



# SUBSTÂNCIA E CAUSALIDADE EM LEIBNIZ

André Chagas Ferreira de Souza

---

Doutor em Filosofia pela USP

Professor do Curso de Filosofia da UFLA

Investigador Visitante do LanCog, Centro de Filosofia, Universidade de Lisboa

[chagas.andre@gmail.com](mailto:chagas.andre@gmail.com)

## Resumo

Neste artigo exporemos parte da abordagem de Leibniz a respeito do tema da causalidade, referente tanto à dimensão metafísica quanto à fenomênica. Mostraremos o processo de desenvolvimento da ontologia de Leibniz, passando pelo modo como ele se posiciona perante as filosofias antiga e moderna, pois ele não se convenceu de que os seus contemporâneos detinham princípios suficientes para definir a realidade e as ações dos seres no mundo. Leibniz afirma que se viu obrigado a recuperar conceitos da tradição clássica, com destaque para as formas substanciais. Transitando entre as duas tradições, veremos que Leibniz apresenta um caminho próprio em relação ao entendimento sobre a causa da realidade do mundo, sobre a causalidade interna aos seres e a causalidade testemunhada pelos nossos sentidos.

**Palavras-chave:** Ação. Causa. Finalidade. Natureza. Substância.

## Abstract

In this paper, we will expose some aspects of the Leibnizian approach to causality, in its metaphysical and phenomenal aspects. We will show the development of Leibniz's ontology, including his position in the face of ancient and modern philosophy because he is not convinced that his contemporaries have consistent principles to understand the reality and actions of beings in the world. Leibniz asserts the need to recover classical concepts, especially the substantial forms. We will see Leibniz crossing borders of different traditions to construct his conceptions about the cause of the world's reality, the causes inside the beings and the causality we perceive through our senses.

**Keywords:** Action. Cause; Finality. Nature. Substance.

A causalidade se revela uma noção aparentemente banal, pois testemunhamos relações entre as coisas no mundo, umas levando ao movimento de outras, além de choques ou atrações entre objetos. Vemos também pessoas agindo de maneira motivada em diversas situações. Em suma, em relação aos fatos do mundo costumamos nos reportar a situações causais. Entretanto, pode ser realmente intrigante quando nos atentamos a tais eventos. Exceto no caso dos adeptos do ceticismo, é normal que os filósofos não se contentem com a simples vivência factual e acabem por tornar a causalidade um importante problema.

Neste artigo, selecionaremos teses e conceitos de Leibniz sobre a causalidade, apresentando inclusive parte do processo evolutivo da sua filosofia para entender as causas no mundo, tanto a respeito da origem desse plano como sobre sua armação no que diz respeito a movimentos e ações. Embora ele seja um filósofo nascido na modernidade, veremos que ele acabou se vendo “obrigado” a se religar, ao menos em parte, à tradição metafísica clássica, com destaque ao seu vínculo a um tipo de aristotelismo.<sup>1</sup>

Para sintetizar nosso percurso, primeiramente, destacaremos alguns elementos sobre o pensamento de Aristóteles a respeito da causalidade que atravessaram o pensamento clássico-medieval. Nessa mesma parte, veremos uma síntese do ponto de ruptura da modernidade em relação à antiga tradição, gerando um novo paradigma causal, e o reflexo dessa mudança nos campos físico e metafísico. Embora seja feito de maneira geral, o quadro montado das

---

1 Há também uma influência do neoplatonismo sobre Leibniz (JOLLEY, 2005, p. 36), mas nos limitaremos aos seus aspectos aristotélicos, com toques de tomismo, sobre os quais ele é mais explícito.

duas tradições servirá para, na sequência, oferecer o pano de fundo do dilema do jovem Leibniz e da sua opção em aderir à modernidade. Em seguida, passaremos para o momento em que ele nota a necessidade de recuperar parte da metafísica clássica, com destaque para as formas substanciais, a base da substância individual, conforme seu *Discurso de Metafísica (DM)*, inicialmente centrada na tese da noção completa. Todavia, mostraremos que Leibniz ainda se depara com certas dificuldades, pois embora pense ter encontrado um fundamento seguro para a sua ontologia, ele também percebe questões em aberto no seu pensamento que não foram imediatamente solucionadas após sua filiação à metafísica tradicional. Assim, embora busque manter certos princípios da antiguidade, mostraremos que ele se vê na situação de aprimorar suas teses sobre as infinitas substâncias. Graças às suas reflexões a respeito das causas, concluiremos Leibniz criou uma obra sem a preocupação em aderir completamente a alguma tradição.

## 1 Os antigos e os modernos

Historicamente, o pensamento de Aristóteles foi determinante para a metafísica clássica em sentido amplo, desde os antigos até os medievais, e inspirou as *formas substanciais*. Para entender esse conceito, vale inicialmente lembrar que ele é bem conhecido pela exposição da teoria das quatro causas, explicitamente apresentada, dentre outros textos, no livro I da *Metafísica* (ARISTOTLE, 1979,

983<sup>a</sup>25-33). Embora a famosa teoria seja um modelo explicativo mais amplo, especificamente na *Metafísica* a causalidade é pensada no sentido de fundamentação do real. Em outro momento, no livro VII dessa mesma obra, seu autor passa, por assim dizer, pelo problema a respeito do melhor candidato a ser entendido como substância em sentido estrito (*haplos*) e, por conseguinte, causa da realidade (ARISTOTLE, 1979, 1028<sup>b</sup>33-1029<sup>a</sup>7).<sup>2</sup> Não faltam comentários sobre esse tema, mas prevalece a impressão de que Aristóteles não apresenta sua palavra em definitivo sobre o assunto,<sup>3</sup> limitando-se a apontar sua tendência a atribuir a substancialidade em sentido estrito à *forma*, e isso acabou influenciando o modo de se interpretar sua perspectiva sobre o ser.

Como causa, a forma integra não apenas a investigação sobre a realidade, mas também suas teses sobre o movimento na natureza, como vemos na sua *Física*. Nessa obra, a forma se junta às outras modalidades causais, contribuindo com elas para que sejam explicadas as alterações que percebemos nas coisas, como o seu desenvolvimento e seu movimento local. Junto à forma, a causa final também ganha certo relevo, de modo que as coisas sejam pensadas em termos de cumprimento da sua *physis*. Já a matéria, por essência indeterminada, e a causa eficiente, costumam ser tratadas de maneira secundária.

Para a complementação da elaboração daquilo que *grosso modo* seriam as formas substanciais, são ainda acrescentadas outras formulações aristotélicas

---

2 Dentre os candidatos a substância, Aristóteles questionou se ela seria ou a matéria, como uma espécie de substrato (*hypokeimenon*), ou a forma (*eidos*), ou um tipo de composição entre forma e matéria (sínolo), ou ainda os universais, semelhante ao ser platônico.

3 Pierre Aubenque (2012) é um pouco mais radical e vê a obra como uma espécie de jogo de aporias em função da natureza do assunto, concluindo que não há uma proposta conclusiva da parte de Aristóteles quase de maneira deliberada.

provenientes de textos como o *Sobre a Alma* e o *Partes dos Animais*. Embora demasiadamente panorâmica, centrando-se no aristotelismo, isso mostra elementos que tiveram peso por muito tempo na história da filosofia.

Notamos que há uma espécie de amálgama subjacente ao conceito de formas substanciais. Dessa maneira, o movimento é considerado pela tradição como motivado a partir de uma natureza (*physis*), fundamentada pela forma subjacente aos corpos. A finalidade de cada coisa seria a realização da sua forma, exprimindo seu lugar natural. Isso é bem apresentado por Koyré:

No caso do movimento 'natural', essa causa ou esse motor é a própria natureza do corpo, sua 'forma', que busca reconduzi-lo a seu lugar e, assim, mantém o movimento. *Vice versa*, o movimento que é *contra naturam* exige, durante toda a sua duração, a ação *contínua* de um motor externo ligado ao corpo movido. Retirado o motor, o movimento cessa. Desligado o motor do corpo movido, o movimento também cessa (KOYRÉ, 1982, p. 160 – grifo do autor).<sup>4</sup>

Em suma, a partir da inspiração aristotélica, todas as coisas se movem em função de sua respectiva natureza, a qual sempre que impedida, gera o movimento violento (*contra naturam*).

\*

A modernidade, impulsionada pelo Renascimento, é o período em que surgem novos paradigmas, em que exatamente se negam teses de base aristotélica adotadas pela escolástica, principalmente o seu modelo causal. Conceitos como o de forma substancial, vinculada à causa final, são combatidos, passando a ser denominados de modo pejorativo como *causas ocultas*. Essas passam a ser

4 É certo que Koyré se refere principalmente à ciência da natureza nas suas análises, mas que não deixam de apresentar impacto no campo da metafísica, inclusive no caso de autores modernos que buscaram libertar as ciências das investigações sobre o entendimento do real.

desqualificadas nos moldes da explicação da *vis dormitiva* (JOLLEY, 2013, p. 146), apresentada comicamente por Molière na sua peça *O Doente Imaginário*, em que ao se investigar a origem dos efeitos do ópio, conclui-se que esse fármaco levaria à letargia por apresentar uma capacidade de suscitar o sono, a sua forma, e não muito mais que isso. Com a manutenção do espírito clássico pela escolástica, explicar as coisas, além dos seus efeitos, seria pautar-se pelas formas substanciais, o que passou a significar para alguns o uso do artifício das causas ocultas.

Após surgimento dos novos cientistas, dentre eles Galileu, pensar a explicação das coisas do mundo não deveria mais seguir os modelos utilizados na escolástica. A partir das investigações e novas descobertas dos pensadores renascentistas, notamos que há uma verdadeira *mudança de visão de mundo* na Renascença, com destaque para a dissolução da antiga concepção de cosmos e movimento conforme a natureza particular de cada modalidade de coisa (KOYRÉ, 1982, p. 155). Não foram poucos os impactos da Revolução Científica, a começar pela perspectiva matemática que se instauraria sobre o mundo, levando ao seu tratamento de uma nova maneira, como vemos claramente nas palavras de Galileu:

A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles, vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto (GALILEI, 1973, p. 119).

Essa perspectiva permite o surgimento da física mecânica. O mundo agora é tratado como uma espécie de grande tabuleiro homogeneizado que ambientaria todos os seus eventos. As coisas podem ser reduzidas às suas dimensões matemáticas, e toda explicação, sobretudo no campo da natureza, pode ser feita levando apenas esse aspecto em conta, pois também representa uma via mais segura de se conhecer os objetos.

Essa nova tendência não diz respeito apenas à física, mas modifica a própria filosofia, levando Descartes, por exemplo, a atribuir a característica de substância à própria extensão (*res extensa*). E levando ao limite a ideia do universo como o ambientador dos eventos, Newton apresenta sua tese de espaço e tempo absolutos.<sup>5</sup>

Doravante, explicar as coisas é apresentá-las em tal ambiente matematizado, sem referência a conceitos como a antiga *physis*, a teleologia e as formas substanciais (KOYRÉ, 1982, p. 160). E mesmo quando se trata de tentar realizar alguma explicação metafísica, ela deve respeitar o espírito moderno, afastando de vez as supostas causas ocultas. No mínimo, resta a utilização de algum método de inspiração matemática, como a *mathesis universalis* cartesiana, de modo que a nova figura do sujeito do conhecimento molde seu entendimento acerca daquilo que gera movimento no mundo ao mesmo tempo que o integra. Já não há mais formas ocultas em relação aos fenômenos, que devem ser abstraídos

---

5 Também adotada por seu discípulo, Samuel Clarke, como este apresenta na sua quarta réplica a Leibniz (LEIBNIZ, 1974, p. 424).

para serem entendidos sob as teias conceituais construídas pelo sujeito para captá-los.

## 2 O dilema de Leibniz

Para colocar nosso filósofo central em cena, uma coisa é certa: Leibniz nasceu na modernidade e compactua com diversos dos seus princípios. Entretanto, algumas de suas atitudes nos fazem desconfiar se ele fora um pensador com os pés cravados nesse período. Pelos seus relatos biográficos, sabemos que ele foi um intelectual um tanto quanto precoce, que já na infância começara a frequentar a biblioteca de seu falecido pai e a ler obras dos autores antigos e escolásticos, com os quais logo viria a se encantar (LEIBNIZ, 2003, p. 59).

Todavia, já adolescente, Leibniz começou a ter contato com autores modernos, inclusive a partir de fragmentos de Kepler, Galileu e Descartes. Ainda em sua juventude, ele chegou a aprovar as teorias dos seus colegas modernos (LEIBNIZ, 2003, p. 61-62), mas não sem qualquer traço de hesitação. Isso está bem registrado em uma carta de Leibniz enviada a Remon em 1714, poucos anos antes de sua morte:

Quando criança, aprendi [o pensamento de] Aristóteles, e eu não deixava de maneira alguma de estudar os escolásticos; eu nunca me aborreci com eles até então. Mas Platão, assim como Plotino, também me agradava, sem falar de outros antigos que eu consultava logo na sequência. Tendo finalizado o ensino básico, debruçei-me sobre os modernos. Lembro-me que aos quinze anos passeava só em um bosque próximo de Leipzig, chamado Rosendal, para deliberar se eu conservaria as Formas substanciais. Prevaleceu, enfim, o Mecanicismo, o



que me fez aplicar-me aos estudos matemáticos (LEIBNIZ, 1961, vol. III, p. 606).

Notamos que Leibniz aderira ao paradigma moderno, baseado no espaço homogeneizado e geometrizado, indicado por Galileu, dando a ideia de que o mundo funciona como uma espécie de grande mecanismo, uma grande máquina, em que o movimento é pensado a partir de leis, como a da inércia. Havia a tendência do predomínio da modernidade no período da juventude de Leibniz, o qual acaba convencido por essa corrente, fazendo com que ele até esboce certas críticas a Platão e Aristóteles (LEIBNIZ, 2003, p. 62).

Todavia, Leibniz não demora a tornar-se insatisfeito com os princípios dos modernos. Ele considera que se, por um lado, as ciências, com destaque para a física, progrediam satisfatoriamente bem, por outro, a filosofia/metafísica nem tanto (parece que já ouvimos essa história!). Ou seja, a compreensão da realidade em si mesma ainda estava por se realizar, o que impacta no modo de se pensar os eventos do mundo. Nesse sentido, o passo fundamental em sua filosofia se dá com a busca por uma ontologia mais satisfatória.

Leibniz foi motivado a não seguir completamente os passos dos seus contemporâneos em relação à metafísica. Isso se evidencia pelo fato de que por um bom tempo ele buscou uma ontologia distinta do dualismo de Descartes. Na verdade, Leibniz entende que as definições de ser, segundo Descartes, são equivocadas ao atribuir substancialidade à extensão,<sup>6</sup> pois conceitos como este,

---

6 A crítica de Leibniz se voltou principalmente a este caso, pois apesar de questionar em parte a *res cogitans*, é certo que a definição dos seres nos moldes leibnizianos, ao menos inicialmente, também se inspira no modelo cartesiano de subjetivação. Como veremos, cada ser é uma espécie de ente com seus atributos e movimentos próprios como uma espécie de sujeito.

ligados ao espaço e ao movimento, apresentam mais complicações para expressar a realidade. Para Leibniz, por exemplo, se tomarmos a famosa passagem do pedaço de cera da Segunda Meditação (DESCARTES, 1973, p. 104), em que um objeto aparentemente mantém a mesma realidade a partir de sua extensão, a despeito da mudança das suas qualidades secundárias (seu aroma, sua textura e sua cor), isso para o filósofo alemão não é tão evidente quanto possa parecer, pois a extensão não é uma definição tão *clara e distinta* ou que contribui para se conhecer o objeto de maneira absolutamente segura, garantindo o seu ser.

As objeções aos seus antigos colegas metafísicos modernos<sup>7</sup> levam Leibniz a sustentar teses que considera mais coerentes acerca da substância, pois ele objetiva uma explicação sobre o modelo causal da realidade no mundo. Por isso, ele se vê obrigado a repensar o campo metafísico, começando pela própria fonte da existência deste plano criado e de seus integrantes.

### 3 Deus como causa e primeira formulação consistente de substância

Um elemento fundamental, que vai ao encontro do tema da causalidade em Leibniz, é a sua versão de Deus, cuja existência se comprovaria pelo fato de os seres deste mundo não poderem se autocriar e dar-se a razão de sua realidade. Nesse caso, para apresentar uma das possíveis provas da existência da ori-

---

7 Além de criticar o dualismo de Descartes, Leibniz também se opôs ao monismo de Espinosa e ao ocasionalismo de Malebranche. Ir de encontro a essas três figuras foi fundamental para boa parte da investigação metafísica leibniziana.

gem última de tudo, lembremos de uma passagem do “Da origem primeira das coisas” (LEIBNIZ, 1974, p. 393-394), quando seu autor se refere à sequência dos elementos que compõem o mundo, o que exigiria necessariamente a presença de algo fora da série, distinto dessa sequência, pois do contrário haveria o risco de uma recursão infinita, sem que se encontre a razão da série, inclusive o porquê deste plano e não outro. Podemos tomar qualquer coisa neste mundo e associá-la a uma causa anterior indefinitivamente, revelando que na verdade não estamos diante da fonte real das coisas se nos limitarmos à sua sequência. Apenas algo fora dessa série, que seja, por assim dizer, autárquico e incausado, é que poderia fundamentar a realidade, que caberia a Deus.

Junto à capacidade criadora de Deus, que seria ilimitada, Leibniz ainda lhe atribui a onisciência, que é a contraparte da tese sobre a máxima racionalidade do mundo, expressada a partir da ótica divina, a principal sede da razão última de tudo. Dessa maneira, Deus se apresenta como o perfeito arquiteto da sua obra, que deve ser completamente acabada, ou seja, todos os fatos que a integram já se encontram presentes em sua armação, de modo que seu criador tenha perfeito conhecimento daquilo que realiza.

Porém, como Leibniz sustenta o acabamento perfeito do mundo? Tal explicação exige que se coloque em cena os componentes desse plano. O primeiro exercício mais consistente na sua investigação para sustentar o real se dá em meados de 1680, com destaque para o seu *DM*, de 1686, marco da fase intermediária da sua filosofia. Leibniz inicia sua ontologia da época com uma formulação sobre as infinitas substâncias, sob o rótulo de *substância individual* (LEIBNIZ,

2004a, p.16). Passemos, então, em linhas gerais, pelo primeiro momento marcante na trajetória de Leibniz na construção conceitual das diversas substâncias a partir do seu *DM*.

\*

Motivado pelo objetivo de distinguir as ações das criaturas em relação às ações de Deus, é sabido que a definição inicial das infinitas substâncias se deu pela perspectiva lógica, conforme a conhecida seção VIII do *Discurso de Metafísica* (LEIBNIZ, 2004a, p. 16-17). Seguindo essa linha, recuperando as palavras do filósofo, é afirmado o seguinte: “É correto, quando se atribui grande número de predicados a um mesmo sujeito e este não é atribuído a nenhum outro, chamá-lo substância individual” (LEIBNIZ, 2004a, p. 16).<sup>8</sup> Porém, ainda segundo ele, esta seria uma afirmação ainda incompleta.

Apenas levantar a tese sobre um sujeito que não seja predicado de qualquer outro ainda não revela que assim sejam realmente as coisas. O autor continua afirmando que é preciso complementar tal tese, mostrando, em seguida, que os seres do mundo devem realmente enquadrar-se nessa proposta de definição de substância, pois do contrário ela seria apenas nominal (LEIBNIZ, 2004a, p. 16). Para isso, ele inclui outro argumento, o princípio de *in-esse*, que arremataria a sua definição de ser em termos predicativos.

Leibniz entende que é fundamental entendermos o que é ser verdadeiramente atribuído a um sujeito. Ele começa postulando que toda predicação verdadeira se baseia na natureza de uma coisa, que à primeira vista parece uma

---

8 Eis um traço do aristotelismo na definição das substâncias de Leibniz, de modo semelhante ao que é apresentado no segundo capítulo das *Categorias* (ARISTOTLE, 1978, 1<sup>a</sup>16-1<sup>b</sup>9).

afirmação banal, mas que revelaria um aspecto profundo da sua filosofia. Ele entende que toda predicação verdadeira indica que o conceito do predicado está inscrito no conceito do sujeito, independentemente da modalidade predicativa (universal, particular, necessária, contingente).<sup>9</sup>

A verdade para Leibniz se expressa em termos conceituais, conforme a reunião do sujeito com todos os seus predicados e não como a adequação proposicional a um estado de coisas.<sup>10</sup> Dessa maneira, do ponto de vista ontológico, as coisas se expressam a partir de sujeitos últimos, ou seja, a partir de seres que se difundem pelo mundo e que são representados proposicionalmente. Os seres sempre figuram como sujeitos, sem jamais serem atribuídos a outros sujeitos. Assim, a substância individual, enquanto um *sujeito* completo, é um *ser* completo, uma noção perfeitamente acabada, respaldada pela onisciência divina. No limite, há duas modalidades, ou substâncias ou propriedades das substâncias. Logo, qualquer fato do mundo deve referir-se a uma substância. Conforme a sentença de Leibniz, "*actiones sunt suppositorum*" (LEIBNIZ, 2004a, p. 16), que indica a articulação proposicional, com seus dois polos, que expressa o fundamento de realidade, com maior peso de um dos lados, o do sujeito/substância, em detrimento do outro, predicado/atributo.

Um ser criado, sob o conceito da substância completa, deve ter a totalidade dos seus predicados. Cada substância deve ser ontologicamente autárquica

---

9 Como ele indica em outro texto da mesma época do *DM*, "Verdades necessárias e verdades contingentes" (LEIBNIZ, 2003, p. 379).

10 E não como a adequação proposicional a um estado de coisas. Como afirma Jolley: "For Leibniz [in contrast to Aristotle] truth consists not in a relation between propositions and states of affairs in the world but in a relation of containment between concepts" (2005, p. 48).

por ser suficiente para a inclusão de todas as suas propriedades no seu conceito, que é absolutamente completo, pois do contrário seria uma noção ainda em aberto, podendo ser atribuída a outra coisa. Isso explica a passagem em que Leibniz diferencia o conceito de Alexandre Magno em relação ao atributo rei (LEIBNIZ, 2004a, p. 17. Cf. JOLLEY, 2005. p. 38). Aquilo que pode figurar como predicado é incompleto, uma propriedade ou um acidente de outra coisa, pois é predicativa e ontologicamente dependente. A completude do sujeito ao qual pertence não é transmitida para o predicado, pois o acidente não tem independência ontológica.

Deus é a causa da realidade das coisas, e as substâncias funcionam como os tijolos do mundo. Elas servem de base para a explicação sobre aquilo que se passa nesse local quando surgem os eventos para nós de maneira interligada, como *phaenomena*. Assim, já é possível notarmos o esforço de Leibniz, na sua fase intermediária, em deslocar o fundamento da causalidade no mundo percebido, pautado na extensão, mas não “o real”, para uma dimensão conceitual, inicialmente a partir da tese da substância individual, que define os infinitos seres (reais).

Leibniz defende que o próprio mundo é absolutamente completo e compreensível, porque todos os seus integrantes, as substâncias, também são seres dotados de noções completas, sem nada em aberto. Essa completude do mundo e de seus integrantes é que propicia a máxima racionalidade de tudo aquilo que há. Torna-se possível compreender perfeitamente tudo pelo fato de que a totalidade daquilo que fundamenta a realidade, as diversas substâncias, com suas

noções absolutamente completas, impedem qualquer indefinição. A contraparte dessa completude é exatamente o entendimento perfeito divino, que compreende tudo que há e se passa na sua obra, visto que esse lugar se oferece integralmente ao ser onisciente a partir dos seus componentes (LEIBNIZ, 2004a, p. 68-69).

\*

Há certas consequências que Leibniz entendia ter alcançado com sua primeira definição madura de substância, dentre as quais destacaremos apenas as relevantes para nosso tema. A primeira é que toda substância tem princípio próprio de ação, o que decorreria da noção completa. Como sujeito último, conceitualmente autárquica, a substância também deve figurar como agente. Os personagens apresentados no *DM* para ilustrar as substâncias, Alexandre, César e Judas, servem para indicar a capacidade própria de agir de cada substância individual, de certo modo independentemente da interferência de Deus, ao contrário do que é defendido pelo ocasionalismo de Malebranche.

A substância é entendida como foco de suas ações por si mesmas. Toda substância criada, que é dotada de todos os seus atributos, deve ser portadora de suas ações, a quais emanam do ser ao qual pertencem respectivamente. Por ter seus atributos, ordenados a partir do seu conceito próprio, de modo que as ações se manifestam espontaneamente, cada substância tem sua natureza particular. Ou como afirma Leibniz:

[T]udo quanto alguma vez pode acontecer-nos, são apenas consequências de nosso ser. E como esses fenômenos conservam uma cer-

ta ordem conforme a nossa natureza ou, por assim dizer, o mundo existente em nós (LEIBNIZ, 2004a, p. 30).

Nesse caso, cabe a Deus a função de escolher e contribuir com a realidade de tais seres, de modo a atingir o melhor fim enquanto o melhor arquiteto, ou seja, construir a melhor obra, sem agir por eles (LEIBNIZ, 2004a, p. 69). Mas devemos entender mais abaixo o quanto realmente o princípio de movimento interno, assim como a unidade substancial, decorrem necessariamente da tese da noção completa, se esta não exigiria certo complemento.

Outra consequência que vamos destacar é o fato de que cada substância, como ente ou sujeito completo, é um componente ligado a um mundo. Se uma substância tem noção completa, ela também inclui todos os predicados que se referem às relações que ela tece com outras substâncias com as quais convive, fazendo com que elas se associem graças aos seus respectivos conceitos. Todas se assentariam perfeitamente entre si, e disso Leibniz depreende que elas são legítimos espelhos vivos, ou seja, cada ser representa, de modo particular, o mundo ao qual pertence.

Por fim, apresentamos mais uma consequência, talvez a mais intrigante, mas não menos importante, que é o fato de que nenhuma substância apresenta relação direta com outra. A independência conceitual de cada ser faz com que nada lhe seja acrescentado do exterior. A única relação imediata das substâncias seria com Deus, que embora não aja por elas, não deixa de ser sua fonte de realidade.

Não é difícil percebermos que há certa dificuldade para conciliar as duas últimas consequências, pois um refere-se a certa reunião dos seres do mundo,



ao passo que a outra à impossibilidade de relação entre eles. A última nos chama ainda mais a atenção por exatamente se opor à nossa experiência cotidiana com as coisas do mundo.

É sabido que se trata de um tema difícil, mas para manter um conceito coerente das substâncias criadas, Leibniz se vê obrigado a negar a transmissão de algo entre elas. Essa crítica acerca da não interação direta entre as substâncias tem como enfoque anular a tese do *influxo*, ou seja, a possibilidade de trocas de propriedades substanciais entre seres (JOLLEY, 2005, p. 55-56).

Ainda precisaremos dar conta do tipo de causalidade que visualizamos no mundo, introduzido neste artigo, mas é preciso desde já indicar que na realidade, para Leibniz, o fundamento da relação causal não é baseado na ligação entre um agente e um paciente, mas conforme o acordo de cada uma das substâncias, respeitando os seus respectivos conceitos. Em outros termos, os supostos agente e o paciente operam a partir da sua respetiva natureza (GNASSOUNOU, 2013, p. 50 e 70). Cabe a Deus reunir as substâncias, mas sem interferir miraculosamente em suas naturezas particulares, que devem harmonizar-se (LEIBNIZ, 2004a, p. 30). Conforme um princípio teleológico que impera sobre o mundo, cada ser criado, dotado com sua noção completa (autônoma), contribui com a formação da obra mais bela, que expressa a perfeição do seu criador, tornando este digno de glória (LEIBNIZ, 2004a, p. 76).

Todavia, cabe entender melhor como Leibniz procura definir tais naturezas individuais, atribuindo a cada ser criado uma unidade e um conjunto de ações próprios, com independência em relação às outras substâncias com as

quais integra o mundo. Para isso o apoio de conceitos antigos seria providencial.

Para desenvolver sua ontologia, Leibniz entende que não contava com princípios satisfatórios caso permanecesse exclusivamente vinculado aos seus companheiros modernos. Leibniz relata ter encontrado sua solução ontológica inspirado na tradição, exatamente nas *formas substanciais*, às quais ele associa a noção de alma, que serviriam de base para o princípio de individuação e da indivisibilidade das infinitas substâncias do mundo (LEIBNIZ, 2004a, p.23; cf. FICHANT, 2000, p. 21). O filósofo afirma no seu *DM* que foi de certo modo obrigado a retomar as formas substanciais em função da vacuidade da ciência moderna em relação à metafísica. Leibniz inclusive apresenta um elogio aos antigos e aos escolásticos em meio a um período em que tendia prevalecer uma grande crítica em relação à filosofia tradicional. Apesar disso, Leibniz expõe teses e conceitos metafísicos supostamente respaldado pelos clássicos, com destaque para a sua noção de substância. Para ele é possível utilizar bem os preceitos antigos.

[Tanto os antigos como muitas pessoas hábeis e acostumadas a meditações profundas] introduziram e mantiveram *as formas substanciais tão desacreditadas atualmente*. Porém, não se afastam tanto da verdade nem são tão ridículos como imagina o comum de nossos novos filósofos. *Concordo que a consideração destas formas no pormenor da física é inútil e que não se deve empregá-las na explicação dos fenômenos em particular*. Eis onde falharam os nossos escolásticos e, a exemplo seu, os médicos do passado, pensando dar a razão das propriedades dos corpos recorrendo às formas e qualidades, em vez de examinarem o modo de operação, como quem se contentasse em dizer que um relógio tem a qualidade horodítica, proveniente de sua forma, sem considerar em que consiste tudo isto (LEIBNIZ, 2004a, p. 20 – grifos nossos).

Leibniz corrobora a censura sobre os excessos do uso escolástico das formas substanciais, que dessa maneira podem resultar em causas ocultas. Porém, as formas não deveriam ser simplesmente tratadas como princípios imaginárias graças à sua utilidade para a filosofia e para a teologia, pensa o filósofo. Os modernos teriam ido longe demais com o seu processo de abstração matemático-mecanicista, inclusive quando recorriam à extensão, o que não poderia ser adequado para a compreensão das coisas e para explicar a fonte última dos movimentos, mas no máximo para descrevê-los de maneira um tanto quanto limitada (LEIBNIZ, 2004a, p. 39). A física moderna seria até suficiente para explicar em parte o comportamento dos corpos, mas sem esclarecer por completo aquilo que se passa com os fenômenos espaço-temporais (LEIBNIZ, 2004a, p. 47). Nesse ponto, o recurso às antigas formas poderia ser útil. A tese das formas substanciais seria importante para o conhecimento dos primeiros princípios, de natureza incorpórea, acerca das coisas.

Outro problema identificado por Leibniz é a ênfase dada pelos modernos à causa eficiente, deixando de lado o modelo da causa final. Isso é razoavelmente conhecido e costuma ser levantado como um dos grandes elementos que levam à oposição entre antigos e modernos. Mas quando levantado por Leibniz, isso tem motivos específicos. Como observa Mendonça (2013, p. 6), junto ao questionamento de Leibniz ao mecanicismo se encontra a crítica à rejeição moderna da causa final. Basicamente, Leibniz busca evitar dois extremos. Um é o necessitarismo, combatendo “quer os que fazem de Deus uma potência cega quer os que negam a existência de uma causa universal e derivam tudo de ra-

zões geométricas” (MENDONÇA, 2013, p. 7). Outro tipo de extremismo evitado pelo filósofo é o daqueles que ao recusarem qualquer teleologia a respeito das coisas, ainda que não aceitem que elas sejam geometricamente determinadas, tornam o criador uma fonte arbitrária ou simplesmente voluntariosa, sem que houvesse a determinação dos eventos da natureza.<sup>11</sup>

Leibniz busca então inculcar a finalidade tanto nas ações de Deus, que não construiria o mundo simplesmente por construir, e nas das criaturas, que não deveriam agir sem algum propósito, mas antes porque há algo que orienta suas respectivas naturezas.

#### 4 Os limites da primeira formulação madura do conceito de substância criada

Ainda que tivesse encontrado uma via para fundar as relações causais no mundo, inspirada nas formas substanciais, devemos observar que Leibniz não detinha um modelo completo para explicar a realidade e, por conseguinte, evitar de maneira mais firme os inconvenientes do mecanicismo e da negação da finalidade. Não podemos ignorar certos problemas em aberto. As formas subs-

---

11 “A história, tanto recente como mais antiga, mostra-o claramente: por terem considerado ilusória a causa final, alguns tentaram derivar tudo de uma potência cega ou da necessidade da matéria; outros, não querendo sacrificar tudo à necessidade, preferiram negar a ordem e, rejeitando uma causa universal necessitante, consideraram que os puros princípios matemáticos bastam para dar razão do mecanismo de todos os seres. Para estes, estão de mais, são supérfluos, os princípios metafísicos e os princípios do bem, e a perfeição e o bem consideram-se como conceitos antropomórficos. Num caso e noutro, a negação das causas finais conduziu a considerar as leis da natureza ou como absolutamente necessárias ou como puramente arbitrárias” (MENDONÇA, 2013, p.12).

tanciais deram o início à sua formulação metafísica madura, época do *DM*, mas ainda havia lacunas que o recurso às formas substanciais não foi capaz de preencher imediatamente.

Para tratar dos seus problemas teológicos na época do *DM*, talvez para encontrar uma solução mais direta, Leibniz se valia de personagens, pois apesar de buscar uma fundamentação da realidade das coisas que experimentamos, sua primeira formulação se centrara demasiadamente na separação entre as ações das criaturas e a ação de Deus (FICHANT, 2000, p.19). Assim, o filósofo buscava solucionar o labirinto da liberdade e manter a vida eterna para justificar a recompensa no caso das boas ações ou o castigo no caso do pecado dos homens. Isso tornou a ontologia leibniziana um tanto quanto personalizada nos seus anos 80. Mas havia ainda todo um universo de coisas para se sustentar a existência, por meio de um arcabouço ontológico adequado, levando ao aprimoramento da compreensão de um modelo mais geral das ações das substâncias criadas, baseado na causalidade final, das relações entre elas e relação entre elas e seu criador.

Como afirma Jolley, faltava entender efetivamente que itens no mundo atendiam ao critério de substância (JOLLEY, 2005, p. 37). Será que apenas os seres humanos? Eles seriam os legítimos paradigmas substanciais só por que aparentemente seriam as criaturas mais valiosas (LEIBNIZ, 2004a, p. 75)?<sup>12</sup> Ainda seria questionável se a definição de substância pautada nas formas substanciais

---

12 Mais tarde, até isso Leibniz viria a colocar em dúvida: “Todavia, se Deus se importa mais com um homem do que com um leão, não se pode assegurar que prefira um homem a toda a espécie de leões” (LEIBNIZ, 2004b, p. 125).

seria suficiente para garantir a realidade de outros possíveis seres além dos humanos. Leibniz tinha assegurado parcialmente o *lugar* da substância a partir da forma substancial nos termos da sua filosofia, em termos lógicos, baseando-se na noção completa, mas não a formulação bem-acabada acerca dos seres.

Ainda restava entender melhor coisas como o corpo e o próprio espaço, ou seja, coisas da nossa vivência sensível cotidiana, além do próprio princípio motor interno de cada substância, que até então parece apenas um pressuposto ainda não bem respaldado. Tudo indica que Leibniz percebera melhor essas diversas questões a partir da sua correspondência com Arnauld, quando esse teólogo o questionara sobre a substancialidade real dos corpos e o uso das formas substanciais, que fariam Leibniz correr o risco de cair novamente no problema das causas ocultas (LEIBNIZ, 1969, vol. II, p. 63-68).

Fichant mostra de maneira clara o impasse interno quanto ao recurso às formas substanciais e o risco de limitação sobre quais coisas se enquadrariam como legítimos seres:

A forma substancial tem relação com as almas ao menos no fato de ela ser uma unidade indivisa não corporal. Mas isso conduz imediatamente a uma distinção entre as almas e formas substanciais “dos outros corpos” e as “almas inteligentes”, as únicas para as quais a teoria da noção completa foi proposta [os espíritos]. Podemos nos perguntar quais são os corpos para os quais se justifica o recurso às formas substanciais como forma de suprir a insuficiência da extensão em constituir uma substância. [...] Leibniz não diz expressamente que todos os corpos comportam esse gênero de unidade, e o *Discurso de Metafísica* deixa na sombra o que a correspondência com Arnauld logo assumirá de maneira explícita, retomando a fórmula aristotélica: “A alma, entretanto, não deixa de ser a forma de seu corpo” (FICHANT, 2000, p. 21).

No fundo, Leibniz se depara com a dificuldade em decidir sobre a substancialidade relacionada aos corpos, e isso é textualmente detectável, quando ele afirma em tom hipotético que: “*Supondo* que os corpos constituindo *unum per se*, como o homem, são substâncias, e têm formas substanciais, e que os irracionais têm almas” (LEIBNIZ, 2004a, p. 72 – grifo nosso). A incerteza do autor ainda é detectável pela passagem excluída em que ele afirma não saber determinar se outros corpos, que não os dos seres humanos, são substâncias do ponto de vista do rigor metafísico ou “se são apenas fenômenos verdadeiros como o arco-íris, nem, por consequência, se há substâncias, almas ou formas substanciais que não são inteligentes” (LEIBNIZ, 2004a, p. 124).

Com efeito, a tese da definição da substância individual via noção completa tinha certa independência em relação à tese das formas substanciais; uma na verdade não decorreria da outra. Provavelmente as formas substanciais complementarizariam a definição da substância via noção completa. Esta tese, embora possa ser inferida a partir de outros textos maduros de Leibniz, não será mais utilizada em textos posteriores ao *DM*. O conjunto do argumento não estaria ainda bem harmonizado. Havia fissuras internas à proposta arquitetônica do *DM* (FICHANT, 2000, p. 24), das quais Leibniz se tornara consciente e que ele inclusive tentou corrigir, como pode ser observado nas suas diversas alterações realizadas no texto. Nesse sentido, notamos que a definição lógica, via noção completa alcançara seu limite.

O recurso às formas substanciais serviria primordialmente para auxiliar na sustentação das substâncias, unificando-as, mas sem explicar claramente o

que seriam os corpos por nós percebidos. Elas também permitiram a Leibniz explicar parcialmente o movimento, principalmente baseado na causalidade final, de modo que os seres teriam sua *physis*, ao que Leibniz também associa a noção de força primeira, em oposição ao movimento tratado a partir de uma perspectiva geometrizada, ao modo cartesiano (Leibniz, 2004a, p. 36-40). Mas, curiosamente, se havia dificuldades para sustentar as substâncias a partir da recuperação das formas substanciais, estas ainda poderiam sim ser a via para uma ontologia ainda mais madura. O recurso às formas substanciais deveria ser aprimorado, pois garantiriam a substancialidade apenas de maneira externa aos seres, e não realmente interna. Parece ser este o grande salto que Leibniz precisaria realizar.

## 5 A noção de mônada

Se Leibniz pretendeu apresentar uma legítima definição para as substâncias criadas nas suas primeiras formulações, ele não mantém tanto, ao menos explicitamente, todas suas concepções da época do *DM*. Ele não mais define as substâncias a partir do paradigma humano, não se valendo de exemplos como Adão, César, Judas e Pedro. Como afirma Fichant, ele não se refere mais aos seres pelo nome próprio (FICHANT, 2000, p. 32). Por outro lado, ele reforça outras teses dos anos do *DM*, com destaque para ideia de unidade e de indivisibilidade, além da própria fonte de movimento intrínseca aos seres, deixando um pouco de lado seu logicismo mais juvenil, pois ele teria mudado o seu foco no



que diz respeito às substâncias criadas, como é possível perceber em textos que preparam o surgimento da sua fase mais madura, como o *Sistema Novo* (LEIBNIZ, 2002).

O filósofo reforça que os elementos da dimensão visível, fenomênica, não se sustentam por si mesmo, o que os torna dependentes dos legítimos seres, as substâncias. Ainda que essa tese fosse afirmada na época do *DM*, sustentar os seres criados sobre as formas substanciais de maneira simples ainda poderia gerar a impressão de que eles ainda se definiriam em termos espaço-temporais e de extensão. A solução para Leibniz era afastar-se ainda mais da ideia de compreender as coisas de fora para dentro, e sim, mais do que nunca, de dentro para fora. Isso o conduziu a pensar em legítimos *átomos* reais.

Mas, como se caracterizariam esses verdadeiros átomos? Segundo Leibniz, no seu *Sistema Novo*, eles não são nem pontos de estilo matemáticos, como simples modalidades, nem átomos físicos, mas átomos ou pontos metafísicos.

Poder-se-ia chamá-los *pontos metafísicos*: eles têm *algo de vital* e uma espécie de *percepção*, e os *pontos matemáticos* são seu *ponto de vista* para exprimir o universo. Mas quando as substâncias corporais são aproximadas, todos os seus órgãos em conjunto formam um só *ponto físico* de nosso ponto de vista. Assim, os pontos físicos são apenas aparentemente indivisíveis; os pontos matemáticos são exatos, mas são apenas modalidades; só os pontos metafísicos ou de substância (*constituídos pelas formas ou almas*) são exatos e reais, e sem eles não haveria nada de real, porque sem as verdadeiras unidades não haveria absolutamente multiplicidade (LEIBNIZ, 1969, vol. IV, p. 482-483, apud FICHANT, 2000, p. 29 – grifos do autor e grifos nossos).

Além de serem legítimas unidades (note que também caracterizados como formas ou almas), esses átomos formais ou vitais também se definiriam

como seres de ação, ou enteléquia, dotados (com mais direito) de uma capacidade espontânea de movimento interno, de um legítimo *conatus*, uma força, diferentemente da potência simples que o conceito de forma substancial poderia indicar.

Se o movimento é em seu *fundamento mudança e não simples deslocamento*, isto é, se a força é a “causa próxima” do movimento, então é preciso pensar uma causa capaz de produzir o efeito movimento: a noção de força se aproxima da noção de *forma substancial*, mas *não deve ser pensada como simples potência*, e sim como *enteléquia*, que envolve a *espontaneidade de uma tendência*, de sorte que a ação tem lugar se nada impedir (LEIBNIZ, 2004b, p. 100 – grifos nossos).

Quando Leibniz utiliza o termo forma substancial, já não teria o mesmo sentido dos anos do *DM*. Uma substância deve manter-se exatamente porque tem sua *força* interna para mover-se, à qual se relaciona a *espontaneidade de uma tendência* de maneira intrínseca. Isso já estava presente na fase intermediária de Leibniz, mas é aprimorado com mais detalhes a respeito do princípio interno e ativo das substâncias na *Monadologia* e nos *Princípios da Natureza e da Graça*.

O princípio interno de movimento substancial (LEIBNIZ, 2004b, p. 133/ LEIBNIZ, 2004c, p. 153) é doravante centrado no conceito de *percepção*, sua base de ação. Segundo Leibniz, cada mônada se move em função de suas *percepções*, que devem ser entendidas de maneira muito básica, não como percepção sensível. Enquanto existe, todo ser é afetado por impressões perceptivas e tende constantemente à busca de novas percepções, o que caracteriza aquilo que Leibniz define como *apetição*. As substâncias são doravante consideradas por Leibniz como seres definidos por uma atividade constante. Assim, existir é idêntico

a manter-se sempre em ação, pois a interrupção das atividades de um ser significaria o seu fim.

Leibniz apresenta, dessa maneira, uma nova via para sustentar a causa final (LEIBNIZ, 2004b, p. 146). O movimento ou mudança, de origem perceptiva e apetitiva, representaria a busca por certa finalidade, ou seja, seria realmente expresso mais por um modelo teleológico do que pelo modelo da causa eficiente, que expressa apenas um simples deslocamento (LEIBNIZ, 2004b, p. 100). Isso ratifica o princípio de que uma substância tiraria seu movimento de si mesma, mas isso por uma motivação a partir de certo estímulo, e não por causa de uma ação sobre ela.

Todo ser age de maneira motivada, e certamente esse tipo de ação é mais evidente no caso dos seres dotados de razão. Sem avançar demasiadamente nesse assunto da metafísica leibniziana, podemos ao menos informar a respeito dos seres de nível ontológico mais elevado, as substâncias racionais, em que as apetições podem se converter em volições. Neste caso, os seres não tendem de maneira simples a certo fim, conforme a teleologia geral leibniziana, mas antes se direcionam seletivamente para algo *julgado* como um bem. As substâncias simples tendem a buscar percepções básicas; as racionais buscam seletivamente suas percepções por escolha, a partir de suas volições, procurando aquilo que lhes surge como bom (LEIBNIZ, 1966, p. 146). Porém, uma substância dotada de razão e de volição, que são denominadas como espíritos, não reduzem a substancialidade dos seres dotados apenas de apetição, porque os espíritos não ex-

pressam exclusivamente o modelo substancial, como parecia ocorrer na época do *DM*.<sup>13</sup>

## 6 Entre os antigos e os modernos ou um caminho próprio?

A partir da ótica de Leibniz, investigamos como ele pensava a origem do mundo e a fonte das relações causais que se dão em tal plano a partir das suas teses metafísicas, após sua introdução do conceito de mônada. Lembremos que ainda há o inconveniente de, no limite, nenhuma substância criada ter relação direta com outra. É certo que para Leibniz este lugar onde vivemos é o conjunto das substâncias que o integram. Mas e os corpos que vemos presentes nesse local? Será que aquilo que presenciamos não passa de ilusão? Na *Monadologia*, escrito quase trinta anos depois do *DM*, logo no início ele diz que:

As Mônadas não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair. Os acidentes não poderiam separar-se nem se pôr a vaguear fora das substâncias, como faziam outrora as espécies sensíveis dos escolásticos. Assim, nem substância nem acidente podem, de fora, entrar em uma Mônada (LEIBNIZ, 2004b, p. 132).

Notamos novamente a crítica à transmissão de propriedades substanciais (desta vez de maneira crítica em relação aos escolásticos). Contra o compartilhamento de propriedades substanciais, Leibniz mantém a tese da harmonia prees-

<sup>13</sup> Destacamos que Leibniz critica Descartes por este ter limitado as almas apenas aos seres racionais, os espíritos, levando ao problema do tratamento dos animais como simples máquinas. Mas as lacunas na definição dos seres poderiam nos textos intermediários de Leibniz lhe dificultava defender a presença de almas nos animais desprovidos de razão, o que pode ser melhor entendido a partir dos textos da sua fase mais madura.

tabelecida, porém de maneira mais sofisticada. É reafirmado que o criador realiza as substâncias, mônadas, em conjunto, de modo que elas tenham seus conceitos *harmonizados* entre si.

[N]as substâncias simples só há *uma influência ideal* de uma Mônada sobre outra, a qual não pode efetuar-se senão pela intervenção de Deus, enquanto nas ideias de Deus uma Mônada requer com razão que Deus, tendo regulado as outras desde o começo das coisas, também a considere. Pois, como uma Mônada criada *não poderia influir fisicamente no interior de outra*, só por este meio uma pode depender de outra (LEIBNIZ, 2004b, p. 140 – grifos nossos).

Nessa mesma linha, se o mundo é um resultado harmônico das substâncias, os corpos refletem essa associação, com certo nível de organização fenomênica, sensivelmente detectáveis, sem que exatamente uma forma se sobreponha ao composto, mas antes há dependência deste em relação aos seus componentes (reais). Se ainda há referência às formas substanciais da parte Leibniz, isso diz respeito a cada mônada, e definitivamente jamais ao composto, como se algo se sobrepusesse a ele, como na conjugação aristotélica entre forma e matéria, o que já era questionado por Arnauld.

Cabe ressaltar que entre os corpos há níveis de organização, pois a harmonia entre os componentes dos corpos simples (como os objetos ou agregados) é inferior ao dos corpos orgânicos, que seriam um conjunto de mônadas, porém com uma que seria a dominante.

Há substâncias simples em toda parte, efetivamente separadas umas das outras por ações próprias, que mudam continuamente suas relações; e cada substância simples ou Mônada distinta, que constitui o centro de uma substância composta (como, por exemplo, de um animal) e o princípio de sua unicidade, está rodeada por uma massa

composta de uma infinidade de outras Mônadas, que constituem o corpo próprio desta Mônada central, a qual representa, segundo as afecções desse corpo, como uma espécie de centro, as coisas que estão fora dela. (LEIBNIZ, 2004c, p. 154).

Corpos orgânicos são “seres”, mas de segunda ordem, guiados por uma substância dominante. Resumindo, são *quase seres* em que haveria um conjunto harmônico de *verdadeiros seres* dotados de uma mesma tendência. Isso está no centro da noção leibniziana de fenômenos bem fundados. Quando surge o corpo orgânico, o autômato de substâncias, com um ser dominante, é que também aparecem os órgãos dos sentidos e, com eles, as percepções sensíveis deste corpo. Assim, Leibniz busca superar o problema sobre como certos entes preencheriam o critério de substancialidade e o problema dos corpos, sem correr o risco de ser obrigado a considerar os humanos como únicas substâncias criadas.

No caso dos corpos orgânicos, graças às mônadas, a substancialidade passa a vir definitivamente de dentro, de maneira que as “máquinas orgânicas” possuam seus componentes também caracterizados como máquinas (LEIBNIZ, 2004c, p. 134), os quais também se movem em função da finalidade, assim como o todo, por meio de suas respectivas percepções, que se harmonizam.

Mas, e sobre os deslocamentos que identificamos no nosso plano, no campo fenomênico em termos leibnizianos, o qual fora em si definitivamente dessubstancializado? Leibniz, com sua concepção mais madura de substância, tem um melhor instrumento para teses sobre o deslocamento já introduzidas no *DM*, sobre conciliação entre linguagem metafísica e a prática cotidiana (das nossas experiências), mas valendo-se das mônadas.

Leibniz entende que uma substância, por um lado, tem certo caráter infinito, por expressar todo o mundo do qual faz parte, mas, por outro, é limitada por não passar de um ponto de vista, uma perspectiva particular do seu plano. Por se tratar de um foco parcial, essa limitação explica como as substâncias se estorvam, ou seja, supostamente interferem umas nas outras, como no caso das intercepções físicas.

Já no *DM* Leibniz afirmava que uma mudança na verdade revelaria o aumento ou diminuição na expressão de uma substância. Quanto mais uma substância age, ou mais exerce sua virtude ou potência, “muda para melhor e se estende quando age” (LEIBNIZ, 2004a, p. 32), levando ao aprimoramento do seu ser. A substância que age passa para o mais alto grau de expressão (ou tende para isso); a que padece passa para um menor grau. Isso é o reflexo da harmonia das substâncias no nosso mundo. Esses termos são compartilhados entre textos da fase do *DM* e da fase da *Monadologia*, mas nesta Leibniz tem um conceito de substância criada cuja definição está livre da corporeidade, já que a ação dos seres passa a ser baseada nas percepções e apetições.

Há, portanto, harmonia entre duas ordens. Uma é a metafísica, que fundamenta a realidade e define o movimento a partir do conceito de substância, mas sem que o movimento seja de modalidade espaço-temporal, mas oriundo do *conatus* das substâncias. Na dimensão metafísica, os seres se movem em função da sua força interna, em busca dos seus bens, dos seus fins. Na outra dimensão, a dos fenômenos, há uma espécie de rastro ou espectro daquilo que se passa na dimensão anterior. Na esfera dos fenômenos é que Leibniz considera

que as coisas *parecem* ter relação mais direta, como testemunhamos a partir dos nossos sentidos, gerando a impressão de interferirem entre si, podendo ser descritos pelo modelo causal eficiente e a partir da ótica matemática. Logo, a dimensão dos fenômenos é um tipo de projeção da verdadeira dimensão, a metafísica, pensa Leibniz. Aquilo que é da ordem dos fenômenos não pode dar a base das regras da realidade.<sup>14</sup>

A primazia das causas finais a partir do conceito das substâncias individuais e a não materialidade dos seres já eram expostas na época do *DM*. No entanto, elas ganham mais consistência a partir da psicologia da mônadas, o que também significa certa reformulação das formas substanciais por parte de Leibniz. Antes talvez de ser rotulado como um moderno ou um tradicionalista, tentemos a concluir que esse pensador buscou trilhar o seu próprio caminho na filosofia sem a preocupação de se filiar a uma tradição certa.

## Referências

ARISTOTLE. *Metaphysics. The Great Books: Aristotle*, vol. I. Trad. W. D. Ross. Chicago: Encycopædia Britannica, INC, 1978.

---

<sup>14</sup> A percepção sensível não deixa de ser uma forma legítima de acesso ao que se passa no mundo, mas guardada as devidas proporções. Cada substância, enquanto mantém relação harmônica com os outros seres com os quais convive no mundo, pode detectar todos os fatos de tal plano, mas desde o nível confuso de saber até algo próximo da intuição. Entretanto, para alcançar níveis superiores de conhecimento, uma substância não pode limitar-se aos dados da sensibilidade, devendo operar de maneira reflexiva e valer-se de princípios inatos do entendimento (LEIBNIZ, 2004a, p. 53-54; LEIBNIZ, 1966). Para Leibniz, ao voltarmos para o conhecimento mais elevado é que concluímos que a causalidade na esfera metafísica, a real, distingue-se daquilo que se percebe na esfera dos fenômenos.



AUBENQUE, P. *O Problema do ser em Aristóteles*. Trad. Cristina de Souza Agostini e Dioclésio Faustino. São Paulo: Ed. Paulus, 2012.

DESCARTES. *Coleção os Pensadores*. Vol. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FICHANT, M. Da Substância Individual à Mônada. *Analytica*, vol.5, nº1-2 (2000), 11-34.

GALILEI, G. *Coleção Os Pensadores*. Vol. XII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

GNASSOUNOU, B. Causalité, puissance et lois de la nature chez Leibniz. *Revue d'histoire des sciences*, Tome 66-1, janvier-juin (2013), 33-72.

JOLLEY, N. *Causality and Mind Essays on Early Modern Philosophy*. Oxford University Press, 2013.

JOLLEY, N. *Leibniz*. New York: Routledge, 2005.

KOYRÉ, A. Galilleu e Platão . In: Koyré, A. *Estudo de História do Pensamento Científico*. Brasília: Forense Universitária e Editora da Universidade de Brasília, 1982.

LEIBNIZ, G. W. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7vols. Ed. Karl Immanuel Gerhardt. Hildeshein: Olms, 1961.

LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

LEIBNIZ, G. W. *Philosophical papers and letters*, ed. Leroy E. Loemker. Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company, 1969.

LEIBNIZ, G. W. Newton e Leibniz. *Coleção Os Pensadores*. Vol. XIX. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LEIBNIZ, G. W. *Sistema Novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Seleção e tradução de Edgar Marques. Belo Horizonte: Ed. Da UFMG, 2002.

LEIBNIZ, G. W. *Escritos Filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Madrid: Antônio Machado Libros, 2003.

LEIBNIZ, G. W. Discurso de Metafísica. In: Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de T. M. Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

LEIBNIZ, G. W. Monadologia. In: Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de T. M. Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

LEIBNIZ, G. W. Princípios da Natureza e da Graça. In: Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de T. M. Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004c.

MENDONÇA, M. O estatuto da causa final em Leibniz. *Cultura* [Online]. Vol. 32. 1-18. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cultura/2008> [data de acesso: 15/02/2019], 2013.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).