

LEIBNIZ: O INFINITO NO CORPO ORGÂNICO

Tessa Moura Lacerda

Professora, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

tessalacerda@usp.br

Resumo: O corpo orgânico é concebido como uma unidade e pode ser pensado como substância corpórea. A relação entre alma e corpo não é apenas uma relação de harmonia preestabelecida entre uma mônada dominante e infinitas mônadas, mas também um vínculo substancial entre mônadas. A união substancial e a harmonia preestabelecida são duas explicações possíveis e compatíveis a respeito do mesmo. Embora a explicação do “vínculo” só compareça na correspondência entre Leibniz e Des Bosses, as grandes teses a respeito do corpo já estavam dadas na filosofia de Leibniz desde 1686.

Palavras-chave: substância, corpo, organismo, matéria, mônada.

O corpo é substância?

A substância como unidade e ação.

O que é o corpo na filosofia de Leibniz? Ou, antes disso, para que serve a noção de corpo na filosofia de Leibniz? É uma peça importante no quebra-cabeça que este filósofo monta a fim de explicar o Ser? Ou se trata de uma peça que passa despercebida no conjunto que pretende nos dar acesso à realidade?

A substância em Leibniz se define como uma noção completa, um sujeito de uma totalidade infinita de predicados. Esse conjunto de predicados inerem no sujeito por uma denominação intrínseca, o que significa que, uma vez posto na existência, esse sujeito irá desenvolver sua noção de maneira totalmente autônoma em relação ao restante do mundo – só tem uma relação de dependência com Deus que o criou e o mantém continuamente na existência. Isso, por sua vez, significa que, por mais que as aparências digam o contrário, nada do que aconteça a esse indivíduo terá por causa outro ser que ele mesmo e Deus. Tudo o que acontece a uma pessoa deve estar contido expressa ou virtualmente em sua noção individual desde toda a eternidade, desde antes da criação do mundo, quando essa noção individual era meramente uma noção possível no interior do entendimento de Deus, que pensa infinitos de maneira também infinita.

O que a existência acrescenta a essas noções possíveis que são completas antes mesmo de ser criadas ou escolhidas para se realizar? O que o corpo acrescenta a essa

substância? Para ser substância, para desenvolver sua essência na existência, uma noção possível depende do corpo ou devemos dizer que, em sentido inverso, a existência como corpo decorre da passagem da essência para a existência mas não acrescenta propriamente nada àquela essência? Qual dos termos tem maior importância nessa relação: o corpo ou a substância pensada sempre em analogia com a alma como uma substância espiritual?

Leibniz explica a relação entre o corpo e alma por meio da sua hipótese da harmonia preestabelecida. Harmonia preestabelecida que pode ser pensada como um caso particular da harmonia universal (embora Leibniz use às vezes de maneira indiferente os termos harmonia preestabelecida e harmonia universal). Esta, a harmonia universal, se explica pela expressão, em cada ser singular, da totalidade do universo criado. A expressão, pela substância individual, do conjunto de que faz parte só pode ser entendida por meio da noção completa que define cada indivíduo. Não há causalidade eficiente entre os seres criados, há apenas causalidade ideal: cada um exprime todos os demais de um ponto de vista particular, cada um é uma parte total, e cabe a Deus harmonizar esses diferentes pontos de vista para que cada evento tenha seu lugar na ordem do mundo.

Ora, essa expressão da totalidade do mundo criado de um ponto de vista particular define cada substância individual. Como diz Deleuze (2002, p.89), podemos conceder que, de direito, o mundo seja anterior às substâncias, embora de fato ele só exista nas substâncias. Se o mundo é anterior de direito às substâncias, então mesmo a harmonia entre as substâncias deve ser pensada na região das possibilidades ou das substâncias possíveis ainda não realizadas. Isso significa que, de novo, podemos nos colocar a pergunta: o que o corpo ou a existência no mundo físico acrescenta a substâncias que são noções completas desde toda a eternidade?

Leibniz define a relação de expressão como uma relação entre dois termos ou conjuntos que é uma relação biunívoca, isto é, se A exprime B, B exprime A: tanto o termo A se exprime no termo B, quanto o termo B se exprime no termo A. Se transpusermos isso para a relação entre alma e corpo, então devemos dizer que tanto a alma se exprime no corpo, quanto o corpo se exprime na alma. Não há, então, relação de anterioridade entre corpo e alma? Errado. A alma é anterior ao corpo, não apenas porque a substância enquanto meramente possível já é pensada como alma e é uma essência que só quando posta na existência terá um corpo próprio, mas, além disso, a alma é anterior ao corpo porque se o

corpo se exprime na alma, essa expressão deve já estar contida na alma (mesmo antes dela ter um corpo próprio na existência física).

O que o corpo acrescenta, então, a essas essências particulares que são os indivíduos leibnizianos? O corpo não seria mera consequência necessária da criação do mundo? Mas então por que existir como corpo seria melhor que existir como essência na mente de Deus? O mundo material, o mundo físico seria mero fenômeno necessário de uma realidade que é espiritual?

*

Leibniz, como o último dos grandes racionalistas do século XVII, fiel a Descartes, mestre desse conjunto de pensadores de que fazem parte Pascal, Espinosa entre outros, parece ter levado mais longe do que Descartes certos aspectos da filosofia cartesiana. Como costuma acontecer com os bons discípulos, na busca de resolver os impasses derivados da universalidade do método racional e da dificuldade de falar do mundo em si mesmo na Sexta Meditação cartesiana, Leibniz leva sua filosofia até as portas do idealismo transcendental. É bem verdade que Leibniz é ainda um metafísico e, por isso mesmo, a realidade é ainda mais ampla do que podemos pensar. A importância da prova da existência de Deus e a centralidade desse tema na filosofia de Leibniz figuram como comprovação de que, embora idealista, a filosofia de Leibniz jamais poderia ser dita um idealismo transcendental. Todavia, o caminho das pedras parece estar dado para Kant na filosofia de Leibniz quando este, fazendo uma síntese da filosofia moderna com todos os temas teológicos da filosofia escolástica e medieval propõe que o conjunto das essências ou das possibilidades é muito maior que o conjunto das existências ou da realidade, e aquele existe enquanto ideia na mente de Deus, enquanto este existe enquanto mero fenômeno na percepção de indivíduos que são substâncias espirituais. Vejamos.

A filosofia de Descartes é, em seu tempo, uma revolução na maneira de pensar. Essa revolução poderia ser resumida (embora de maneira muito grosseira) como a assunção da primazia do sujeito, em detrimento de um objeto exterior ao pensamento, no processo de conhecimento. O que primeiro conhecemos é o sujeito de conhecimento e suas ideias são nossos objetos de conhecimento. Mesmo que se diga que há uma substância extensa, material, distinta do pensamento, que tem existência separada e independente do pensamento, mesmo que eventualmente se identifique os corpos como partes dessa substância extensa

derivadas dos modos dela, o movimento e a figura, tudo o que conheço de verdadeiro a respeito dessa substância, conheço por meio do pensamento: trata-se da ideia de extensão. Há, portanto, uma redução da substância extensa à substância pensante, na medida em que o que conheço do extenso é uma ideia (um modo do pensamento).

Ora, se é assim, o que é o corpo em si mesmo? Tenho que confiar em minhas percepções distintas garantidas por um Deus veraz e, pela mesma razão, no que há de verdade em minhas percepções confusas, ainda que só possa afirmar a máxima probabilidade (e não a certeza matemática) da correspondência dessas percepções a objetos exteriores a mim. As ideias teriam uma realidade em si mesmas, mas também uma função representativa, remetendo a causas diferentes delas mesmas e que contenham tanta realidade quanto ela.¹

A revolução cartesiana está na afirmação da autonomia da razão ou do pensamento frente ao objeto, na autonomia do sujeito de conhecimento. Ainda que se possa estabelecer uma diferença entre essa afirmação e a invenção propriamente dita da subjetividade, como sugere a professora Marilena Chaui² – para quem a subjetividade está umbilicalmente ligada à consciência de si reflexiva que não está presente em Descartes, mas surge no idealismo alemão – pode-se dizer que Descartes planta as sementes do futuro idealismo transcendental kantiano. E, nessa medida, porque o mundo se transforma em representação, quando Descartes afirma a autonomia da razão, nos retira a possibilidade de um conhecimento do mundo em si mesmo³.

Embora não se possa dizer que o idealismo cartesiano pressupõe que todo ser é posto pelo pensamento, já que a metafísica seiscentista tem por fundamento objetivo da verdade a existência de Deus, ainda assim o pensamento só alcança o mundo ao torná-lo homogêneo ao pensamento (ideia de extensão) – essa operação é derivada das exigências do método e, de fato, o mundo continua existindo fora do pensamento, o ser do pensamento não esgota todos os sentidos de ser. A prova da existência de Deus se torna crucial na metafísica seiscentista

¹ Essa discussão foi retomada de um ponto de vista analítico no século XX. Ver, por exemplo, Landim (1992) que repõe a questão em termos da contemporânea filosofia analítica.

² Cf. Chaui, Marilena – “Um anacronismo interessante”, conferência proferida no Colóquio Brasil-França, Depto. de Filosofia - USP, setembro de 2009.

³ O princípio da veracidade divina, posto desde a Terceira Meditação cartesiana, garante que nossas representações não existem apenas como ideia em nossa mente, mas apontam para uma causa diferente delas mesmas. É esse princípio que leva a considerar a veracidade inclusive das ideias sensíveis na Sexta Meditação, mas, como adverte Descartes “Talvez, [as coisas corpóreas] não sejam, todavia, inteiramente como nós as percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa em muitas coisas; (...)” (DESCARTES, 1973, §21, p.143).

porque, em primeiro lugar, revela uma realidade fora do pensamento e, em segundo lugar, dá veracidade às nossas percepções claras e distintas – possibilitando pensar o mundo como extensão, pensar o mundo a partir da representação que o pensamento faz dele.

Ora, mesmo que a filosofia da representação cartesiana não opere a constituição do real pela consciência de si – não é disso que se trata – Descartes veda o acesso do pensamento ao real, ao mundo concreto que é heterogêneo ao pensamento. Nosso único acesso racional se dá pela ideia de extensão.

Todavia os sentidos serão reabilitados em toda sua amplitude ao longo da polêmica Sexta Meditação:

1. Os sentidos servem, em primeiro lugar, para indicar a existência de corpos (isto é, são um “sinal” dessa existência). Isso retira a física do ostracismo de ser uma ciência meramente hipotética que não fala sobre o real.
2. Em segundo lugar, a variedade das percepções qualitativas indica uma variedade geométrica do objeto, de maneira que as nossas percepções obscuras e confusas indicam a variedade dos corpos na matéria. É isso que permite à física trabalhar com corpos particulares existentes e estabelecer relações necessárias entre eles – em lugar de apenas versar sobre corpos existentes em geral.
3. E, em terceiro lugar, a qualidade, naquilo mesmo que tem de obscuro e confuso, é reabilitada como portadora de ensinamentos práticos – o que servirá de base para o ensaio sobre *As paixões da alma*.

Assim, o idealismo cartesiano encontra um lugar para o corpo e para os sentidos. Não apenas o corpo é de uma substância distinta da substância da alma, mas, além disso, a união entre substância pensante e substância extensa que define a natureza humana é objeto de uma ciência particular, a moral. O composto substancial é uma realidade de fato que põe em cheque a separação radical entre as substâncias finitas, pensante e extensa, e exige cidadania no sistema cartesiano.

Leibniz jamais fará do corpo parte de uma substância distinta da substância que define a alma. Leibniz jamais deixará que uma questão de fato ponha em cheque a separação radical das substâncias finitas – sob o risco de ameaçar a autonomia que caracteriza a substância segundo a definição mesma de Descartes (1997, I, §51, p.45) e transformar as

substâncias finitas em modos da substância única infinita, como fez Espinosa. A substância é sempre uma substância espiritual, pensada em analogia com a alma e, por isso deve ser uma e ativa. Uma vez que o método racional cartesiano exige a separação radical entre substâncias não pode haver nenhuma relação de fato que contrarie essa separação de direito. Não há causalidade eficiente entre as substâncias, apenas causalidade ideal, garantida pela teoria da expressão e pela hipótese da harmonia universal. A extensão não constitui uma substância, já que não possui nem unidade nem capacidade de ação, os caracteres definidores da substancialidade de um ser. A extensão é mero fenômeno e deriva sua existência da percepção do sujeito.

Mas Leibniz não identifica propriamente extensão ou matéria extensa e corpo. A extensão é fenômeno, o corpo, embora material, não é mero fenômeno. E o corpo, para Leibniz, nunca é mero fenômeno, em nenhum momento de sua obra. Leibniz inventa a noção de organismo: o corpo orgânico não é meramente uma máquina, é máquina em suas menores partes ao infinito e todo corpo orgânico é dotado de uma alma do todo que domina as demais. O corpo orgânico que é material e, por isso, da ordem do contínuo, é dividido atualmente ao infinito. Suas partes são materiais, mas seus requisitos são substâncias unas e ativas.

Podemos fazer um recenseamento da obra de Leibniz para reconstituir as diferentes explicações que o tema do corpo recebeu ao longo dos anos e o que veremos é um filósofo às voltas com tentativas variadas de incluir no sistema de maneira coerente a questão do corpo e da matéria. Mas dificilmente chegaremos a uma tese como a de Daniel Garber, para quem Leibniz é idealista na juventude, aristotélico nos anos intermediários e totalmente idealista com a formulação da tese monadológica na velhice. A nós, nos parece que há uma mesma tese ou um conjunto de teses a respeito do tema e que Leibniz enfatiza ora um ponto, ora outro de acordo com o interlocutor ou o tema principal que está sendo tratado. Na juventude, no *Confessio philosophie*, Leibniz individuava as substâncias por seu lugar no tempo e no espaço (esse lugar, mais tarde, será exatamente o corpo, já que tempo e espaço serão meras ordens de existência, isto é, não terão realidade em si mesmos: não há um tempo absoluto, apenas a ordem de sucessão das coisas, não há espaço absoluto, apenas ordem de coexistência das coisas). No *Discurso de metafísica* (de 1686), Leibniz usa a expressão forma substancial para pensar a unidade do corpo, criticando a extensão cartesiana, e chega a supor que os corpos que são unos por si, como o homem, “são substâncias, e têm formas substanciais” (LEIBNIZ, 2004, §34, p.72), mesmo depois de ter afirmado que “o nosso corpo nos pertence sem estar contudo preso à nossa essência” (LEIBNIZ, 2004, §33, p.70). No *Sistema novo da*

natureza, além de usar a expressão “substância corpórea” (§9, por exemplo), Leibniz fala novamente de formas substanciais que estariam “entranhadas na matéria e que se encontram, na minha opinião, em toda parte” (LEIBNIZ, 2002, §5, p.19); essas formas substanciais conferem aos corpos uma unidade que não poderia ocorrer na “massa simples da matéria” (Idem §11, p.23). Os temas do *Sistema novo*, em boa medida já compareciam na discussão com Arnauld a respeito da unidade dos corpos, em cartas que se estenderam de 1686 a 1690. Nesse texto, o *Sistema novo* (de 1695), Leibniz desenvolve a noção de organismo que será retomada mais tarde, na *Monadologia* (em 1714), por exemplo. A *Monadologia* define a substância com um ser simples (que entra nos compostos); no mesmo ano, 1714, Leibniz escreve os *Princípios da natureza e da graça fundados em razão*, que afirma, em sua primeira linha, “a substância é um ser capaz de ação. Ela é simples ou composta.” (LEIBNIZ, 2004c, §1, p.153).

A flutuação do vocabulário poderia induzir-nos a perguntar se Leibniz era louco para definir, no mesmo ano, a substância, em um texto, como um ser simples e, em outro, como um ser capaz de ação que é simples ou composto. Não nos parece que isso revele a loucura do filósofo, mas certamente o fato de que Leibniz não via grandes problemas nessa flutuação do vocabulário, talvez porque não tenha deixado nunca de meditar sobre o tema, provavelmente porque não julgava esgotado o assunto, porque nunca se satisfez com uma interpretação para que esta pudesse se tornar a interpretação definitiva. As grandes teses a respeito do corpo parecem se manter ao mesmo tempo em que Leibniz aprofunda a reflexão a esse respeito com a formulação fundamental da noção de organismo, ou máquina da natureza.

Em linhas muito gerais, poderíamos resumir o que estamos chamando de “grandes teses” na busca de Leibniz de inserir o corpo em seu sistema a partir da definição de substância como unidade de ação. A substância é sempre um ser uno e dotado da capacidade de agir. É a partir dessa definição de substância que Leibniz reflete sobre uma possível substancialidade do corpo.

O corpo precisa ser dotado de unidade, se quisermos falar em substância corpórea: a extensão cartesiana não tem unidade e a separação dos corpos no interior da substância extensa por meio do movimento não é suficiente para dar unidade a um corpo. Essa aparente unidade é exatamente isso: uma aparência gerada pela percepção (cf. LEIBNIZ, 1966, “carta a Arnauld, 28/11/1686”, p.146; Leibniz, “carta a Des Bosses, 2/2/1706”, in FRÉMONT 1999, p.85). Como o movimento, no pleno da extensão, é sempre relativo, quando Descartes diz que

tudo se move, poderíamos dizer também que nada se move. Por que atribuir unidade a um corpo cujas partes se movem juntas? De que tipo de unidade se trata? O relógio que um marinheiro tem no pulso enquanto se desloca na proa de um barco faz parte de seu corpo? Para responder a essas questões é preciso encontrar a causa do movimento e essa causa tem que ser uma causa intramundana se não quisermos pôr em dúvida a substancialidade das substâncias finitas.

O corpo precisa ser dotado não apenas de uma unidade, mas da capacidade de ação se quisermos falar de substâncias corpóreas; o corpo é dotado de força ativa. Eis o segundo ponto. Como explicar a unidade do corpo? Pela forma substancial ou pela mônada dominante que unifica as demais. Como explicar a força ativa de que o corpo é dotado? Pela forma substancial ou mônada.

A partir do *Discurso de metafísica* e da correspondência com Arnauld, que discute os temas do *Discurso*, essas teses, mesmo que sejam retrabalhadas, aprofundadas, refinadas em outros textos, nunca serão questionadas. São essas grandes teses que justificam o que foi chamado de aristotelismo de Leibniz, quando este pensar a substância corpórea a partir das noções aristotélicas de forma e matéria. Leibniz nunca abandonou suas grandes teses a respeito da substância e, mais do que isso, podemos até dizer que nunca abandonou esse “aristotelismo” se quisermos entender que a forma será pensada como o princípio ativo que define toda substância e a matéria primeira a passividade que caracteriza toda substância criada, porque toda criatura é finita.

Nesse sentido, 1685 ou 1686 é realmente um marco na trajetória de pensamento de Leibniz: um filósofo inquieto o bastante para nunca ter silenciado sobre o complexo tema do corpo em sua filosofia idealista e nunca ter deixado de pensar sobre o tema, mas maduro o suficiente para ter clareza de que naquele ano de 1685 (cf. BOUTROUX, 1925, p.16) ele havia desenhado as grandes teses de seu sistema.

Na busca leibniziana para interpretar o que é o corpo, um conjunto de textos chama particularmente a atenção: a correspondência com o jesuíta Des Bosses, com quem Leibniz vai refletir sobre o mistério da eucaristia. Nessas cartas, Leibniz procura dar uma explicação sobre a eucaristia que vai se construindo no diálogo com Des Bosses. Há três tentativas e a derradeira lança mão de uma noção que só comparece nesta correspondência: a noção de vínculo substancial, que serve para pensar a relação entre a substância espiritual e a matéria

fenomênica. Por que o pão é a carne de Cristo e o vinho o sangue de Cristo se continuamos percebendo pão e vinho? A forma substancial do pão é a alma de Cristo e a forma substancial do vinho é alma de Cristo. Na primeira tentativa de explicação, Leibniz afirma, na carta de 8 de setembro de 1709, que há uma substituição das mônadas que resultam no pão pelas mônadas do Corpo de Cristo – essa explicação será abandonada, porque não se pode explicar por que as forças derivativas do pão permanecem sem as forças primitivas, ou, em outras palavras, por que percebemos o pão se as substâncias que são requisitos desse fenômeno não estão mais presentes. A carta de janeiro de 1710 apresenta uma segunda tentativa de explicação: o pão é um ser por agregação, um substancializado que resulta da mônadas por sua união. É essa união de mônadas, que forma um ser novo, que é retirada, embora as mônadas permaneçam as mesmas. Na transubstanciação não haveria um sujeito substancial naquilo que vemos como pão. Assim, conserva-se os acidentes reais do pão e do vinho, como exige a doutrina católica, ou, para usar o vocabulário de Leibniz, conserva-se as forças derivativas que aparecem como pão e ao mesmo tempo as forças primitivas da multiplicidade de mônadas que são fundamento daquelas forças derivativas, embora a união entre substâncias deixe de existir.

Leibniz reflete sobre a substância composta ao refletir sobre o corpo eucarístico: para pensar a transubstanciação é preciso antes pensar a substancialidade do corpo. A nós interessa menos a explicação desse mistério cristão e mais a mobilização de todo o aparato conceitual a respeito do tema da matéria e do corpo com a inclusão dessa nova noção que é a noção de “vínculo substancial”. Leibniz retoma a explicação que já dera em outros textos e opúsculos a respeito da distinção entre matéria primeira e matéria segunda, aquela abstrata e esta resultando da relação entre o elemento de passividade que é a matéria primeira e o elemento de atividade que é a mônada primeira; a explicação a respeito da relação necessária da alma com um corpo orgânico, embora não sempre com o mesmo corpo orgânico (que está em fluxo perpétuo), tal qual já afirmara no *Discurso de metafísica*; a afirmação da diferença entre força primitiva e força derivativa; a noção de substância corpórea; etc. Mas agora, todos esses temas, trabalhados de maneira esparsa em textos diversos, aparecem sob a luz deste novo conceito, o de vínculo substancial. Por que o fato de um corpo ser dotado de forma substancial⁴ ou mônada dominante pode transformá-lo em uma substância corpórea (e retirá-

⁴ A forma substancial é pensada em analogia com a alma, ela é ativa, então, estrito senso, ela não é o mesmo que a mônada, que se define como uma unidade entre forma substancial e matéria primeira, isto é, unidade entre um elemento de atividade e um elemento de passividade (cf. LEIBNIZ, 1982, p.493). Mas essa pequena diferença não impede que identifiquemos forma substancial e mônada a partir da definição de substância como uma

lo do reino dos meros fenômenos percebidos)? Porque há um vínculo entre corpo e alma, há efetivamente a união da alma com o corpo; a relação entre corpo e alma não será mais apenas uma relação de harmonia entre ordens distintas, mas uma relação de união.

Leibniz distingue a *união* e a *harmonia* entre corpo e alma. Ele emprega as duas palavras, por exemplo, nos *Princípios da natureza e da graça* (§3). Essa distinção também aparece no interior da correspondência com Des Bosses, na qual Leibniz é explícito ao afirmar: “explico a concordância dos fenômenos pela harmonia preestabelecida, mas não nego por isso a união metafísica do substrato, que faz parte de uma pesquisa mais elevada e não pode ser explicada pelos fenômenos, mas que, por sua vez, fornece a razão destes fenômenos” (Leibniz, “Carta a Des Bosses, 3/9/1708” in: FRÉMONT, 1999, p.139). Enquanto a harmonia universal permite estabelecer uma comunicação ideal entre termos diferentes, o vínculo permite a passagem da multiplicidade de substâncias simples para a unidade da substância composta. É o vínculo que transforma o corpo, de simples agregado, em uma substância corpórea. O agregado de substâncias é transformado em um conjunto de mônadas que possuem uma relação de unidade; essa relação, por sua vez, se dá entre mônadas, e não entre as partes da matéria contínua (cf. FRÉMONT, 1999, p.36). O vínculo não acrescenta nada às substâncias ligadas, apenas a própria ligação, como se as substâncias fossem fontes sonoras e o vínculo o eco produzido pelo som das substâncias, para usar a imagem empregada por Belaval (1962, p.248).

Por muito tempo os intérpretes da filosofia de Leibniz silenciaram sobre essa distinção entre união substancial e harmonia preestabelecida entre alma e corpo, tomando-as por sinônimos ou, na crítica de Frémont, para evitar questionar a solução que a hipótese da harmonia traz para o problema da polêmica Sexta Meditação cartesiana. Ora, mas a harmonia não explica propriamente a união entre alma e corpo em uma substância composta. Na verdade, é a união que explica por que a alma exprime mais particularmente seu corpo orgânico do que qualquer outro e exprime a totalidade da matéria a partir da relação que o seu corpo mantém com os demais – a expressão mais clara do corpo próprio é afirmada desde a correspondência com Arnauld e particularmente em textos como a *Monadologia* (§§62-71).

Por que a tese do vínculo é tão espantosa para os intérpretes de Leibniz se aparentemente o que ela enuncia, em certo sentido e com a tradicional flutuação do

unidade de ação ou capaz de ação. A forma substancial da *Correspondência com Arnauld* (1686) e a mônada dominante da *Monadologia* (1714) cumprem o mesmo papel: garantir a unidade do corpo.

vocabulário, já estava presente, por exemplo, na afirmação de uma mônada dominante que unifica as infinitas mônadas que são os requisitos do corpo na correspondência com Arnauld? Ali, nas cartas para Arnauld, Leibniz é levado a reconhecer uma unidade no corpo orgânico que não está presente nos corpos inorgânicos, meros agregados de substâncias, como um rebanho é um agregado de ovelhas. A unidade de um corpo inorgânico é uma unidade aparente como a do arco-íris, é constituída pelo percipiente, que unifica os elementos de sua percepção e, para sua comodidade, atribui um nome único a algo que é uma multiplicidade. Mas o corpo orgânico, admite finalmente Leibniz depois de uma certa insistência de Arnauld, é dotado de uma verdadeira unidade, uma unidade que não é acidental e é dado pela mônada dominante. Como? Como a mônada dominante, unifica as infinitas mônadas que são o fundamento do corpo que aparece no fenômeno como uno? Diz Leibniz, como um rei unifica seus súditos. Ora, Leibniz parece quase falar em união substancial entre alma e corpo, mas fala de harmonia e expressão, deixando no ar como efetivamente uma substância individual pode atribuir unidade a um corpo material da ordem do contínuo. Mesmo dizendo que o corpo tem uma forma substancial e que essa forma confere unidade a ele, por que a unidade de um corpo orgânico, no plano da ordem física é mais verdadeira do que a unidade de um agregado? Somente a união substancial produzida pelo vínculo entre mônadas que são os requisitos do corpo pode garantir que o corpo orgânico não seja um mero fenômeno. Havia uma lacuna, ou a impossibilidade de avançar a tese do vínculo e mostrar o quanto ele Leibniz é herdeiro de Descartes ao usar a noção de *união* substancial. Talvez o fato de não afirmar explicitamente essa *união* na correspondência com Arnauld, denuncie mais ainda o cartesianismo de Leibniz e a tentativa de não cometer o mesmo equívoco do mestre, ao recorrer a um fato contra a teoria (como na Sexta Meditação).

A questão é que a mônada dominante, como afirma Frémont (1999, p.37), não é o mesmo que o vínculo, porque ela é uma mônada entre outras, embora com a percepção mais clara que as outras e não a união das demais. A afirmação do vínculo substancial avança algo que a afirmação da mônada dominante de um corpo orgânico, composto por infinitas mônadas ordenadas de acordo com a dominante, ainda deixava em aberto, ou vago. O vínculo substancializa o composto no nível mesmo das mônadas. A mônada dominante é uma representação expressiva do universo e não a união de todas as representações da substância composta, frisa a intérprete. Há uma relação ideal entre a mônada dominante e as demais mônadas do corpo próprio, mas não uma relação de união. Trata-se ainda da relação harmônica de expressão. Mas lembremos que a unidade do corpo, desde o *Discurso de*

metafísica, deriva dessa forma substancial ou mônada dominante. O vínculo não é uma substância, mas uma relação entre substâncias, uma relação diferente da relação harmônica, uma relação de união.

Para explicar a transubstanciação, é preciso que o corpo guarde nele mesmo uma relação entre seus requisitos que não seja de mera harmonia; é preciso que haja uma relação de união, porque a harmonia explica a congruência dos fenômenos, não a unidade do corpo. Essa unidade, buscada por meio da forma substancial ou mônada dominante, é, na correspondência com Des Bosses, encontrada no vínculo substancial. Como salienta Frémont, só há uma solução para explicar a transubstanciação: “transportar a substancialidade do simples para o composto, e transportá-la então de um composto a outro” (FRÉMONT, 1999, p.55). Caso se tratasse de explicar a transformação de uma substância simples em outra substância simples, a contradição com a definição leibniziana de substância como indivíduo que é uma noção completa seria manifesta. O vínculo substancial em uma substância composta, porém, é contingente, por isso é possível dizer que a substância composta pão se transforma na substância composta Corpo de Cristo. Leibniz harmoniza sua doutrina com o dogma cristão, na medida que há uma conversão da substância do pão na substância do Corpo. O milagre da eucaristia está dentro da ordem universalíssima que caracteriza o mundo criado. Não é contraditório que o vínculo – contingente – entre as mônadas do pão se desfça e que, em seu lugar nasça o vínculo que caracteriza a substância do Corpo. Isso seria contraditório se se tratasse de substâncias simples. Por isso dissemos que, para explicar a transubstanciação é preciso antes explicar a “substanciação” do corpo como substância composta.

Uma analogia sugerida por Frémont (1999, p.38-39) para se pensar o que é a união substancial garantida pelo vínculo é a relação entre Deus e o mundo: Deus é a unidade criadora de uma série infinita; a unidade produzida pelo vínculo é a unidade criadora de um ser novo, mas enquanto Deus está fora da série, o vínculo está na série, não como um elemento a mais, mas como o próprio conjunto. O vínculo substancial, porém, não é metafisicamente necessário, só fisicamente necessário – da mesma maneira que nosso corpo está ligado de maneira acidental a nossa essência, porque embora seja necessário que toda substância seja dotada de um corpo orgânico, o corpo está em fluxo perpétuo. A alma está sempre ligada a *um* corpo, e não *ao* corpo.

Com isso, a questão da substância composta deixa de ser uma questão marginal da filosofia de Leibniz para ocupar o centro de suas reflexões até poucos dias antes de sua morte. Michel Serres (“préface” *in*: FRÉMONT, 1999, p.7) confessa estar entre aqueles, de uma longa tradição de intérpretes, que não deram o valor devido ao tema no interior da filosofia de Leibniz. É verdade que a substância para Leibniz é uma substância pensada em analogia com a alma, que as substâncias finitas são pensadas como indivíduos e que Leibniz nunca admitiu a substancialidade da extensão. Mas por que a crítica de Leibniz à extensão cartesiana ocupa boa parte dos comentários sobre o tema da matéria e do corpo em Leibniz, enquanto a afirmação de uma substância composta ou de uma substância corpórea nunca mereceu destaque entre os comentadores? Por que a assunção, mesmo por aqueles que investigam o tema do corpo em Leibniz, de que esse tema da substância composta é marginal? Se é assim, então por que Leibniz afirma a existência do corpo como mais do que um mero fenômeno? Leibniz fala do corpo apenas para acomodar a teoria com o ponto de vista prático, para uso da vida? Como diz Serres, sem a substância composta, o sistema leibniziano seria “mais lacunar ou menos denso, não seria fiel ao real, perderia o contínuo” (“préface” *in* FRÉMONT, 1999, p.8). A favor da interpretação corrente temos o fato de que a explicação da substância composta a partir da união substancial dada pelo vínculo substancial está circunscrita à correspondência com Des Bosses. E embora essa correspondência se estenda até 1716, a tese do vínculo substancial já aparece em 1709; vários textos de Leibniz são posteriores a essa data – a *Teodiceia* é de 1710, a *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça* são de 1714 – e, todavia, não mencionam o vínculo substancial embora alguns cheguem a usar a expressão “substância composta”.

Por isso ainda podemos perguntar: o corpo, ou a existência física de corpos orgânicos são meras decorrências da posição na existência de substâncias individuais que são espirituais? Em última instância, essa existência como corpo poderia ser reduzida a um mero fenômeno necessário de substâncias imateriais?

O que é essa substância composta? É uma substância a mesmo título que a substância simples? Certamente não, porque a união substancial que caracteriza a substância composta não é necessária, mas contingente. Não se trata de uma união meramente accidental como no caso da proximidade de dois diamantes, o do Grão-duque e o do Grão-mogol, proximidade que não faz desses diamantes uma só substância. Trata-se, no vínculo substancial, de uma unidade essencial, mas não necessária. A substância composta não pode ser um modo das mônadas, ela é ainda uma substância, e embora não seja igual a uma substância simples deve

ser dotada de unidade e capacidade de ação como uma substância simples. A união substancial seria resultado de uma relação harmônica levada ao extremo? Haveria uma entreexpressão tão forte entre as mônadas que são requisitos daquela substância composta que essa relação de expressão se transformaria numa coisa nova, em um vínculo entre as mônadas? (cf. FRÉMONT, 1999, p.59). Talvez, mas o que a correspondência com Des Bosses revela é que se as grandes teses do sistema estavam postas desde 1685 e mesmo as teses sobre o corpo, neste caso particular Leibniz nunca deu por concluída sua investigação. O caráter hipotético das afirmações que Leibniz fazia a respeito do corpo desde o *Discurso de metafísica* parece se manter ainda em 1706, quando reflete sobre a transubstanciação no mistério da eucaristia. Em 1686, no *Discurso de metafísica*, Leibniz avançava: “Supondo que os corpos constituindo *unum per se*, como o homem, são substâncias, e têm formas substanciais...” (LEIBNIZ, 2004, §34, p.72); na versão primitiva do texto, que foi deixada de lado, Leibniz era ainda mais explícito quanto ao caráter meramente hipotético de suas afirmações: “uma coisa que não tento determinar é se os corpos são substâncias, falando com rigor metafísico, ou se são apenas fenômenos verdadeiros como o arco-íris...” (LEIBNIZ, 2004, nota 124, p.124). Ora, no diálogo com Des Bosses, como já havia acontecido no diálogo com Arnauld, Leibniz precisa aprofundar esse tema – as correspondências são particularmente interessantes para entender a construção do pensamento leibniziano porque mostram como se dá a elaboração de determinadas teses; é o que acontece com a noção de transubstanciação, que merece três versões ao longo do diálogo, até uma resposta definitiva com a noção de vínculo substancial. A noção de vínculo sem dúvida é uma noção que nasce nesta correspondência e com um objetivo específico, explicar a eucaristia; mas tem como resultado explicar pontos que até então permaneciam em suspenso no pensamento de Leibniz, sobretudo a questão da substância composta. Por que se pode falar de substância composta? Por que não se trata de uma contradição em termos, como a *Monadologia* podia nos levar a crer? Ademais essa correspondência ocupou Leibniz até a sua morte e seguramente é uma das últimas coisas que o filósofo escreveu. Até para quem quiser pensar a obra leibniziana – e não é nosso caso – como um progresso, é preciso levar em conta que as últimas coisas que Leibniz escreveu sobre o corpo afirmam a existência de um vínculo substancial que caracteriza a substância composta. O corpo orgânico não é apenas uma unidade porque seus requisitos têm uma relação de harmonia com uma mônada dominante, que é a alma deste corpo, mas mais que isso, essa relação de expressão entre as mônadas do corpo e a mônada dominante e entre cada mônada do corpo e todas as demais é tão intensa que, levada ao limite, deixa de ser uma relação harmônica para ser uma relação de união – contingente, mas essencial.

As mônadas que estão unidas sob o vínculo substancial têm ainda seu ponto de vista próprio, mas esse está diretamente relacionado ao ponto de vista do corpo, como se a zona clara de cada mônada expressasse o corpo. A relação entre a alma e o corpo é tão íntima que de harmônica se transforma em união.

Sem a noção de vínculo substancial os corpos devem ser tomados como meros fenômenos da relação expressiva de mônadas simples e unas. Ora, o corpo orgânico, desde a correspondência com Arnauld, indicava que na matéria contínua os corpos não deveriam ser tomados como mero fenômeno, mera aparição de unidades descontínuas no contínuo, mas deviam ser eles mesmos dotados de uma unidade. A unidade dos corpos orgânicos – nos textos classificados como aristotélicos, por Garber (1985) – é dada pela própria organicidade, que faz do corpo máquina nas suas menores partes ao infinito, e simultaneamente pela mônada dominante. Mas não se explica, até a afirmação do vínculo substancial, como a relação expressiva entre a mônada dominante e as infinitas mônadas subalternas garantem a unidade no composto. O vínculo substancial completa a explicação que Leibniz elaborava desde 1686 a respeito do corpo. O vínculo permite que se pense a existência dos corpos, na filosofia de Leibniz, como muito mais do que meros fenômenos de substâncias espirituais – mesmo que fossem fenômenos necessários. O corpo não é mero fenômeno, primeiro porque não pode ser reduzido à matéria extensa, mas sobretudo pela razão dessa irreduzibilidade: o vínculo entre substâncias que faz do corpo uma substância composta. Ainda que a relação entre alma e corpo permaneça uma relação hierárquica, agora se pode falar de substância composta. Ainda que os requisitos da substância composta sejam as substâncias simples, agora há algo que unifica essas substâncias simples e transforma uma relação de entreexpressão levada ao limite máximo em um ser.

“O que não é verdadeiramente *um* ser, não é verdadeiramente um *ser*” (Leibniz 1966, “carta a Arnauld, 30/4/1687”, p.165): se *ser* e *um* são coisas recíprocas (Leibniz, “Carta a Des Bosses, 14/fevereiro/1706” in FRÉMONT, 1999, p.89), a unidade do corpo garantida pelo vínculo substancial faz do corpo uma substância propriamente dita.

*

Correspondência entre Leibniz e Des Bosses: contínuo e infinito atual

Resta saber como o contínuo material contém as unidades descontínuas de substâncias unas se naturalmente não se pode imaginar que as partes do contínuo são unidades discretas.

Vamos buscar a resposta na correspondência entre Leibniz e Des Bosses. Leibniz é categórico ao afirmar que: “quando se pode dividir um todo, pode-se também dividir a parte, e da mesma maneira uma parte qualquer da parte. Os pontos não são partes do contínuo, mas extremidades, e a menor parte de uma linha é tão dada quanto a menor fração da unidade” (Leibniz, “carta a Des Bosses 14/2/1706” in FRÉMONT, 1999, p.89), ou seja, a menor parte de uma linha é uma noção tão contraditória quanto imaginar que a divisibilidade da unidade não vai ao infinito. Quando se fala do uno como noção recíproca do ser, não podemos nos referir, portanto, à unidade matemática, já que não há, em última instância, unidade que não seja divisível ao infinito na matemática, enquanto na ordem da realidade os seres são verdadeiramente unos e a “divisibilidade” ao infinito só poderia servir de analogia para pensar a infinidade de fenômenos ou predicados que caracteriza cada substância individual pensada como sujeito. Quando se fala de infinito como uma grandeza trata-se tão somente de uma analogia: na matemática só temos a infinidade virtual, não o infinito atual como na matéria (cf. Leibniz, “carta a Des Bosses 21/7/1707” in FRÉMONT, 1999, p.124)

Como, então, o contínuo da matéria contém as unidades discretas que são as substâncias simples? Ou para usar a expressão do *Sistema novo* (§5), como se pode dizer que as substâncias estão em toda parte “entranhadas na matéria”? A carta a Des Bosses de 11 de março de 1706 fornece algumas pistas. Leibniz ilustra essa afirmação com o exemplo do corpo humano ou de um animal, no qual toda parte, sólida ou fluida, contém ainda outros animais ou vegetais, e nestes, por sua vez, toda parte, sólida ou fluida, contém outros, ao infinito. Cada entelúquia está ligada a um corpo máquina, mas não à mesma parte de matéria segunda porque a matéria, “como um rio, muda”. Cada máquina contém uma entelúquia que lhe é adequada e contém também outras máquinas inadequadas à entelúquia principal; estas máquinas, por sua vez, contêm entelúquias próprias adequadas a elas e separáveis da primeira. Não apenas a entelúquia adequada ao corpo orgânico, mas todas as entelúquias parciais concorrem para as ações do corpo.

Uma multiplicidade de mônadas (dotadas de matéria primeira e potência ativa primitiva) dá origem à matéria segunda, esta dotada de forças derivativas, ações e paixões. A matéria segunda é o corpo orgânico: “a matéria segunda, que constitui o corpo orgânico, resulta de inumeráveis substâncias completas, cada uma das quais possui sua própria entelúquia e sua própria matéria primeira, mas nenhuma delas está perpetuamente fixada à nossa.” (Leibniz, “carta a Des Bosses 16/10/1706” in FRÉMONT, 1999, p.116). Pode-se dizer que toda entelúquia está ligada a uma porção de matéria segunda, embora essa ligação seja

natural, não essencial, e, nessa medida, uma substância poderia ser privada de matéria segunda por milagre – mas isso seria contrário às regras necessárias à perfeição do universo, afirma Leibniz, porque seria retirar a substância “da ordem dos corpos e dos lugares, retirá-la da conexão universal e da ordem do mundo, que produzem as relações de tempo e de lugar” (Leibniz, “carta a Des Bosses 16/10/1706” in FRÉMONT, 1999, p.115). A substância criada tem uma “posição” diz Leibniz, e a posição “é o fundamento da extensão, uma vez que esta é a repetição contínua e simultânea da posição, assim como dizemos que a linha nasce da fluxão do ponto porque diversas posições se encontram nessa marca do ponto” (Leibniz, “carta a Des Bosses 21/7/1707” in FRÉMONT, 1999, p.127). Assim, a posição da substância que a insere na ordem de tempo e espaço é o fundamento da extensão, como a matéria primeira é a exigência de matéria segunda.

A analogia com o ponto matemático para pensar a substância e sua posição na ordem do tempo e do espaço figura também no *Sistema novo*: as substâncias como pontos metafísicos são exatos como os pontos matemáticos, mas reais como os pontos físicos. É interessante notar que na juventude o tempo e o espaço não resultavam da posição da substância individual, mas o princípio de individuação derivava de sua situação no tempo e no espaço. Com efeito, em um texto de 1673, o *Confessio philosophi*, Leibniz afirma que “as almas também, ou, como prefiro chama-las, os espíritos são como que individuados, isto é, tornam-se *este aqui*, pelo tempo e pelo lugar. (...) buscar por que essa alma e não outra apresenta-se nestes lugares e nestas circunstâncias temporais (donde vem a série inteira da vida, da morte, da salvação ou da danação) e, conseqüentemente, por que ela passa de uma circunstância a outra uma vez que a série da coisas exteriores a ela se comportam assim, é buscar por que esta alma é esta alma.” (Leibniz, 1993, p.107). Mas mais importante do que simplesmente dizer que a situação ou a posição individua a alma, é afirmar que esta situação é o corpo. O lugar que a alma ocupa e que faz ela ser ela e viver as experiências que ela, e só ela, vive é o corpo – “Imagine que uma outra alma começou neste *corpo* aqui (isto é, no mesmo lugar e no mesmo tempo...” (Idem *ibidem*). A depuração nos conceitos e a reelaboração sutil de premissas, todavia, não deve nos desviar de nossa hipótese segundo a qual as grandes teses a respeito da substância corpórea estão dadas desde 1686 pelo menos. É claro que depois de 1686 Leibniz não poderia mais derivar a individuação do ser criado da posição que este ocupa no tempo e no espaço no mundo criado, no mundo físico, porque já havia elaborado sua teoria da substância individual como noção completa, visando entre outras coisas, garantir o estatuto ontológico dos seres criador evitando o risco de espinosismo

que a definição cartesiana de substância como um ser que só depende de si para existir carregava consigo. Mas como Leibniz faz essa “inversão”, isto é, como passa a derivar a posição no tempo e no espaço da noção de substância individual quando antes individuava a substância pelo tempo e pelo lugar? Leibniz usa a noção de “posição”. Como diz Deleuze – e já citamos – o mundo é de direito anterior às substâncias, embora de fato só exista pelas substâncias criadas. Isso significa que as relações entre as substâncias do mundo que vai ser criado por ser julgado o mais perfeito possível já estão dadas antes da criação. O Deus de Leibniz harmoniza as substâncias antes da criação e essa harmonização terá como resultado este mundo de substâncias expressivas no qual cada um exprime todos os demais. Essas relações expressivas entre as substâncias são o mundo físico. Quando criado, essas relações ideais entre as substâncias dará origem à ordem do tempo e à ordem do espaço: não há tempo e espaço absolutos, mas apenas a ordem de fenômenos sucessivos que é o tempo e a ordem de fenômenos simultâneos que é o espaço. Assim Leibniz pode inverter a ordem de prioridades e garantir que os seres criados sejam substâncias efetivamente e não apenas modos da substância única divina. Se antes era o corpo que individuava a alma e explicava por que aquele indivíduo passava por aquelas circunstâncias de sua vida, agora o corpo próprio simboliza, no contínuo da matéria do mundo físico, o que se passa na substância (LEIBNIZ, 2004b, §62, p.143).

Vale a pena observar que a explicação a respeito da relação entre a substância e um corpo orgânico próprio já figura nos textos de Leibniz pelo menos desde o *Discurso de metafísica*, mais uma vez corroborando nossa hipótese segundo a qual as grandes teses a respeito do tema do corpo, a despeito das interpretações ousadas de grandes estudiosos da filosofia de Leibniz, já estavam postas desde 1686. Com efeito, no §33 do *Discurso*, Leibniz afirma “o nosso corpo nos pertence sem estar contudo preso à nossa essência” (LEIBNIZ, 2004, §33, p.70) – a matéria primeira é a limitação essencial de toda criatura, mas a matéria segunda é o resultado da relação entre matéria primeira, potência passiva primitiva, e potência ativa primitiva. Em outras palavras, a matéria segunda é o corpo orgânico e, como tal, dotado de mônada dominante. Já no *Discurso* e antes da formulação do conceito de organismo que começa a se desenhar na correspondência com Arnauld, Leibniz afirma que as percepções da substância que nascem espontaneamente de sua própria natureza correspondem ao que se passa em todo o universo, “mais particular e mais perfeitamente, porém, ao que se passa no corpo que lhe está afeto, pois é, de algum modo e por certo tempo, segundo a relação dos

outros corpos com o seu, que a alma exprime o estado do universo.”(LEIBNIZ, 2004, §33, p.70)

Na matéria segunda ou, o que é o mesmo, no corpo orgânico, há inúmeros outros corpos orgânicos e, não só isso, a matéria primeira de uma substância dotada de um corpo orgânico próprio contém a matéria primeira de outras substâncias, embora não como parte essencial sua, mas como requisito: “imagine um círculo e inscreva nele outros três círculos tão grandes quanto possível, iguais entre si, e em cada novo círculo, assim como no intervalo que os separa, inscreva novamente outros três círculos iguais, tão grandes quanto possível; e imagine que isso vai ao infinito” (Leibniz, “carta a Des Bosses, 11/3/1706” *in*: FRÉMONT, 1999, p.95-96). A imagem de três círculos inscritos em outro círculo ao infinito nos mostra como um corpo orgânico pode conter infinitos outros corpos orgânicos. E enquanto esse corpo está afeto à substância, ela percebe o universo pela relação dos outros corpos com o seu. Trata-se de uma relação não apenas “horizontal” entre corpos grandes que estão no mesmo plano, mas também de uma relação “vertical” entre o corpo orgânico que ocupa o que Leibniz chama de um “Grande teatro” e corpos orgânicos que vão diminuindo até serem infinitesimais. A relação entre esses corpos orgânicos seria apenas uma relação harmônica de expressão? Não é possível dizer isso, é preciso pensar uma relação de união. O corpo orgânico constitui uma unidade. Vejamos.

Na carta de 11 de março de 1706 a Des Bosses, Leibniz distingue o composto ou o que chama de “ser por agregação” do verdadeiro ser. Ainda sem a noção de vínculo substancial, o corpo de um animal não é um Ser uno por si, mas um agregado. Isso não impede que pensemos o que caracteriza essa unidade, uma vez que “lá onde é dado um ser por agregação, é dado também um ser uno, ainda que essa Entidade e essa Unidade sejam semi-mentais” (Leibniz, “carta a Des Bosses, 11/3/1706” *in* FRÉMONT, 1999, p.93). Essa unidade semi-mental do ser semi-mental está fundamentada na existência de uma mônada dominante. Leibniz conclui essa carta com uma afirmação de extrema importância para nossa tese segundo a qual a maneira de interpretar o que é o corpo não mudou muito de 1686 até a morte do filósofo:

nas páginas que escrevi em francês sobre o Sistema da Harmonia preestabelecida, tomei a alma somente enquanto substância espiritual, mas não como entelúquia do corpo, porque isso não dizia respeito ao assunto que me interessava naquele momento, a saber a explicação do acordo entre o corpo e a alma; e isso era tudo que queriam os

Cartesianos. (Leibniz, “carta a Des Bosses, 11/3/1706” in: FRÉMONT, 1999, p.97)

Leibniz não poderia ser mais explícito quanto ao fato de que afirmar que a alma é uma *substância espiritual* e afirmar que a alma é *enteléquia do corpo* não são teses incompatíveis, mas apenas a afirmação de diferentes perspectivas a respeito do mesmo ser. Isso significa que, querendo salientar a harmonia preestabelecida entre a alma e o corpo Leibniz afirma que a alma é uma substância espiritual; mas querendo enfatizar a união entre alma e corpo, Leibniz se refere à alma como enteléquia do corpo. Em outras palavras, como aparecia no *Discurso de metafísica*, a alma pode ser pensada, em primeiro lugar, como um sujeito de infinitos predicados e, como tal, como uma substância espiritual, expressiva da totalidade de que faz parte e, portanto, em harmonia universal com todas as demais substâncias criadas. Para esta alma, a paixão se explica quando a razão do que acontece ao sujeito se encontra em outra substância. O corpo, em harmonia preestabelecida com a alma, não tem um papel muito importante neste jogo. Mas no mesmo *Discurso de metafísica* a alma é pensada também como forma substancial, ou enteléquia do corpo, quando Leibniz expõe suas teses de física. Para que os corpos sejam dotados de uma verdadeira unidade e não se reduzam a meros fenômenos perceptivos, como o arco íris, é preciso que eles sejam dotados de uma alma do todo ou uma forma substancial – e isso fica claro na correspondência de Leibniz com Arnauld, correspondência que complementa o *Discurso*.

A nós nos parece que a informação mais relevante neste trecho da carta a Des Bosses citado acima é a admissão de que Leibniz não fala da alma como enteléquia do corpo quando explica sua teoria da harmonia preestabelecida, ou o acordo expressivo entre a alma e o corpo; mas isso não significa que a alma não possa ser também pensada como enteléquia do corpo e, portanto, como aquilo que garante a unidade do corpo, o corpo como substância corpórea – isto é, uma substância composta, mas dotada de unidade e capacidade de ação, ambas fornecidas pela mônada dominante.

É interessante salientar como Leibniz admite enfatizar um aspecto ou outro de acordo com o interlocutor – “era tudo o que queriam os cartesianos”, afirma ele no trecho supracitado da carta a Des Bosses. Para os cartesianos, Leibniz precisa dar uma solução para o problema trazido pela Sexta Meditação e a solução é: manter a separação radical entre as substâncias e, em lugar de lançar mão de uma inexplicável causalidade eficiente entre substâncias radicalmente distintas, estabelecer uma causalidade ideal entre as substâncias, uma harmonia

preestabelecida entre a alma e as substâncias que são requisitos do corpo (já que a extensão não pode mesmo ser substância).

Trata-se, portanto, de duas explicações possíveis a respeito do mesmo tema: a alma. Não se trata de teses incompatíveis uma das quais precisaria ser abandonada em detrimento da outra para garantir a coerência do sistema leibniziano. Michel Fichant, que entre os grandes intérpretes do tema do corpo na filosofia de Leibniz, ao lado de Garber e de Adams, por exemplo, nos parece ser o mais ponderado, considera que o *Discurso de metafísica* apresenta duas teses a respeito da substância: uma define a substância como sujeito de predicados, a outra a define como forma substancial. A primeira definição, segundo Fichant (2006), é abandonada e a segunda, da alma como forma substancial, é aprofundada ao longo da correspondência com Arnauld para levar Leibniz à formulação da mônada que, inseparável de um corpo orgânico é como a alma dominante. Ora, o que essa afirmação de Leibniz na carta a Des Bosses escrita em 1706 comprova é que, como já suspeitávamos (LACERDA, 2012), pode-se sempre afirmar as duas “teses”, de acordo com o ponto de vista ou de acordo com o interlocutor.

E Leibniz pode inclusive juntar essas duas teses, a da alma como substância espiritual que está em acordo harmônico com o corpo próprio e a alma como enteléquia do corpo; com efeito, na carta a Des Bosses de 1º. de setembro de 1706, o filósofo afirma comentando uma das proposições de Malebranche censuradas por Roma e citadas por Des Bosses : “uma vez que a alma é a enteléquia primitiva do corpo, é exatamente nisso que consiste a união; mas é a harmonia preestabelecida que explica inteligivelmente o acordo entre as percepções e os movimentos corporais” (Leibniz, “carta a Des Bosses 1/9/1706 in: FRÉMONT, 1999, p.104). Na carta de 3 de setembro de 1708, Leibniz retoma a distinção entre união substancial e harmonia universal, que havia comentado dois anos antes: “explico a concordância entre os fenômenos pela harmonia preestabelecida, mas não nego por isso a união substancial do substrato, que é objeto de uma pesquisa mais elevada e que não pode ser explicado pelos fenômenos, mas que, por seu turno, fornece a razão de explicação destes.” (Leibniz, “carta a Des Bosses 3/9/1708 in: FRÉMONT, 1999, p.139). União substancial e harmonia preestabelecida não são conceitos incompatíveis, ao contrário, são conceitos complementares; trata-se de dois pontos de vista: do ponto de vista da união substancial a alma é enteléquia do corpo, do ponto de vista da harmonia, a alma segue as leis da causalidade final e o corpo as leis da causalidade física, mas há uma simultaneidade entre os movimentos do corpo e as ações ou paixões da alma. Não explico um pensamento por um movimento – como Leibniz

afirma na correspondência com Arnauld –, nem vice versa, embora saiba que alma e corpo formam uma unidade de substância corpórea.

A alma está unida ao corpo, mas não se pode assinalar um ponto do corpo. Sabemos que a alma está sempre unida ao mesmo corpo orgânico, mas esse corpo próprio é “como um rio, isto é, ele está em fluxo perpétuo, e não se pode assinalar nenhuma porção de matéria que permaneça sempre atrelada ao mesmo animal ou a mesma alma” (Leibniz, “carta a Des Bosses 24/4/1709 in: FRÉMONT, 1999, p.154). A alma não está, portanto, em um ponto específico do corpo: “o ponto não é uma parte determinada da matéria, e pontos em número infinito reunidos em um só não produziram a extensão” (Leibniz, “carta a Des Bosses 24/4/1709 in: FRÉMONT, 1999, p.154), explica Leibniz retomando, sem anunciar, o labirinto da composição do contínuo por indivisíveis. Nem a alma, ou mônada dominante, está em um ponto determinado do corpo, nem as mônadas dominadas, que são os requisitos da existência do corpo, podem unidas formar o contínuo que caracteriza a matéria.

Mas, afinal, em que sentido a alma está unida a um corpo e como relacionar as unidades que são as substâncias com o contínuo da matéria extensa? Não era esse afinal o grande paradoxo que a Sexta Meditação cartesiana introduzia? Ora a questão da comunicabilidade entre substâncias radicalmente distintas por meio da união substancial, o fato que contraria a teoria, reaparece agora na releitura de Leibniz como o antigo labirinto em que se perde a razão humana, o labirinto da composição do contínuo por indivisíveis. “É verdade”, diz Leibniz a Des Bosses, que a extensão nasce do *situs*, “mas ela lhe acrescenta a continuidade. Os pontos têm um *situs*, mas não têm e nem formam uma continuidade, e não podem formá-la por si mesmos” (Leibniz, “carta a Des Bosses 24/4/1709” in: FRÉMONT, 1999, p.154). Os pontos têm *situs*, como as almas têm “posição” (cf. Leibniz “carta a Des Bosses, 21/7/1707 – que comparamos anteriormente com o texto de juventude de Leibniz *Confessio philosophi*). A posição é o fundamento da extensão, a extensão, diz Leibniz agora, nasce do *situs* e acrescenta a ele a continuidade. É como se o contínuo fluísse da unidade do ponto ou da alma da mesma maneira que o mundo mais perfeito, uma vez escolhido, flui da unidade que é Deus. Porém, as almas – adverte Leibniz para que não se queira encontrar no corpo a sede da alma, porque contínuo e unidade indivisível devem ser de ordens distintas e incomunicáveis – não estão em pontos, “*estão em um lugar apenas por uma operação (...), estão em um lugar por correspondência* e, assim, estão na totalidade do corpo que animam.” (Leibniz, “carta a Des Bosses 24/4/1709” in: FRÉMONT, 1999, p.154). Mas, na frase seguinte, para que ninguém tenha dúvida de que a alma, embora não esteja em um ponto

determinado do corpo, está unida a ele, Leibniz é categórico: “Não nego, entretanto, que não haja uma certa união real metafísica entre a alma e o corpo orgânico (...), união que permite dizer que a alma está verdadeiramente no corpo” (*Idem ibidem*).

A união entre corpo e alma não pode ser explicada pelos fenômenos e tampouco muda os fenômenos, por isso, confessa Leibniz, “não posso explicar mais do que isso distintamente e em que essa união consiste formalmente” (Leibniz, “carta a Des Bosses 24/4/1709” in: FRÉMONT, 1999, p.155). Os fenômenos e sua concordância devem ser explicados a partir da hipótese da harmonia preestabelecida, não pela união substancial – eis a diferença com Descartes, pelo menos no que diz respeito à Sexta Meditação e ao tratado sobre as *Paixões da alma*. Não se vai propor uma ciência a respeito da união entre a alma e o corpo, mas essa união fundamenta a consideração do corpo como uma unidade e, portanto, como uma substância composta.

Leibniz resume e afasta qualquer hesitação a respeito da união substancial:

não falo da união da enteléquia, ou princípio ativo, com a matéria primeira, ou potência passiva, mas da união da alma, isto é, da própria mônada (que resulta dos dois princípios) e da massa, isto é das outras mônadas. (Leibniz, “carta a Des Bosses 24/4/1709” in: FRÉMONT, 1999, p.155)

Contra qualquer leitura apressada ou qualquer dúvida, Leibniz reafirma: ele está se referindo à união da chamada mônada dominante com todas as demais que são os requisitos do corpo. Há mesmo uma união entre substâncias simples que formam uma substância composta. O vínculo entre as substância é origem de um ser que, dotado de unidade e capacidade de ação, deve ser dito substância, embora seja um composto.

O que Leibniz está afirmando nesta carta não é apenas que toda substância criada tem uma limitação essencial e que essa limitação pode ser atribuída, digamos assim, à matéria primeira, mas mais do que isso, toda substância criada está ligada a um corpo orgânico e, portanto, toda substância simples existe em uma substância composta, uma substância corpórea, independente do tamanho do corpo, como já mostrou o exemplo dos três círculos inscritos em outro ao infinito. Antes de constituir uma unidade com a enteléquia através do vínculo de todas as mônadas, o corpo deve ser dito uma pluralidade de substâncias.

Mas, de novo, como as mônadas unas e indivisíveis dão origem ao contínuo da matéria segunda? Como sair do labirinto da constituição do contínuo por indivisíveis, ou como

resolver a questão da separação radical entre uma substância espiritual e a matéria extensa (mesmo que essa não seja mais pensada em termos cartesianos como substância)? A resposta está na noção de vínculo substancial. Vejamos. As mônadas têm uma posição, essa posição as insere na ordem do tempo e do espaço, e a extensão é resultado dessa posição, já que é definida como “repetição contínua e simultânea da posição, assim como dizemos que a linha nasce da fluxão do ponto porque diversas posições se encontram nessa marca do ponto” (Leibniz, “carta a Des Bosses 21/7/1707” *in*: FRÉMONT, 1999, p.127). Os pontos têm *situs*: “a extensão nasce do *situs*, mas ela lhe acrescenta a continuidade. Os pontos têm um *situs*, mas não têm e nem formam uma continuidade, e não podem formá-la por si mesmos” (Leibniz, “carta a Des Bosses 24/4/1709” *in*: FRÉMONT, 1999, p.154). Os pontos são modificações, “isto é, não partes, mas limites” (*Idem ibidem*). Por isso as almas não são pontos, nem estão em pontos. Há três ordens de realidades envolvidas nessas afirmações e por isso a grande dificuldade da questão. Leibniz nos oferece a chave para abrir a porta que nos levará à saída do labirinto na carta a Des Bosses de 31 de julho de 1709, quando afirma:

A massa e sua difusão resultam das mônadas, mas não o espaço. Pois o espaço, como o tempo, é uma determinada ordem, quero dizer (por espaço) a [ordem] dos coexistentes, que é preenchida pelas coisas atuais, mas também pelas possíveis. E portanto é uma coisa indefinida, como todo contínuo cujas partes não existem em ato, mas podem ser tomadas ao bel prazer como as partes da unidade ou frações. (...) Pois o espaço é um contínuo, mas ideal, enquanto a massa é uma continuidade discreta, entendo, uma multiplicidade atual, ou um ser por agregação, mas resultante de unidades em número infinito. Nas coisas atuais os simples são anteriores aos agregados, mas nas coisas ideais o todo é anterior às partes. Quem negligencia essa observação gera o labirinto do contínuo. (Leibniz, “carta a Des Bosses 31/7/1709” *in*: FRÉMONT, 1999, p.162)

Nesse trecho, Leibniz mostra como conciliar três ordens de realidade. Há, em primeiro lugar, a ordem ideal, na qual se insere a extensão geométrica, que é uma grandeza contínua. A divisão na extensão é uma divisibilidade ideal, isso significa que se pode sempre dividir uma linha em partes menores, um espaço em partes menores. Mas os termos arbitrários ou momentâneos a que se chega nessa divisão são apenas modalidades, não seres. Na divisibilidade ideal o todo é sempre anterior às partes. Ora, a matéria exige a extensão e, por isso, quando pensamos na matéria como resultado de substâncias que são unas nos parece um paradoxo. Mas ao falar em matéria já entramos na ordem atual, por isso, neste caso, devemos pensar antes nas partes e depois no todo: as partes da matéria são as substâncias, unidades que

não são ideais e modalidades como os pontos, mas unidades atuais, reais. A matéria é atualmente dividida ao infinito porque é o resultado de infinitas unidades atuais; a matéria é realmente composta de unidades e essas unidades formam um contínuo apenas graças ao vínculo que as une. Esse contínuo não é como a extensão geométrica, não se trata de uma divisibilidade ideal, mas do infinito atual. Por isso Leibniz afirma que a massa é uma “quantidade discreta”, não uma grandeza contínua, porque o corpo orgânico é uma unidade, um todo cujas partes (as mônadas) lhe são anteriores.

Em resumo: temos o ideal e o atual. A ordem ideal não é o real concreto, mas algo como a matemática, da ordem do pensamento. O contínuo matemático tem uma divisibilidade ideal na qual o todo é anterior às partes. A ordem atual, por sua vez, comporta a ordem das substâncias e a ordem dos corpos. Aquelas são unidades, estes podem ser explicados pela extensão geométrica, da ordem do ideal, desde que saibamos que os corpos são “quantidades discretas” e que sua divisibilidade não é potencial ou ideal, mas atual, o que significa que na ordem atual a matéria está atualmente dividida ao infinito, porque, nela, as partes são anteriores ao todo e as partes são justamente infinitas substâncias unas. Eis o infinito atual. Ora, essas substâncias unas engendram o contínuo da matéria por meio da ligação que mantém entre si, graças ao vínculo substancial (cf. Leibniz, “carta a Des Bosses 31/7/1709” *in*: FRÉMONT, 1999, p.162).

A massa, ou o que é o mesmo, a matéria segunda, sinônimo de corpo orgânico, é uma “quantidade discreta”, “uma multiplicidade atual, ou um ser por agregação, mas resultante de unidades em número infinito” (Leibniz, “carta a Des Bosses 31/7/1709” *in*: FRÉMONT, 1999, p.162). Quando identificamos matéria e extensão geométrica, misturamos erroneamente os dois registros. No caso da extensão geométrica trata-se sempre de uma divisibilidade ideal, enquanto no atual a continuidade, digamos assim, é dada pelo vínculo substancial de unidades discretas. Engendramos o labirinto no qual se perde nossa razão quando confundimos divisibilidade ideal e divisibilidade atual.

Sem a noção de vínculo substancial, Serres (“préface” *in*: FRÉMONT, 1999, p.8) tem toda razão, o sistema de Leibniz ficaria menos denso, incompleto, inacabado, porque sequer a possibilidade de compreender o labirinto da composição do contínuo por indivisíveis nos seria dada: a divisibilidade atual da matéria se explica porque suas partes são anteriores a esse todo que é a matéria, e suas partes são substâncias unas. Leibniz está lidando aqui com o infinito atual. Os corpos, unidades substanciais graças ao vínculo entre as mônadas, antes de serem

uma unidade, são uma multiplicidade infinita de substâncias. Então essas partes da matéria, que são os corpos, são unidades, mas são também atualmente divididos ao infinito. São agregados de coisas simples, mas coisas que estão unidas por um vínculo que garante a esses corpos uma unidade e, portanto, uma realidade e os transforma em um ser – e não num mero fenômeno perceptivo (como é a extensão). É claro que o privilégio de ser dito substância só pertence aos corpos que constituem, como o homem, uma unidade por si (na linguagem do *Discurso de metafísica*), ou que são corpos orgânicos (na linguagem da correspondência com Arnauld), máquinas naturais (como aparece na *Monadologia*). Ora, sem a correspondência com Des Bosses e a noção de vínculo substancial ficaria uma lacuna no sistema de Leibniz: por que há corpos que têm o privilégio de ser pensados como unos por si e, portanto, como substâncias? Porque há um vínculo tão forte entre essas substâncias que fazem o corpo próprio, que uma relação, que era de harmonia, vai até seu limite e muda de qualidade, se transformando em uma relação de unidade, de união.

A questão da eucaristia só será introduzida na carta de 8 de setembro de 1709. Note-se que a questão da união substancial não depende das considerações sobre o dogma católico da transubstanciação. E da maneira como é tratada, a união substancial também será apresentada na *Teodiceia*:

Tendo feito novas descobertas sobre a natureza da força ativa e sobre as leis do movimento, mostro que elas não têm uma necessidade absolutamente geométrica (...); reconhece-se nisso, como em qualquer outra coisa, os caracteres da primeira substância, cujas produções manifestam uma sabedoria soberana e realizam a mais perfeita das harmonias. Mostrei também que é essa **harmonia** que estabelece ainda a ligação tanto do futuro com o passado, como do presente com o que está ausente. A primeira ligação une os tempos, a segunda, os lugares. Essa segunda ligação se mostra na **união da alma com o corpo**, e em geral no comércio das verdadeiras substâncias entre si e com os fenômenos materiais. Mas a primeira tem lugar na preformação dos corpos orgânicos ou, antes, de **todos os corpos, uma vez que há organismo em toda parte, embora nem toda massa componha um corpo orgânico** – como uma lagoa pode estar cheia de peixes ou outros corpos orgânicos, embora não seja ela mesma um animal ou um corpo orgânico, mas somente uma massa que os contém. (LEIBNIZ, 1969, p.44-45, negrito nosso)

A harmonia universal, realizada por Deus na criação, estabelece a relação entre os momentos do tempo e entre os lugares do espaço. A ligação entre os lugares do espaço – espaço que é só uma ordem de relação das coisas coexistentes – se mostra, diz Leibniz, na

união da alma com o corpo e no comércio das verdadeiras substâncias. Note-se que Leibniz usa as expressões “união” e “comércio”. A ligação entre os momentos do tempo – também uma ordem de relação, mas entre as coisas sucessivas – se mostra na preformação dos corpos, de todos os corpos – há organismo em toda parte, salienta Leibniz. O conjunto de temas que aparece nesta citação da *Teodiceia* é o mesmo da carta a Des Bosses de 31 de julho de 1709, citada acima. Com efeito, na carta a Des Bosses, Leibniz fazia a diferenciação entre o espaço, cuja divisibilidade é apenas ideal (como a extensão), e a massa, cuja divisibilidade é atual. A massa, neste trecho da *Teodiceia* é descrita como um conjunto de corpos orgânicos. Essa massa, identificada como *moles* nas cartas a Des Bosses e explicada como matéria segunda, pode estar organizada como um corpo orgânico ou ser um agregado de corpos orgânicos. “Não há nada inulto, estéril ou morto no universo, não há caos, não há confusão senão na aparência” (LEIBNIZ, 2004b, §69, p.144): a matéria é esse conjunto infinito de corpos orgânicos de diferentes tamanhos, como Leibniz deixou claro pelo exemplo dos círculos. Mas o mais interessante desse trecho da *Teodiceia*, no qual Leibniz, exatamente como na carta a Des Bosses de 31 de julho de 1709, retoma observações que teria endereçado ao jesuíta francês Tournemine, é que Leibniz deriva a afirmação da *união* substancial da afirmação da *harmonia* universal, mostrando não apenas a compatibilidade das duas noções, de união e harmonia, mas além disso a relação entre elas.

A harmonia não é uma noção que substitui a explicação da relação entre as substâncias como união substancial e comércio. Com efeito, o filósofo afirma que a harmonia que estabelece a ligação do que está presente com o que está ausente se mostra na união da alma com o corpo. É a harmonia entre as substâncias que, digamos assim, gera o tempo e o espaço, mas estes são da ordem das relações apenas e, por isso, carregam uma divisibilidade ideal, não atual (são contínuos). A relação entre o que está presente e o que está ausente é o espaço, e o espaço é um contínuo ideal, mas essa relação se mostra na união entre corpo e alma.

A união substancial se realiza como corpo e o corpo é uma multiplicidade infinita de outros corpos orgânicos. A substância corpórea ou, o que é mesmo, o corpo orgânico é material, e é percebido como extenso, mas, diferente da extensão e do espaço, é uma multiplicidade atual.

LEIBNIZ: THE INFINITE IN THE ORGANIC BODY

Abstract: The organic body is conceived as a unit and can be thought as a corporeal substance. The relationship between soul and body is not just a pre-established harmony relationship between a dominant monad and endless monads, but also a substantial bond between monads.

The substantial union and the pre-established harmony are two possible and compatible explanations about the same. Although the "bond" explanation only appears at the Leibniz—Des Bosses correspondence, the major theses about the body were already present in the philosophy of Leibniz since 1686.

Keywords: substance, body, organic body, matter, monad

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BELAVAL, Y. (1962). *Leibniz, initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin.
- DELEUZE, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- BOUTROUX, É. (1925). "Introduction" in *Leibniz – Monadologie*. Paris: Delagrave.
- DESCARTES, R. (1973). *Meditações metafísicas*. Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1997). *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- FICHANT, M. (2006). "A última metafísica de Leibniz e a questão do idealismo" in *Cadernos espinosanos – estudos sobre o século XVII*, São Paulo, número XV, jul-dez 2006, p.9-40.
- FRÉMONT, C. (1999). *L'Être et la relation*. Paris: Vrin.
- GARBER, D. (1985). "Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years" in *The Natural Philosophy of Leibniz*, ed. by K. Okruhlik and J. R. Brown, Dordrecht: Reidel.
- LACERDA, T. M. (2012). "O corpo leibniziano" - *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica*, Janeiro-Dezembro, p.167-175. <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/issue/view/1365> (último acesso: 10 dez. 2015).
- LANDIM, R. (1992). *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, São Paulo: Edições Loyola.
- LEIBNIZ, G.W. (1966). *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris: Vrin.
- _____. (1969). *Essais de Théodicée*, Préface. Paris: GF-Flammarion.
- _____. (1982). "Sobre a natureza ela mesma" in *Escritos filosóficos*, Buenos Aires: Editorial Charcas.
- _____. (1993). *Confessio philosophi (La profession de foi du philosophe)*. Texte, traduction et notes par Yvon Belaval. Paris: Vrin.

_____. (2002). *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Seleção e tradução de Edgar Marques. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. (2004). “Discurso de metafísica” in *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2004b). “A monadologia” in *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2004c). “Princípios da natureza e da graça fundados na razão” in *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.

Recebido em 21/12/2014. Aceito em 21/01/2015.