz. Nesse texto Leibniz realiza um movimento aparentemente dedutivo⁵ que o leva da constatação da existência de certas verdades primárias (tais como “A é A”, “A não é não-A” ou “Se é verdadeiro que A é B, então é falso que A não é B ou que A é não-B”) até a afirmação, no último parágrafo do texto, de que substâncias corporais

4 Ver nota 2.

5 Digo tratar-se de um movimento “aparentemente” dedutivo, pois não estou seguro que seja possível formalizar as afirmações de Leibniz de maneira a mostrar que estamos efetivamente diante de uma dedução.

somente podem surgir pela ação divina de criação e perecer pelo ato divino de aniquilamento, não havendo, no rigor metafísico, processos naturais nem de geração nem de morte absoluta dos seres vivos.

Em função do problema que me interessa no presente artigo – a saber, a determinação das raízes da noção leibniziana de substância – restringirei minha análise aos elos iniciais da “cadeia dedutiva” presente em *Principia Logico-Metaphysica* e que vão da descrição das verdades primárias até a afirmação de que há noções completas que correspondem a cada substância individual.

Leibniz toma como ponto de partida nesse texto um conjunto de proposições cuja verdade é, segundo ele, indiscutível em função de sua natureza mesma, não sendo nem necessário nem possível que se fundamente a verdade delas através do apelo a alguma outra proposição que se tome como verdadeira. É nesse sentido que ele caracteriza essas verdades como sendo primárias. Todas as proposições de identidade são, para Leibniz, verdades primárias, na medida em que diante de uma proposição como “A é A” nada há a fazer a não ser assentir imediatamente a ela, não sendo nem necessário nem possível que recorramos a alguma verdade mais básica que a fundamentaria, pois não há verdade mais básica e fundamental que uma verdade desse tipo. Não apenas todas as proposições de identidade são verdades primárias, senão que podemos afirmar também que todas as verdades primárias são proposições de identidade. Sendo assim, Leibniz considera que todas as proposições verdadeiras são ou proposições de identidade ou se deixam reduzir a proposições de identidade por meio de processos de análise.

Tendo em vista que todas as proposições verdadeiras ou são proposições de identidade ou são proposições redutíveis a proposições de

identidade, parece claro que a natureza da verdade deve estar de alguma maneira associada à estrutura presente nas proposições de identidade, quer dizer, ao tipo de conexão que subsiste entre sujeito e predicado nesse tipo de proposição, uma vez que é exatamente essa estruturação peculiar que parece diferenciar essas proposições das proposições de outros tipos, tornando-as verdades primárias. Leibniz é levado, então, a refletir acerca do que torna as proposições de identidade proposições de identidade.

O que é próprio das proposições de identidade é, segundo Leibniz, que nelas a noção do termo predicado encontra-se incluída na noção do termo sujeito, de tal maneira que uma mera análise de tudo o que se encontra na noção relativa ao termo sujeito evidencia que uma noção abarca a outra. Essa constatação leva Leibniz a considerar, então, que a natureza da verdade reside precisamente na inclusão do predicado no sujeito. A relação de inclusão entre predicado e sujeito de uma proposição verdadeira expressa, no plano proposicional, segundo Leibniz, aquilo que ocorre no plano daquilo acerca do que a proposição é. Assim se em uma proposição predicativa a noção do predicado P está contida na noção do sujeito s , então a proposição é verdadeira e, no plano dos referentes, a propriedade referida pelo predicado P inere ao sujeito referido pelo termo s . Dessa maneira, em todas as proposições verdadeiras, independentemente do fato de serem necessárias ou contingentes o predicado se encontra, explícita ou implicitamente, contido no sujeito.

A concepção leibniziana da verdade como inclusão da noção do predicado na noção do sujeito não consiste, então, em um princípio não fundamentado que Leibniz simplesmente tenha tomado como ponto de partida do seu sistema, sendo, pelo contrário, uma concepção derivada

de uma análise da natureza e estrutura de determinadas proposições – a saber, as de identidade – que não podem ser senão verdadeiras.

Dessa concepção de verdade se segue, de acordo com Leibniz, que nada pode ocorrer que não tenha uma razão para a sua ocorrência, pois se existisse algo assim estaria afastada por princípio a possibilidade de que a proposição verdadeira que o descreve pudesse ser reduzida a proposições de identidade, uma vez que nessa proposição a noção do sujeito não conteria a noção do predicado. Leibniz sustenta, assim, que o Princípio de Razão Suficiente se segue da concepção da verdade como inclusão da noção do predicado na noção do sujeito.

Apesar de Leibniz expressamente afirmar o vínculo conceitual entre a concepção da verdade como inclusão, por um lado, e o Princípio de Razão Suficiente, por outro, não parece, no entanto, de maneira alguma óbvio que da ideia de que em toda proposição verdadeira o predicado está contido no sujeito se siga que tem de haver sempre uma razão para que tudo que ocorre ocorra. Poderia bem ser que estivesse contida na noção do sujeito a noção do predicado cuja atribuição a esse sujeito descrevesse verdadeiramente um determinado estado de coisas – A sendo F – sem que, contudo, houvesse uma razão para que o sujeito A fosse F , em vez de simplesmente não o ser. O que a proposição verdadeira $A \text{ é } F$ descreve é unicamente o estado de coisas de A sendo F , não sendo de modo nenhum meridianamente evidente que isso signifique que é apresentada uma razão para que A seja F . A inclusão da noção de F na noção de A parece, assim, à primeira vista, garantir a correção da atribuição de F a A , mas não fornecer uma razão propriamente dita para que A seja F .

Embora Leibniz não esclareça esse ponto nesse seu opúsculo, podemos extrair, creio, do seu sistema uma solução para esse problema. Vou apresentá-la aqui de maneira algo ligeira e esquemática, pois um tratamento mais rigoroso dessa questão iria nos desviar excessivamente do tema ao qual nos dedicamos neste artigo.

Penso que nos deparamos aqui com uma dificuldade unicamente porque tendemos a compreender a ideia de continência da noção do predicado na noção do sujeito como se essa última fosse uma espécie de lista enquanto aquela seria um item que estaria ou não inventariado nessa lista. Se essa imagem da relação lista-item fosse válida, então realmente não haveria nesse caso uma conexão entre a noção leibniziana de verdade e o Princípio de Razão Suficiente, pois a constatação da mera presença de um item em uma lista não se constitui por si só em uma razão para que ele esteja lá presente. Essa dificuldade desaparece, contudo, quando pensamos essa relação de inclusão de uma maneira um pouco mais dinâmica. Interpreto a tese da inclusão como significando que, em toda proposição verdadeira em que se predica um predicado F de um sujeito A , se pudéssemos tomar a totalidade da noção relativa a esse sujeito sem o predicado em questão, então esse predicado seria implicado pelo conjunto formado pelos demais predicados integrantes dessa noção. Dessa maneira, poderíamos considerar que a presença em A desses demais predicados seria razão suficiente para que o predicado F se aplique a A , consistindo nisso a continência da noção do predicado F na noção do sujeito A .

A concepção de verdade como inclusão da noção do predicado na noção do sujeito conduz também, quando combinada ao Princípio de Razão suficiente, segundo Leibniz, à consideração de que não pode haver no mundo dois entes que sejam absolutamente idênticos no que

diz respeito às propriedades que possuam, mas que, não obstante, sejam numericamente distintos, pois tem de ser possível reconhecer neles alguma diferença predicativa para que eles possam ser distintos um do outro, caso contrário, eles seriam um e o mesmo. Dito em outros termos, se tudo o que for corretamente predicado de um determinado ente for também corretamente predicado de um outro, então não haverá razão para que eles sejam distintos, tratando-se, portanto, de um e mesmo ente.

Se em toda proposição verdadeira a noção do sujeito engloba a noção do predicado, então, afirma Leibniz, não pode haver nenhuma denominação puramente extrínseca, pois nenhuma propriedade relacional pode ser atribuída a um sujeito que não esteja fundada em uma sua propriedade intrínseca ou interna contida na noção relativa a ele. Isso implica que a cada sujeito deve corresponder uma noção que contenha em si o conjunto de tudo aquilo que pode ser corretamente afirmado dele, isto é, que contenha tudo que ocorreu, ocorre e ocorrerá a esse sujeito.

Mas isso somente pode ser válido no plano das noções se algo equivalente também for válido no plano do real, isto é, somente se as propriedades e relações inerentes aos entes denotados pelos termos que exercem a função de sujeito nas proposições tiverem nesse próprio sujeito a razão de sua inerência nele, e não em algo externo a ele. Isso significa que as modificações desses entes devem ocorrer em função de uma dinâmica interna a eles, não sendo, desse modo, produto do exercício de um tipo qualquer de influência externa sobre eles. Daí se segue que os entes fundamentais dos quais a realidade se constitui – isto é, as substâncias – devem ser tais que todas as propriedades que eles em algum momento possuem, bem como os estados nos quais eles em algum momento se encontram, têm de ter sua origem nesses próprios entes,

sendo, em certa medida, simplesmente um desdobramento da sua natureza. Dessa maneira, o que caracteriza uma substância seria precisamente o fato de que todos os seus modos possuem como razão de sua ocorrência unicamente essa própria substância, sem que haja, em sentido rigoroso, nenhum tipo de influência externa que tivesse o poder causal de produzir quaisquer alterações nela. Assim, no que respeita à posse das propriedades, substâncias são completamente autônomas.

Essas considerações confluem, assim, em uma ontologia de acordo com a qual no plano mais fundamental a realidade é composta por infinitas substâncias individuais cujos modos são determinados pela natureza interna dessas substâncias, sendo elas, portanto, plenamente ativas e autônomas.

A RAIZ FÍSICA

As reflexões filosóficas de Leibniz ao longo das décadas de 1670 a 1690 desenvolveram-se conjuntamente com suas investigações físicas, havendo uma imbricação mútua de tal monta entre elas que se torna difícil traçar fronteiras e limites que as separem de maneira estrita e rigorosa. Leibniz tanto apresenta e desenvolve razões metafísicas para sustentar certas concepções físicas quanto lança mão de noções físicas para se posicionar em relação a problemas de natureza originariamente metafísica.

Após uma formação universitária de caráter mais propriamente escolástico tardio, Leibniz adere, inicialmente de maneira entusiasmada, à concepção mecanicista cartesiana, de acordo com a qual todos os fenômenos físicos se deixam explicar através de princípios puramente geométricos, consistindo a extensão no único atributo essencial dos corpos e dependendo as leis do impacto unicamente de uma composição de movimentos. Leibniz logo se mostra, contudo, insatisfeito com a ideia de que a extensão constitua a essência dos corpos, uma vez que o recurso a essa noção não fornece por si só, segundo ele, elementos suficientes para elucidar os fenômenos mecânicos relativos aos movimentos e às colisões dos corpos. Leibniz, ao criticar o mecanicismo, tem a princípio em mente duas diferentes resistências que se encontram nos corpos e que não se deixam, de acordo com ele, explicar pela mera consideração de que os corpos são extensos: a inércia e a antitipia.

A inércia consiste em uma certa resistência natural à alteração da situação de movimento ou de repouso em que um corpo se encontra. Essa resistência pode ser percebida, por exemplo, quando um determinado corpo que se encontra em movimento colide com um corpo de dimensões menores que está em repouso relativamente ao primeiro, tendo o primeiro sua velocidade diminuída em consequência desse choque. Leibniz argumenta que não podemos explicar esse fenômeno se considerarmos que a essência dos corpos consiste unicamente na extensão, “pois a extensão é nela mesma indiferente ao movimento e ao repouso, não havendo nada que impedisse os corpos de ir juntos, com toda a velocidade do primeiro, que este conseguiria imprimir no segundo” (LEIBNIZ, 1962, Gerhardt, IV, 466)⁶. Necessitaríamos, assim, atribuir

6 Nas referências a essa edição empregamos o nome Gerhardt seguido do número

aos corpos algo além da mera extensão para podermos dar conta da inércia, uma vez que do fato de os corpos serem extensos não se segue que eles apresentem algum tipo de resistência à alteração de seu estado de movimento ou repouso, não podendo, portanto, a inércia ter sua fonte na extensão.

Da mesma forma, a antitipia – ou impenetrabilidade – também não se deixa compreender a partir da extensão, devendo ser, ao contrário, de acordo com Leibniz, pensada como sendo, no mínimo, igualmente co-constitutiva dos corpos. Se não fosse assim, não seria possível, alerta ele em carta a Arnauld de novembro de 1671⁷, diferenciar um corpo material do espaço vazio por ele ocupado, pois tanto o corpo quanto o espaço vazio são igualmente extensos, devendo, portanto, a diferença entre eles residir em uma outra propriedade. Dois anos antes, em carta a Thomasius de março de 1669, Leibniz já caracterizava a antitipia como o atributo essencial que constitui a natureza material dos corpos, embora reconhecendo que um corpo é também sempre algo extenso⁸.

Essas duas características – nomeadamente, a inércia e a antitipia – consistem, segundo Leibniz, nos dois tipos fundamentais de resistência que se encontram nos corpos e que não se derivam do fato desses serem extensos. Em carta a De Volder de 24 de março de 1699, Leibniz resume

do volume em algarismos romanos e do número da página em algarismos arábicos.

7 “Ex posteriore, corporis essentiam non consistere in extensione, id est, magnitudine et figura, quia spatium vacuum a corpore diversum esse necesse est; cum tamen sit extensum” (LEIBNIZ, 1923, A, II, I, 278).

8 “Materia prima est ipsa massa, in qua nihil aliud quam extensio et $\nu\tau\iota\tau\upsilon\pi\iota\alpha$, seu impenetrabilitas; extensionem a spatio habet, quod replet; natura ipsa materiae in eo consistit, quod crassum quiddam est, et impenetrabile, et per consequens alio occurrente (dum alterum cedere debet) mobile” (LEIBNIZ, 1923, A, II, I, 26).

sua posição a esse respeito do seguinte modo: “a resistência da matéria contém duas coisas, a impenetrabilidade ou antitipia e a resistência ou inércia; e é nelas duas, que estão contidas de modo igual ao largo de todo o corpo, ou seja, proporcionalmente à sua extensão, é onde eu coloco a natureza da matéria, ou princípio passivo” (LEIBNIZ, 2011, p. 1096).

Não tendo esses dois tipos de resistência sua origem no meramente geométrico ou extenso, Leibniz conclui que eles somente podem ser expressão de algo inextenso e imaterial que se constitui, por sua vez, na fonte da extensão e da materialidade. Leibniz empregará o termo “forças passivas” para se referir a essas – na falta de expressão melhor – capacidades de resistência que temos de atribuir aos corpos para além da mera extensão no intuito de podermos explicar seu comportamento no plano dos fenômenos físicos.

Mas Leibniz não considera que unicamente esses princípios de resistência dos corpos devem ser buscados para além da extensão ou do simplesmente geométrico, mas sim que também o princípio do movimento e da ação não pode residir no meramente geométrico – vale dizer, na extensão. Em *De Ipsa Natura*, de 1698, ele escreve de maneira incisiva: “Deve-se reconhecer, então, que a extensão, ou seja lá o que for que no corpo é geométrico, tomada em sua pureza, não tem nada de onde se possa extrair a ação e o movimento” (LEIBNIZ, 1962, Gerhardt, IV, 510). Além de introduzir em seu sistema filosófico forças passivas, Leibniz considera, assim, que devem existir também forças ativas, que são responsáveis pelas alterações de posição, de direção de deslocamento e de velocidade que constatamos no plano dos fenômenos corporais. Essa introdução das forças ativas deve ser feita pelo fato de o movimento não poder ter sua origem nem na extensão nem na mera materialidade, pois a massa ou matéria é por si mesma inativa, apresentando apenas a antitipi-

pia e a inércia como suas propriedades constituintes. Essas características são unicamente passivas ou reativas, expressando apenas a resistência dos corpos à alteração da situação em que se encontram. Faz-se necessário, dessa maneira, introduzir, ao lado das forças passivas, também forças ativas, uma vez que de outra forma não se teria como dar conta da origem do movimento.

Essas forças – ativas e passivas – não podem ser consideradas, adotando uma perspectiva aristotélica em sentido lato, como se fossem propriedades ou características que teriam sua sede nos corpos, os quais seriam, assim, como que substratos nos quais elas ineririam. Para Leibniz, ao contrário, é do exercício dessas forças que resultam a extensão e a materialidade, sendo essas últimas, portanto, um produto da efetivação daquelas. As forças seriam, para Leibniz, em outras palavras, os elementos originários ou primitivos do real, sendo os corpos, por serem extensos e materiais, um efeito da difusão delas. Em carta a Jacques Lelong de 5 de fevereiro de 1712, Leibniz se expressa de maneira extremamente clara a esse respeito: “A extensão, bem longe de ser algo primitivo, supõe a coisa da qual ela é a difusão; ela é a extensão ou a continuação do que é anterior a ela. E esse anterior não poderia ser algo outro que a força de resistir e de agir, que constitui a essência da substância corporal” (LEIBNIZ, 1712, p. 63).

Mas, sendo de natureza inextensa e imaterial, as forças não podem, de acordo com Leibniz, ser compreendidas plenamente se nos restringirmos aos efeitos que elas produzem no plano dos corpos. O conceito de força demanda, então, para além de uma interpretação física, uma compreensão metafísica.

Pensada metafisicamente a noção de força dá ensejo a uma redefinição do conceito clássico de substância ao demandar a inclusão neste das ideias de espontaneidade e de atividade. O que caracteriza tanto as forças ativas quanto as passivas consiste exatamente no fato de que seu exercício consiste em um mero desdobramento de si, de tal maneira que suas manifestações fenomênicas no plano dos corpos são simplesmente uma expressão delas mesmas, e não um produto de algum tipo de influência externa. Assim, no nível mais fundamental do real – o plano das substâncias – teríamos unicamente entes cujas modificações são internamente determinadas, isto é, entes plenamente espontâneos e ativos. De uma certa maneira isso significa, retomando aqui um insight de Kuno Fischer (2009, p.311), pensar as forças como substâncias e as substâncias como forças.

A RAIZ TEOLÓGICA⁹

A noção de substância individual é introduzida no parágrafo 8 do *Discurso de Metafísica* logo após um conjunto de parágrafos nos quais Leibniz basicamente defende a ideia de que Deus não é apenas o ente dotado do grau supremo de realidade, isto é, o ente metafisicamente perfeito, mas que também a perfeição moral deve ser a ele atribuída. Afirmar que Deus é moralmente perfeito implica, aos olhos de Leibniz, que ele deve ser considerado como um sujeito livre que age de forma

9 Retomo nesta seção algumas considerações e formulações presentes no meu texto sobre Leibniz que integra o livro *Os Filósofos: Clássicos da Filosofia, vol. 1, De Sócrates a Rousseau* (ver bibliografia).

perfeita do ponto de vista moral. Uma vez que Leibniz rejeita o apelo ocasionalista à intervenção divina no interior do mundo criado, a única ação que pode ser coerentemente atribuída a Deus nesse contexto tem de consistir na criação do mundo como um todo, sendo, portanto, com base na avaliação da criação do mundo que se afirma ser Deus perfeito no sentido moral. Dessa maneira, a atribuição a Deus de perfeição moral – repito: e não apenas perfeição metafísica – pressupõe, por um lado, que o mundo seja criado através de uma ação livre divina e, por outro, que a criação de um mundo no qual há inequivocamente o mal não acarreta imediatamente uma valoração moral negativa de Deus. Curiosamente, é nos quadros de uma resposta a essa segunda dificuldade que a noção de substância individual faz sua entrada no *Discurso*.

A fundamentação da afirmação de que Deus é moralmente perfeito exige que se mostre que ele, apesar de ser o criador único do mundo, não é responsável pela presença neste do mal. Quer dizer, deve ser mostrado que a vontade divina não é responsável pela criação do mal presente no mundo, mesmo sendo essa vontade responsável pela criação do mundo como um todo.

Leibniz tenta tornar claro que somente faz sentido que responsabilizemos Deus pela existência do mal no mundo caso possamos dizer que Deus quer que o mal exista no mundo, isto é, caso possamos dizer que a existência do mal no mundo decorre de uma escolha de Deus fundada em sua vontade. Deus, como todo agente livre, somente pode ser moralmente responsabilizado por algo caso a existência – ou ocorrência – do algo em questão seja produto de uma escolha livre sua. O que Leibniz lembra é que podemos falar de escolha somente nos casos em que há alternativas possíveis que podem ser efetivamente implementadas pelo agente, residindo unicamente em sua vontade o poder

de optar pela implementação de uma ou de outra dessas alternativas. No caso específico da existência do mal neste mundo, o que tal quadro parece sugerir é que Deus toma uma decisão, baseada em sua vontade, que diz respeito exclusivamente a existência ou não do mal. Se fosse assim, então Deus seria de fato moralmente responsável pela existência do mal, pois este estaria presente no mundo em função de uma escolha livre divina.

Leibniz discorda, contudo, que assim o seja, uma vez que a escolha divina da criação não diz respeito, segundo ele, a cada detalhe do mundo criado tomado em separado da totalidade à qual ele pertence, mas sim ao mundo como um todo. As alternativas colocadas diante da vontade divina não são representações de modos diferenciados de organização de diversas partes de um mesmo mundo, mas sim representações de possíveis mundos totais distintos uns dos outros. Assim, o objeto da vontade divina é o mundo tomado como um todo, e não partes pertencentes a ele. Deus escolhe, na linguagem de Leibniz, a série total das coisas, e não coisas particulares pertencentes a essa série. Isso significa que a estruturação interna do mundo criado não é produto da vontade divina, uma vez que Deus não dispõe acerca dela, derivando-se elas, ao contrário, simplesmente da natureza mesma das coisas tal como elas se apresentam no entendimento divino quando um determinado mundo passível de ser criado é concebido. Considerar que Deus possa por sua vontade interferir nessa estruturação é considerar que Deus pensa o que pensa por querer pensar o que pensa, isto é, é considerar que os conteúdos das representações presentes em seu entendimento possam ser produzidos por atos da vontade divina, o que significaria, em última instância, uma submissão total do entendimento de Deus à sua vontade. Essa concepção é, segundo Leibniz, inaceitável por não levar em conta

que, para que possamos falar de vontade em sentido próprio, é necessário que se determine um objeto intencional visado por ela, de maneira que não parece ser razoável atribuir a uma vontade, qualquer que ela seja, a constituição de seu próprio objeto. Por isso, o entendimento divino deve poder constituir suas representações independentemente dela.

A escolha divina do mundo a ser criado deve, então, de acordo com Leibniz, ser antes concebida como um processo no qual Deus, através de seu entendimento, pensa infinitos mundos que poderiam ser criados, escolhendo, dentre eles, por meio de sua vontade, aquele cuja existência, em função de seu grau de perfeição, seja mais compatível com a própria existência de Deus. O que essa teoria da criação nos diz, portanto, é que a vontade divina não interfere na determinação de aspectos particulares do mundo criado, estando, de fato, seu foco dirigido sobre o mundo tomado como uma totalidade. Deus é moralmente responsável pelo mundo tomado como um todo, pois é por meio de sua vontade que esse mundo vem efetivamente a existir, mas não é moralmente responsável por fatos particulares constituintes desse mundo, pois ele não cria por meio de sua vontade essas representações dos mundos possíveis que se apresentam a seu entendimento. Está, assim, do ponto de vista de Leibniz, no poder de Deus criar ou não criar um determinado mundo que se apresenta a ele como possível, mas não está em seu poder promover, por meio de sua vontade, qualquer alteração na representação de um mundo possível. Pode-se conceber, portanto, uma indagação a Deus, enquanto ente moralmente responsável pela criação do mundo, acerca das razões que o levaram a optar pela criação deste mundo – em vez de, por exemplo, criar um outro mundo qualquer ou, simplesmente, não criar mundo nenhum, permanecendo na eterna contemplação de si mesmo –, mas não seria correto conceber que se o indagasse acerca

das razões que ele poderia fornecer para o fato deste mundo – agora tomado já como criado – apresentar esta ou aquela particularidade, pois o objeto da vontade divina é o mundo como um todo e não configurações particulares internas a ele, já que, conforme visto acima, ele não delibera acerca delas.

O que Leibniz tenta fazer, em outras palavras, é tornar claro que qualquer julgamento de valor acerca da ação divina somente faria sentido se dissesse respeito à criação tomada como um todo em comparação com as alternativas postas diante da vontade de Deus pelo seu entendimento, não podendo ser proferido com justeza tomando-se como base simplesmente a consideração de que se pode pensar em certas situações particulares mais perfeitas ou ditosas do que certas outras situações particulares positivamente presentes no mundo criado. Quer dizer, uma censura moral a Deus somente poderia ser feita por aquele que conseguisse demonstrar que uma determinada alternativa de criação conteria ao fim e ao cabo mais perfeição e harmonia do que aquela efetivamente empreendida pelo criador. É óbvio que a limitação da potência e do intelecto humanos nos impedem de realizar tal tarefa, restando-nos apenas considerar que, por mais que, em função de nossa finitude radical, não possamos vislumbrar perfeitamente a harmonia e perfeição de nosso mundo, ele deve ser o mais perfeito e harmônico dos mundos possíveis, pois a criação do mais perfeito dos mundos é a única ação compatível com a natureza infinitamente boa e misericordiosa de Deus, não servindo, em função do que já foi mostrado acima, a referência a males localizados e pontuais como argumento válido contrário a essa tese.

Entretanto, não basta que se considere que o mundo como um todo possui o mais alto grau de perfeição possível para que se respalde a afirmação da perfeição moral de Deus, sendo ainda necessário que se

mostre que os pecados e as más ações em geral que ocorrem no interior do mundo não são em nenhum sentido praticados por ele, isto é, que Deus, apesar de ser o criador do mundo, não é o autor das ações más que porventura haja no mundo.

Para sustentar essa posição, Leibniz afirma, à diferença de Espinosa, que não há apenas uma única substância infinita – Deus –, mas, ao lado desta, infinitas substâncias individuais criadas por ele e que, por possuírem natureza substancial, não se reduzem a meras modificações da substância divina, sendo, ao contrário, elas mesmas substratos de suas próprias modificações. O mundo é, assim, segundo Leibniz, constituído por infinitas substâncias individuais, cada qual se desdobrando em seus infinitos modos. Esse desdobramento das substâncias em seus modos é internamente determinado, isto é, são determinadas pela natureza mesma das substâncias individuais as modificações que lhes ocorrem, não havendo nesse processo nenhuma influência externa possível, uma vez que a plena espontaneidade consiste em uma das características definidoras das substâncias.

Leibniz reforça a existência de um vínculo interno entre as substâncias individuais e as suas modificações ao afirmar a subsistência no intelecto divino de uma noção completa correspondente a cada substância individual. De acordo com ele, a noção completa de uma substância individual contém em si tudo o que ocorreu, ocorre e ocorrerá a essa substância, não sendo Deus responsável por nenhuma ação realizada por nenhum sujeito, pois as ações de cada sujeito consistem em um desdobramento da essência mesma própria a cada um desses sujeitos. Além disso, o conjunto de determinações que constituem a natureza de uma substância individual não é produzido por nenhuma ação livre de Deus, isto é, por nenhuma ação que tenha como base sua vontade. As noções

completas das substâncias individuais possuem sua sede, pelo contrário, no entendimento divino, cabendo à vontade divina unicamente a decisão relativa à existência ou não-existência de tais substâncias. Não cabe a Deus nenhuma decisão acerca da estrutura interna de uma dada substância, quer dizer, ele não determina através de sua vontade quais serão as modificações ocorridas nela, restringindo-se o seu papel à criação – ou não – do mundo possível que comporta essa substância. A vontade divina não pode dispor, por assim dizer, acerca daquilo que é condição de possibilidade de seu exercício. Consequentemente, ao agir, Deus simplesmente escolhe entre os possíveis presentes ao seu entendimento, sem que os presentes possíveis sejam, por sua vez, produto de algum tipo de decisão tomada por ele em outra instância. A noção completa da substância singular de cada sujeito inclui todas as suas ações e paixões passadas, presentes e futuras e não é alterada em nada por Deus quando da ação da criação, mas única e exclusivamente atualizada. Desse modo, Leibniz pode afirmar a espontaneidade das ações humanas e eximir Deus de qualquer culpa relativamente às nossas más ações.

O apelo à ideia de substâncias individuais que são autônomas em um tal grau que seus modos – incluindo aqui suas ações – consistem unicamente em um desdobramento dessas substâncias mesmas desempenha, assim, um papel chave na justificação da tese defendida por Leibniz de que a perfeição moral deve ser atribuída a Deus, podendo ser compreendida nos quadros mais amplos desse propósito ético-teológico.

A apresentação desses três diversos e mutuamente independentes percursos argumentativos de formulação e fundamentação da tese ontológica leibniziana de que as substâncias são infinitas e que se caracterizam por serem unas, ativas e autônomas, torna patente, creio, que consiste em um equívoco na interpretação da filosofia de Leibniz privilegiar de maneira absoluta uma dessas vias em detrimento das outras. O que é próprio da filosofia de Leibniz consiste, a meu ver, precisamente na riqueza das diferentes perspectivas e pontos de vista a partir dos quais suas teses e princípios se deixam conceber e justificar. É isso que espero ter tornado claro neste artigo.

THE TRIPLE NOTION OF THE SUBSTANCE IN LEIBNIZ

ABSTRACT: The main objective of this article is to show, against the interpretations of Leibniz's philosophy that tend to reduce his notion of substance to a conception derived solely from logical considerations, that the Leibnizian concept of substance has logical, physical and theological roots that are mutually independent.

KEYWORDS: Leibniz, Couturat, Metaphysics, Substance, Strength.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

COUTURAT, L. (1901), *La Logique de Leibniz*. Paris: Felix Alcan.

COUTURAT, L. (1902), "Sur la Métaphysique de Leibniz". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*.

FISCHER, K. (2009), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Leben, Werke und Lehre*. Wiesbaden: Marixverlag.

LEIBNIZ, G.W. (1923) *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preu_ischen bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt [Leipzig, 1938, Berlin, 1950 ss].

_____. (1962), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt. Hildesheim: Olms.

_____. (2004), *Discurso de Metafísica e outros textos*, apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2011), *Obras Filosóficas y Científicas*, Volumen 16B. Granada: Editorial Comares.

MARQUES, E. (2008), "Leibniz", em Pecoraro, R. (org.), *Os Filósofos: Clássicos da Filosofia, vol. 1, De Sócrates a Rousseau*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.