

Leibniz: matéria extensa e corpo orgânico

Tessa Moura Lacerda

Professora do Departamento de Filosofia da USP

E-mail: tessalacerda@gmail.com

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/03/2016.

Resumo: O que é o corpo em Leibniz? Para conferir substancialidade aos corpos, Leibniz dialoga com a filosofia de Descartes para criticá-la. A extensão e seus modos (o movimento e a figura) não definem substâncias, mas fenômenos perceptivos. A substância se define como ação e unidade. A noção de força exprime a capacidade de ação. A noção de organismo ou máquina da natureza garante a unidade dos corpos.

Palavras-chave: Corpo. Substância. Força. Organismo. Leibniz.

Leibniz: extensive matter and organic body

Abstract: What is the body in Leibniz? To grant substantiality to the bodies, Leibniz dialogues with the philosophy of Descartes and criticizes it. The extension and its modes (the motion and the figure) do not define substances, but perceptual phenomena. The substance is defined as action and unity. The notion of force expresses the capacity for action. The notion of *organismus*, or machine of nature, guarantees the unity of the bodies.

Keywords: Body. Substance. Force. *Organismus*. Leibniz.

1 Introdução

Leibniz é um filósofo moderno, nascido já na metade do século XVII. Cronologicamente ele é pós-cartesiano. Tematicamente ele é cartesiano, o último dos cartesianos do XVII. Isso significa que o universo de questões da filosofia de Leibniz é um universo cartesiano: as perguntas que Leibniz se esforça para responder são questões deixadas em aberto pelo sistema cartesiano. E embora ele seja o último dos cartesianos, nem por isso é o mais radical deles. Leibniz apresenta-se como um filósofo da harmonia, um conciliador por excelência, que busca realizar em sua obra a síntese entre

pares aparentemente antagônicos: Platão e Aristóteles, mecanismo e finalismo, antigos e modernos etc.

A definição leibniziana de substância, que também deriva desse esforço de conciliação e harmonia, comparece em vários de seus textos – e Leibniz tem uma obra vastíssima, até hoje não inteiramente publicada, e bastante dispersa, já que Leibniz trata de muitos temas diferentes. Quando elabora a definição de substância, Leibniz está também dialogando com a obra de Descartes. Para entender por que, vamos tomar as definições de substância que Leibniz apresenta em dois períodos distintos:

1. a definição do Discurso de metafísica, de 1686. Trata-se, possivelmente, do primeiro texto de síntese de Leibniz. O filósofo se pronunciara satisfeito com sua obra em uma carta datada de 1685. O Discurso de metafísica é escrito no ano seguinte e apresenta as grandes teses da metafísica leibniziana. O primeiro núcleo temático do texto versa sobre Deus, o segundo (dos artigos 8 a 16) versa sobre a substância individual. Da definição do Discurso nos interessa primeiramente uma observação que Leibniz faz no artigo 8, quando diz “*actiones sunt suppositorum*” (as ações pertencem propriamente às substâncias).

2. a definição que Leibniz oferece em quase três décadas depois do Discurso de metafísica, em 1714, em dois textos também de síntese: a *Monadologia*, e os *Princípios da natureza e da graça*. Vamos começar pela primeira linha dos *Princípios da natureza e da graça*: “A substância é um ser capaz de ação”.

Por ora, vamos tentar entender por que para Leibniz é tão importante definir a substância individual pela ação. Para entender isso, precisamos retomar a definição cartesiana de substância.

2 Contra Descartes: a dinâmica

Descartes dedica a segunda parte de seus *Princípios da filosofia* aos princípios sobre as coisas materiais. Sem se aprofundar na questão da prova de existência dos corpos, Descartes afirma a essência das coisas materiais, a ideia geométrica de extensão: “a natureza da matéria ou do corpo em geral [...] é apenas uma substância extensa em comprimento, largura e altura” (2002, p. 60). Todas as demonstrações concernentes à física decorrem dessa

ideia de extensão, pensada como atributo principal da matéria, e de seus modos, o movimento e a figura. Na letra do texto, porém, é o movimento que ganha lugar privilegiado nas explicações a respeito dos corpos e das relações entre os corpos; podemos dizer que este modo da extensão é o protagonista dos Principia II.

De um ponto de vista leibniziano, essa centralidade conferida ao movimento acarreta dois problemas. Em primeiro lugar, a causa do movimento não é encontrada propriamente no mundo, a causa do movimento para Descartes é Deus; em segundo lugar, se é o movimento que define inclusive a existência de corpos particulares que se diferenciam na matéria contínua por uma espécie de “solidariedade” de movimentos das partes, não há como atribuir unidade aos corpos, não há como explicar a diferenciação da matéria em corpos particulares.

Nas entrelinhas dessas questões está, de maneira não explícita, a questão do estatuto ontológico das coisas criadas. Leibniz em nenhum momento descartou a definição cartesiana de substância apresentada nos Principia I, §51. Reza essa definição que “quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir.” E o filósofo francês acrescenta “falando com propriedade, só Deus é assim [...]” (DESCARTES, 2002, p. 45). Ora, pensa Leibniz, para que as coisas criadas possam ser concebidas como substâncias – e não como modos da substância única divina à maneira de Espinosa – é preciso que satisfaçam esse requisito posto pela definição cartesiana de substância, é preciso que sejam coisas que só tenham necessidade de si mesmas para existir; em outras palavras, as substâncias criadas devem ser autônomas, independentes de tudo o mais, com exceção de Deus. A maneira de garantir a independência das substâncias criadas em relação às demais é atribuir-lhes unidade e ação. Ação – ou força – é o que permite explicar a causa do movimento sem recorrer a Deus; unidade é o que permite pensar a própria substância criada. Ora, esses dois requisitos, na verdade, são intercambiáveis: apenas um ser uno é capaz de ação, apenas um ser capaz de ação é dotado de unidade². E apenas como uma unidade é possível pensar em algo como uma substância corpórea, que nada tem a ver com a substância extensa cartesiana, chamada de substância por abuso, já que a extensão é divisível ao infinito e totalmente inerte (portanto não é una, nem capaz de ação).

O movimento define-se para Descartes³ como mudança local, e não se encontra a explicação da causa do movimento nessa definição. E tem que ser assim, porque para Descartes é exigido tanto esforço para o movimento, quanto para o repouso. Para Descartes, definir o movimento pela ação seria cair em um preconceito vulgar segundo o qual o repouso é ausência de movimento e o movimento se explica por qualidades ocultas imperceptíveis.

O movimento, como fica evidente na definição da parte II dos Princípios, tem naturalmente um caráter relativo: é preciso que o espectador ou o sujeito de conhecimento defina um ponto de referência, corpos contíguos ao que se analisa, e tome esse ponto como estando em repouso. Sendo relativo, o movimento é naturalmente “recíproco”, isto é, se não afirmarmos (arbitrariamente) o repouso de um corpo B, em relação a um corpo A, diremos que ambos estão em movimento (DESCARTES, 2002). Essa relatividade do movimento que permitia a Descartes se afastar da física aristotélica do lugar natural, será o principal objeto de crítica para Leibniz. Segundo Leibniz (2004, 1966), a noção de movimento tem algo de imaginário, trata-se de um mero fenômeno, não tem realidade, não há razão para se atribuir o movimento a um corpo de preferência a outro; apenas a força, como fundamento desse fenômeno perceptivo, isto é, como causa do movimento, é capaz de mostrar qual corpo se movimenta.

A definição cartesiana do movimento não inclui a causa dele; visto que o movimento e o repouso são dois modos do corpo (DESCARTES, 2002), a passagem de um para o outro se explica como uma mudança no móbil. Todavia, Descartes considera que a causa do movimento é dupla: uma causa primeira e universal, Deus, e derivada desta causa que garante a conservação da mesma quantidade de movimento no mundo, uma causa particular, as leis da natureza.

Além dessa impossibilidade de explicar o movimento por sua causa, Leibniz critica a própria noção cartesiana de corpo. Descartes define o corpo individual no momento em que oferece sua definição de movimento: “Por corpo ou parte da matéria entendo tudo aquilo que é transportado conjuntamente, ainda que seja composto de várias partes que [com sua ação] desencadeiam outros movimentos” (2002, II, p. 70).

Ora, se o corpo se define pela solidariedade de movimento de suas partes, então o que impede que o relógio no pulso de uma pessoa que anda faça parte do corpo dessa pessoa, segundo o exemplo

empregado pelo próprio Descartes (2002)? É a unidade do movimento das partes que garante a estabilidade da figura do corpo. Dessa maneira Descartes pode conciliar a individualidade do corpo com a substancialidade da extensão, divisível indefinidamente. Cada corpo particular tem um movimento que lhe é próprio, embora possa participar de vários outros movimentos.

A dificuldade, para Leibniz, está justamente em encontrar esse movimento único que individualiza um corpo no pleno da matéria extensa. É preciso algo mais que o movimento para definir um corpo como corpo individual ou, quem sabe, como substância corpórea. No Discurso de metafísica Leibniz mostra que o princípio de unidade dos corpos será a forma substancial, pensada em analogia com a alma.

Pode-se até mesmo demonstrar que a noção de grandeza, de figura e do movimento não possui a distinção que se imagina e que contém algo de imaginário e de relativo às nossas percepções [...]. Por isso tais espécies de qualidades não podem constituir qualquer substância. E se não há nenhum outro princípio de identidade no corpo, além do que acabamos de dizer, nunca um corpo subsistirá mais do que um momento (LEIBNIZ 2004, p. 23).

Os modos da extensão são, para Leibniz, como as qualidades secundárias, cor, calor, sabor, que ensinam mais sobre o sujeito de conhecimento do que sobre o objeto, o corpo. Um corpo não pode ser pesando a partir do movimento, não há figura estável em algo extenso e um suposto movimento próprio é incapaz de individualizar o corpo.

Leibniz foi, em sua juventude, mecanicista e admirador de Descartes. Essa admiração jamais foi abandonada, o mecanicismo, porém, ainda que mantido como perspectiva possível para análise dos fenômenos físicos, foi ultrapassado pela dinâmica. A noção de força será entendida como o fundamento da noção de movimento.

A noção de força tem um papel tão fundamental na filosofia leibniziana que servirá não apenas para dar a razão dos fenômenos do mundo físico, mas, muito mais importante que isso, servirá para pensar a própria noção de substância:

a noção de força, ou seja, potência (que os alemães chamam de Kraft e os franceses, force) – para cuja explicação dediquei

a ciência especial da Dinâmica – traz muitíssima luz para esclarecer a verdadeira noção de substância (LEIBNIZ, 2003, p. 525).

A noção de força será trabalhada em diversos textos – os chamados textos aristotélicos de Leibniz ou textos das décadas de 1680 e 1690. Nestes textos, a noção de força será sistematizada a partir de duas grandes divisões: força ativa e força passiva; força primitiva e força derivativa. Há, portanto, quatro espécies de força que visam explicar a natureza dos corpos e de suas relações⁴. O corpo não poderá mais ser explicado em termos de massa extensa, as propriedades geométricas são insuficientes para descrever os corpos. Embora o mecanicismo ainda sirva de explicação parcial dos fenômenos físicos, o mecanicismo está fundado na dinâmica e é uma explicação apenas superficial do mundo físico, cuja origem são unidades de força.

3 Matéria, força e substância corpórea

A substância corpórea define-se nos textos de 1680-90 como a união entre a força ativa primitiva (a forma substancial ou alma) e a força passiva primitiva (a matéria primeira, que não existe por si só e não tem relação com a extensão, mas com a limitação natural de toda substância criada).

A matéria primeira, em si mesma, é uma abstração. Trata-se da potência passiva primitiva ou princípio de resistência, ou ainda, a exigência de extensão. Junto com a potência primitiva ativa, essa matéria primeira dá origem à substância acabada ou mônada. Em outras palavras: a matéria primeira é a limitação conatural a toda criatura e, como princípio da paixão ou da passividade, é interior a cada mônada. Na carta de 16 de outubro de 1706 ao jesuíta Des Bosses, Leibniz retoma esse tema e afirma que

[...] a matéria primeira é essencial a toda enteléquia, e não é nunca separada dela porque a completa, e [essa matéria primeira] é a potência passiva da substância inteiramente completa. Pois a matéria primeira não consiste na massa, isto é, na impenetrabilidade e extensão, embora a exija (1999, p.115-116).

A matéria primeira, por ser essencial à substância criada, não pode ser anulada da substância nem por um milagre de Deus – isso faria da substância criada ato puro, idêntica ao próprio Deus. A matéria primeira é a finitude que caracteriza toda criatura.

Uma multiplicidade de substâncias ou, o que é o mesmo, mônadas (dotadas de matéria primeira e potência ativa primitiva) dá origem à matéria segunda; esta matéria segunda é dotada de forças derivativas, ações e paixões. A matéria segunda é o corpo orgânico:

[...] a matéria segunda, que constitui o corpo orgânico, resulta de inúmeras substâncias completas, cada uma das quais possui sua própria entelêquia e sua própria matéria primeira, mas nenhuma delas está perpetuamente fixada à nossa (LEIBNIZ, 1999, p.116).

Salvo no caso de um milagre, toda substância é dotada de um corpo orgânico. Mas o tamanho dessa parte de matéria é variável, é por isso que 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, 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 a totalidade de que faz parte 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 não pode ser pensada apenas como uma relação harmônica de expressão. Não é possível dizer isso, é preciso pensar uma relação de união porque o corpo

orgânico constitui uma unidade. A expressão, conceito de origem matemática, é uma relação biunívoca entre dois termos. Leibniz usa a relação de expressão para explicar como dois termos, duas substâncias, por exemplo, exprimem-se mutuamente sem que uma aja diretamente sobre a outra (de maneira que cada uma seja autônoma e una). Em outras palavras, as substâncias se comunicam de maneira ideal, sem que haja causalidade eficiente entre elas. É isso que garante, para Leibniz, que aquela definição cartesiana de substância, dos Princípios I, §51, valha também para os seres criados: a substância para Leibniz é um ser que só depende de si mesmo para existir, porque é como um microcosmo, exprimindo a totalidade de que faz parte de um ponto de vista particular. Nada atua no interior desse ser, há apenas a relação harmônica de expressão, tudo o que se passa no mundo é exprimido por cada indivíduo à sua maneira. Ora, a relação entre os corpos orgânicos que existem uns nos outros não pode ser apenas de expressão, é preciso que eles tenham um vínculo entre si para constituir uma verdadeira unidade. Vejamos.

Na carta a Des Bosses de 11 de março de 1706 Leibniz distingue o composto ou o que chama de “ser por agregação” do verdadeiro ser. Ainda sem a noção de um 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, 1999, p. 93). Essa unidade semimental do ser semimental está fundamentada na existência de uma mônada dominante:

[...] não vejo o que impede que muitas coisas estejam atualmente submetidas a uma única Enteléquia; mais que isso, isso é inclusive necessário. A matéria (entendo a segunda), ou uma parte da matéria, existe da mesma maneira que um rebanho ou uma casa, isto é, como um Ser por agregação (LEIBNIZ, 1999, p.93).

Cada corpo de animal é um agregado de infinitos outros corpos, como um círculo pode conter infinitos círculos inscritos uns nos outros. Cada corpo de animal, cada parte da matéria segunda, é uma multiplicidade de mônadas unas, e essas mônadas unas são dotadas de matéria primeira ou potência primitiva passiva, seu elemento de passividade, e de um princípio de atividade ou potência primitiva ativa

4 Alma e corpo

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 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 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” (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 haja uma certa união real metafísica entre a alma e o corpo orgânico [...], união que permite dizer que a alma está verdadeiramente no corpo” (1999, p.154).

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” (1999, p.155). Os fenômenos e sua concordância devem ser explicados a partir da hipótese da harmonia preestabelecida entre alma e corpo, não pela união substancial. Isto é, o mundo físico e a concordância dos fenômenos, por exemplo, a dor que sinto ao mesmo tempo em que uma agulha fura minha carne, devem ser explicados pela noção de expressão harmônica. Devo dizer que a dor exprime na minha alma o que é o furo da agulha no meu corpo, mas a dor não é diretamente causada pela agulha, mas pelo pensamento da aproximação da agulha e este pelo pensamento anterior que me levou a decidir por tomar uma injeção e este pelo pensamento anterior etc; enquanto o movimento da agulha furando minha carne é causado pelo movimento anterior da agulha que se

aproximou de minha carne, que é causado pelo movimento anterior etc. Explico os fenômenos naturais pela afirmação de duas ordens harmônicas que se exprimem mutuamente: uma ordem de pensamentos que segue uma causalidade final na alma e uma ordem de movimentos que segue uma causalidade eficiente no corpo.

Eis a diferença com Descartes, pelo menos no que diz respeito à Sexta Meditação e ao tratado sobre as Paixões da alma. Leibniz não 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. A união substancial é afirmada como um fato, mas não se faz ciência com ela.

Leibniz (1999, p. 155) resume e afasta qualquer hesitação a respeito da afirmação da união substancial em uma carta a Des Bosses:

[...] 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.

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 substâncias é origem de um ser que, dotado de unidade e capacidade de ação, deve ser dito substância, embora seja um composto.

Toda alma é dotada de uma matéria primeira própria. Mas essa matéria primeira não é a massa extensa e sim uma potência passiva primitiva, aquilo que constitui a finitude da substância criada. A matéria primeira não é nem um ser (porque não é uma unidade), nem um fenômeno (algo que resulta das mônadas), mas uma abstração, já que só existem substâncias completas ou mônadas, dotadas de potência ativa primitiva (enteléquia) e potência passiva primitiva (matéria primeira). A matéria primeira garante à substância, e nisso também ela é fundamental, ter um situs, ou seja, ocupar um lugar no tempo e no espaço ainda que essa “ocupação” se dê no sentido de correspondência – a mônada ocupa um lugar porque toda mônada é expressiva e mantém uma relação harmônica com todas as demais. O que Leibniz está afirmando nesta carta a Des Bosses (de

24/abril/1709) 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 pelo exemplo dos três círculos inscritos em outro ao infinito – isto é, independente deste corpo fazer parte do Grande Teatro, como designa em alguns opúsculos o mundo físico, ou do Pequeno Teatro, imperceptível para nós. A matéria segunda, a que está unida a alma, resulta de uma pluralidade de mônadas. Antes de constituir uma **unidade** com a entelúquia através do vínculo de todas as mônadas, o corpo deve ser dito uma **pluralidade** de substâncias.

5 Por que “extensão”?

Resta uma pergunta: se Leibniz não identifica a extensão geométrica com a substância dos corpos, por que manter a noção de extensão? Por que considerar que a matéria exige a extensão? Descartes identificava extensão e espaço. Leibniz é categórico ao afirmar que o espaço é uma ordem de coexistência e é algo indefinido. Por que manter a noção de extensão geométrica como uma noção chave para pensar os corpos e a relação entre os corpos? Para dialogar com seus contemporâneos e, sobretudo, com a obra de Descartes?

Em última instância, podemos falar de matéria em Leibniz: matéria primeira, como a potência passiva primitiva que caracteriza a finitude da substância e que só existe no interior da mônada junto com a potência ativa primitiva ou entelúquia; matéria segunda que resulta da união entre substâncias simples e forma uma substância corpórea, isto é, um corpo orgânico no qual há uma mônada dominante (ou alma) unida a infinitas outras mônadas dominadas. Mas não deveríamos nunca falar de extensão, nem de matéria extensa, se por essa expressão se entende a extensão tal como concebida por Descartes.

Por que explicar ainda a matéria pela extensão geométrica? Apenas para explicitar que não há átomo material, nem vazio no pleno da matéria? Talvez Leibniz tolere o uso da palavra “extensão” e da

própria noção geométrica de extensão porque a matéria é percebida como extensão; isto é, a extensão seria o fenômeno que exprime a substância composta. Assim, o corpo é material, mas isso não quer dizer que seja efetivamente extenso, mas apenas que seja percebido como extenso. Não deixa de ser curioso que na *Monadologia* (que é de 1714), por exemplo, Leibniz use a expressão “plenitude” para descrever o que seria o “contínuo” da matéria e não empregue uma só vez a palavra “extensão”. Certamente o filósofo visava afastar a identificação entre matéria e extensão, a identificação entre a divisibilidade atual (o infinito atual que é o mundo) e divisibilidade ideal que caracteriza a extensão geométrica. Parece que a expressão “matéria extensa” é antes um vício de leitura de quem, acostumado com um mundo cartesiano de duas substâncias, relaciona o atributo “extensa” imediatamente à matéria.

Restam essas questões, mas surge também uma resposta: sem a noção de vínculo substancial, Michel Serres (1999) 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. Os corpos, que são 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 constituem o corpo próprio que uma relação, que era de harmonia, é levada ao seu limite e muda de qualidade, se transformando em uma relação de unidade, uma relação de união.

Notas

- 1 Este trecho do texto retoma a discussão que fizemos em 2012 no artigo “O corpo leibniziano” (cf. LACERDA 2012).
- 2 “é impossível encontrar os princípios da verdadeira unidade na matéria ou em algo que é somente passivo” (LEIBNIZ 1960, p. 478).
- 3 “o movimento é a translação de uma parte da matéria ou de um corpo da proximidade daqueles que lhe são imediatamente contíguos – e que consideramos em repouso – para a proximidade de outros. [...] Digo que é a translação e não a força ou a ação que transporta, pois o movimento está sempre no móbil e não naquele que move” (DESCARTES, 2002, p. 69-70).
- 4 Força ativa primitiva é a alma, enteléquia (que aponta para a autonomia da substância) ou mônada (que aponta para a unidade da substância);
Força passiva primitiva é a matéria primeira;
Força ativa derivativa é o movimento;
Força passiva derivativa é a impenetrabilidade e a inércia (a resistência de maneira geral).

Referências

- DESCARTES, R. **Princípios da filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2002.
- LACERDA, T. O corpo leibniziano. **Revista de Filosofía de la Universidad Costa Rica**, vol. 51, núm.129-131, p.167-175, 2012.
- LEIBNIZ, G. W. **Correspondance avec Arnauld**. Paris: Vrin, 1966. (Ed. Le Roy).
- _____. Correspondance avec Des Bosses. In: FREMONT, C. **L’être et la relation**. Paris: Vrin, 1999.
- LEIBNIZ, G. W. Discurso de metafísica. In: **Discurso de metafísica e outros textos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LEIBNIZ. La reforma de la filosofía primera y la noción de sustância. In: **Escritos filosóficos**. Madrid: A. Machado Libros, 2003. (Edición de E. de Olaso).
- LEIBNIZ. Sistema novo da natureza e da comunicação entre as substâncias. In: **Die Philosophischen Schriften [PS]**, IV. Hildesheim: Georg Olms, 1960.
- SERRES, M. Préface. In: FREMONT, C. **L’être et la relation**. Paris: Vrin, 1999.