

## A FILOSOFIA ANTI-CARTESIANA DE LEIBNIZ

William de Jesus Teixeira<sup>1</sup>

**RESUMO** O objetivo desse artigo é mostrar que Leibniz é um pensador ‘anti-Cartesiano’. À luz da crítica que Leibniz fez à filosofia de Descartes, nós argumentaremos que Leibniz não pode ser incluído entre aqueles filósofos que são tradicionalmente designados ‘cartesianos’. Para alcançar esse objetivo, nós primeiramente demonstraremos que Leibniz destruiu os fundamentos metodológicos e metafísicos da filosofia de Descartes, ‘cortando’, por assim dizer, as ‘raízes’ de seu sistema filosófico. Depois, nós mostraremos que Leibniz também atacou vigorosamente a disciplina que Descartes considerava a mais importante em sua filosofia: a física ou filosofia natural. Todas essas discussões vão iluminar o fato de que Leibniz enxergava a si mesmo como um filósofo ‘anti-cartesiano’, o que refuta nossa crença de que ela era um seguidor de Descartes.

**Palavras-chave:** Leibniz; Descartes; Metodologia; Metafísica; Física.

**ABSTRACT** This paper aims at showing that Leibniz is an ‘anti-Cartesian’ thinker. In light of the criticism Leibniz has addressed to the philosophy of Descartes, we will argue that Leibniz cannot be ranked among those philosophers traditionally called ‘Cartesians’. In order to attain this goal, we will firstly demonstrate that Leibniz undermined the methodological and the metaphysical grounds of the philosophy of Descartes, ‘cutting’, so to speak, the ‘roots’ of his philosophical system. Next, we will show that Leibniz also attacked vigorously the discipline that Descartes considered the most important of his philosophy: physics or natural philosophy. All these discussions will illuminate the fact that Leibniz viewed himself as an ‘anti-Cartesian’ philosopher, what refutes our belief that he was a follower of Descartes.

**Keywords:** Leibniz; Descartes; Methodology; Metaphysics; Physics.

Apesar de ser usualmente considerado um autor filiado à tradição de inspiração cartesiana, assim como alguns dos mais brilhantes filósofos do século XVII, tal como Arnauld, Malebranche, Espinosa, promotores do ‘Grande Racionalismo’, em muitos dos seus escritos, Leibniz se coloca na posição de severo antagonista da filosofia de Descartes. De fato, Leibniz se opôs radicalmente a muitos dos argumentos e teses centrais e fundamentais do pensamento do autor das *Meditações metafísicas*. Na verdade, a radicalidade do ataque de Leibniz à totalidade do sistema filosófico construído por Descartes é tão desconcertante que, na verdade, deveríamos duvidar seriamente se Leibniz pode, de fato, ser situado dentro da tradição filosófica que se

---

<sup>1</sup> Bacharel em filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Endereço eletrônico: william.unb@hotmail.com

origina em Descartes e, por isso, designada de ‘cartesiana’. Leibniz nos parece muito mais está filiado a uma vertante ‘anti-cartesiana’.

O ataque de Leibniz à filosofia de Descartes não se faz esperar e se torna evidente logo nas primeiras linhas do artigo 1 da primeira parte de seus *Comentários às partes gerais dos princípios de Descartes*<sup>2</sup>, onde Leibniz recusa a máxima cartesiana segundo a qual deve-se iniciar o percurso filosófico duvidando de tudo em que há o menor traço de incerteza<sup>3</sup>. Para ele, ao contrário, seria melhor “[...] considerar o grau de assentimento ou de reserva que cada coisa merece ou, mais simplesmente, deve-se examinar as razões de cada afirmação”<sup>4</sup>. Em outras palavras, ao invés do procedimento da dúvida radical, Leibniz empregaria seu princípio da razão suficiente, isto é, tentaria encontrar os fundamentos dos seres e dos fenômenos para explicá-los em lugar de meramente submetê-los a um processo de dúvida metódica.

Leibniz talvez não seria mais comedido em sua crítica se ele tivesse compreendido que o objetivo principal de Descartes ao empregar a ‘dúvida hiperbólica’ é antes a suspensão e em última instância a superação do empirismo escolástico do que um verdadeiro comprometimento de Descartes com a doutrina cética. Com efeito, nas *Notae in programma quoddam*<sup>5</sup>, Descartes explicitamente nega qualquer conotação cética de seu pensamento, do que ele era frenquetemente acusado na época, e sugere que sua ‘adesão’ àquela doutrina é apenas por uma questão ‘metodológica’<sup>6</sup>. No resumo da *Meditação primeira*, Descartes já tinha antecipado uma resposta a esse tipo de objeção proposta por Leibniz: “Ainda que a utilidade de uma dúvida tão geral não apareça imediatamente, ela é todavia muito importante para nos livrar de todos tipos de preconceitos e preparar um caminho fácil para acostumar nosso espírito a se desgarrar dos sentidos”. De acordo com Gilson<sup>7</sup>, a dúvida cartesiana é, na verdade, um ataque dirigido ao empirismo escolástico: “[...] com exceção do argumento do ‘gênio maligno’ [*grand trompeur*], todos seus argumentos [na *Meditação primeira*] dirigem-se contra a

<sup>2</sup> As *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum* (doravante *Animadversiones*), no original em latim, foram redigidas por Leibniz em 1692 e foram concebidas, à maneira dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, como um comentário às partes I e II dos *Princípios de filosofia de Descartes*. A intenção de Leibniz era publicar seus comentários juntamente com a obra de Descartes, propósito que foi recusado por seus editores. Assim, essa obra permaneceu inédita até o ano de 1844.

<sup>3</sup> DESCARTES, *Oeuvres des Descartes*, p. 18 [Vol. 7, *Meditação primeira*].

<sup>4</sup> LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 798.

<sup>5</sup> Trata-se de um texto original em língua portuguesa, cuja a tradução está sendo realizada pelo autor desse artigo e que deve ser publicado no segundo semestre de 2018 com o título *Observações sobre um certo panfleto*.

<sup>6</sup> DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 367 [Vol. 8B].

<sup>7</sup> GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 183.

validade do testemunho de nossos sentidos”<sup>8</sup>. Essa crítica ao empirismo escolástico não é explicitamente mencionada por Descartes para não indispor as autoridades eclesiásticas aristotélico-tomísticas contra sua filosofia. Embora Descartes claramente não seja um autor cético, a crítica de Leibniz não se tornaria inválida em face de todas essas justificações, pois é precisamente ao método empregado por Descartes que se dirige o ataque de Leibniz, pouco importando o propósito de tal método ou mesmo a adesão efetiva de Descartes à doutrina cética. A questão diz respeito estritamente a um princípio metodológico, que Leibniz recusa completamente.

Da mesma maneira, os famosos critérios de ‘clareza e distinção’ como base da certeza absoluta de qualquer conhecimento foram objeto do escrutínio leibniziano. Para Leibniz, esses ‘critérios de evidência’ não são, em seu estágio atual, de “grande utilidade” e, por isso, “[...] não se deve admitir a existência de conhecimentos claros e distintos enquanto não forem fornecidas melhores noções de ‘claro’ e de ‘distinto’ do que as oferecidas por Descartes”<sup>9</sup>. Na visão de Leibniz, essa metodologia ‘subjettivista’<sup>10</sup> de Descartes deve ser substituída por um procedimento mais objetivo e formal, pois “não se deve admitir nada que não tenha sido demonstrado por um raciocínio correto, [...] que conclui pela força de sua estrutura, como fazem as formas das operações aritméticas e algébricas [...]”<sup>11</sup>.

Subjacente a esse desacordo quanto ao emprego do critério de clareza e distinção figura outra diferença nas metodologias empregadas por ambos filósofos. Após sua experiência aparentemente não muito feliz de aprendiz de filosofia aristotélica no colégio jesuíta de La Flèche<sup>12</sup>, Descartes rejeitava os preceitos da silogística escolástica que enfatizavam o rigor formal como meio de se obter conclusões inequivocamente verdadeiras. Em seu lugar, postulava o emprego da intuição (*intuitus mentis*) aclarada pela ‘luz natural’ da alma<sup>13</sup>. Leibniz, em contrapartida, aderiu

<sup>8</sup> Nas palavras do próprio Descartes: “Tudo que até aqui admiti como verdadeiro no mais alto grau, recebi, ou pelos sentidos, ou através dos sentidos; percebi, porém, que eles algumas vezes enganam e é prudente nunca confiar totalmente naqueles que uma vez nos iludiram” (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 19 [Vol. 7, *Meditação primeira*]).

<sup>9</sup> LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 802.

<sup>10</sup> Ainda dentro da própria tradição racionalista-cartesiana, por razões diversas e também propondo soluções alternativas às que Leibniz propunha a Descartes, Arnauld criticava vigorosamente Malebranche pelo emprego do ‘método de evidência’ haurido em Descartes. Cf. MOREAU (1995).

<sup>11</sup> LEIBNIZ, 1974, p. 802.

<sup>12</sup> Cf. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 4 [Vol. 6, *Discurso do método*].

<sup>13</sup> Embora fuja completamente do nosso tema aqui, acreditamos poder ver nessa ‘metodologia intuicionista’, frequentemente associada por Descartes à ação da ‘luz natural’ (cf. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 38 [Vol. 7, *Meditação terceira*]), um forte indício da influência daquilo que chamamos de ‘introspectivismo’ ou ‘doutrina de interioridade’ de Agostinho na constituição da metafísica cartesiana.

entusiásticamente aos procedimentos formais da lógica peripatética<sup>14</sup>. Retomando o formalismo da análise lógica, que tem como seu modelo paradigmático o silogismo aristotélico, ele vai naturalmente contrapô-lo ao intuicionismo cartesiano. Segundo Belaval, a causa dessas divergências reside no confronto de duas perspectivas analíticas diametralmente opostas: “A ordem das razões para Descartes é uma cadeia de intuições; ela torna-se para Leibniz uma *catena definitiorum* [cadeia de definições]<sup>15</sup>”.

Essas observações concernentes às críticas de Leibniz aos pressupostos metodológicos da filosofia de Descartes, ainda que ligeiras e breves, permitem perceber que Leibniz atacou vigorosamente os princípios sobre os quais a metafísica cartesiana tinha sido erigida nas *Meditações*. O próprio argumento do *cogito*, ainda que não tenha sido totalmente recusado por Leibniz, como o foram os outros elementos da filosofia de Descartes mencionados acima, foi ‘rebaixado’ de princípio metafísico primordial ao estatuto de mera verdade de fato primeira, uma entre muitas outras, na opinião de Leibniz: “Seria conveniente não negligenciar as outras da mesma ordem que esta”, pois “há tantas verdades de fato primeiras, quanto há percepções imediatas [...]”<sup>16</sup>. Logo, a conclusão mais óbvia seria afirmar que Leibniz arruinou por completo o projeto metafísico de Descartes e, por conseguinte, toda sua filosofia, visto que uma árvore não é capaz de sobreviver se lhe são arrancadas as raízes<sup>17</sup>.

No entanto, uma análise cuidadosa de suas obras nos permite descobrir que, para Descartes, em que pese a exigência de se realizar *semel in vita*<sup>18</sup> o percurso que conduz ao estabelecimento da verdade metafísica essencial e apesar de todas as evidências que tendem a sinalizar no sentido contrário, a metafísica certamente não é a

Tal empréstimo feito por Descartes foi deveras útil precisamente por proporcioná-lhe uma ‘metodologia’ alternativa ao formalismo do silogismo aristotélico-escolástico: Eis a máxima agostiniana que acreditamos ter sido assimilada e seguida por Descartes: “Não queiras ir para fora, retorna a ti mesmo; no interior [do] homem habita a verdade” (AGOSTINHO, *De vera religione*, 39, 72). Para mais detalhes sobre essa discussão, cf. TEIXEIRA, *The metaphysics of Augustine and the foundation of the Cartesian science*, p. 293.

<sup>14</sup> Respondendo ao desprezo que também Locke nutria pela lógica do silogismo, Leibniz afirma que “[...] estou convencido de que a invenção do silogismo constitui uma das mais belas do espírito humano, e até uma das mais consideráveis. É uma espécie de matemática universal, cuja importância não é suficientemente conhecida. Pode-se dizer que o silogismo encerra uma arte de infalibilidade, desde que se saiba e se tenha capacidade para bem usá-lo, o que nem sempre acontece” (LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 368).

<sup>15</sup> BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, p. 53.

<sup>16</sup> LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 799.

<sup>17</sup> Na ‘Carta-prefácio’ dos *Principes de philosophie* (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 14 [Vol. 9B]), Descartes expressa a estrutura de seu sistema filosófico através da seguinte metáfora: “Toda filosofia é como uma árvore, cuja as raízes são a Metafísica, o tronco é a física e os galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a Medicina, a Mecânica e a Moral [...]”.

<sup>18</sup> Cf. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 17 [Vol. 7, *Meditação primeira*].

disciplina filosófica à qual deveríamos dedicar a totalidade de nossa existência. Na verdade, em carta enviada à princesa da Boêmia, Elizabeth, Descartes esclarece o verdadeiro lugar que a metafísica ocupa em seu sistema filosófico:

Como acredito que é necessário ter compreendido uma vez na vida os princípios da Metafísica porque são eles que nos dão o conhecimento de Deus e de nossa alma, acredito também que seria muito nocivo ocupar com frequência seu entendimento meditando sobre eles, uma vez que ele não poderia se ocupar com as funções da imaginação e dos sentidos; o melhor é se contentar em reter em sua memória e em sua crença as conclusões que dela [da metafísica] foram tiradas, depois empregar o resto do tempo disponível ao estudo aos pensamentos em que o entendimento age com a imaginação e os sentidos<sup>19</sup>.

O que se pode apreender dessa que é sem dúvida uma importante passagem – e talvez até mesmo bastante ignorada pelos comentadores – para a compreensão da totalidade do projeto filosófico de Descartes é que a metafísica, apesar de ser uma disciplina incontornável nos estudos de quem deseja se tornar um filósofo, é uma espécie de ‘propedêutica’ à ciência, e, por isso, Descartes julga que, a partir do momento em que os raciocínios metafísicos estiverem plenamente compreendidos, poder-se-ia abandonar a prática daquela disciplina e dedicar-se à investigação das matérias verdadeiramente significativas, a saber, as questões científicas<sup>20</sup>.

Enéias Forlin nos ajuda a entender como mais detalhes e precisão o problema que acabamos de colocar a respeito da relação entre metafísica e ciência no pensamento de Descartes:

É comum afirmar que, quando Descartes, na *Meditação Segunda*, opera uma distinção radical entre corpo e alma, o interesse cartesiano seria, sobretudo, o de mostrar que a alma é puramente imaterial e completamente independente do corpo. Na verdade, Descartes está é

<sup>19</sup> DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 695 [Vol. 3].

<sup>20</sup> A afirmação – enganosa ou no mínimo capciosa – de que a metafísica, isto é, a prova da existência de Deus e da alma, é a temática central das *Meditações* é feita por Descartes na carta enviada aos teólogos da Faculdade de Paris em texto anexo às *Meditações*. “Sempre julguei, escreve Descartes, haver duas questões precípua entre aquelas que devem ser demonstradas [antes] pela Filosofia do que pela Teologia: Deus e a alma” (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 1 [vol. 7, *Meditações*]). Se há dúvidas quanto as verdadeiras intenções de Descartes, o principal responsável por isso é ele mesmo com sua recusa em expor aberta e publicamente seus propósitos. Em geral, é em sua correspondência pessoal que Descartes dá vazão aos verdadeiros propósitos de sua filosofia, como o atesta a seguinte passagem: “[...] Eu vos direi, entre nós, escreve ele a Mersenne, que essas seis *Meditações* contêm todos os fundamentos de minha Física. Mas, por favor, não o digais a ninguém, pois aqueles que prestigiam Aristóteles talvez dificultem mais sua aprovação; eu espero que aqueles que as leiam se acostumem insensivelmente com os meus princípios e reconheçam sua verdade antes de perceberem que eles destroem os de Aristóteles (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, pp. 297-8 [Vol. 3, Carta a Mersenne]).

interessado na contrapartida dessa distinção: seu interesse é mostrar que o corpo é puramente material e completamente independente de qualquer alma ou forma, como pressupõem os tomistas-aristotélicos. Tal é condição necessária para se justificar metafisicamente a elaboração de uma ciência da natureza que tem como objetivo apenas a extensão e suas propriedades geométricas e mecânicas, ou seja, tal é a condição necessária para se validar metafisicamente a realização de uma física-matemática<sup>21</sup>.

O que Forlin está tentando nos dizer é que o processo meditacional que se inicia na *Meditação primeira* com a colocação das ‘dúvidas céticas’, alcançando a seguir a ‘dúvida radical ou hiperbólica’ para, por fim, resultar na certeza da afirmação da primeira verdade metafísica, o *cogito*, e na conseqüente distinção mente-corpo, visa, ainda que de forma implícita e tácita, refutar o hilemorfismo aristotélico e, mais exatamente, as formas substanciais fartamente empregadas pelos escolásticos para a explicação dos fenômenos naturais<sup>22</sup>. Assim, mais do que demonstrar que a essência do sujeito consiste em uma alma imaterial que existe de maneira independente do corpo e que, portanto, trata-se de uma verdadeira substância (*res cogitans*), ao contrário do que tinha aprendido em La Flèche com os jesuítas, o real interesse de Descartes ao postular o dualismo mente-corpo é estabelecer uma justificação metafísica e delimitar o objeto da filosofia natural mecanicista que ele já vinham realizando desde a obra *Le monde* (1633). Em suma, para Descartes, é a natureza corpóreo-material (*res extensa*), suas propriedades geométricas e o descobrimento das leis da natureza, isto é, o estudo da física, que deve ser central na investigação do filósofo.

O mesmo Forlin encontra uma possível comprovação dessa insuspeita ou ao menos geralmente negligenciada precedência da física sobre a metafísica na própria maneira de exposição e estruturação das principais obras de Descartes:

É por isso [por ser a física mais importante que a metafísica] que o que vem na seqüência da metafísica ou Filosofia Primeira de Descartes não é – como deveria ser se o interesse central de Descartes fosse a prova da imaterialidade da alma – uma psicologia racional, que aprofundaria ou desdobraria em minúcias a natureza e as operações da alma; e nem mesmo uma teologia, como seria o caso se o interesse central de Descartes fosse refletir sobre a causa primeira. Nada disso! O que, nas obras de Descartes, segue-se à metafísica é sempre uma física ou filosofia da natureza. Essa é a seqüência que Descartes apresenta nos *Princípios da Filosofia*, e tal é a seqüência que

<sup>21</sup> FORLIN, *A metafísica cartesiana e a fundamentação da física moderna*, p. 89-90

<sup>22</sup> Para uma discussão mais ampla da crítica de Descartes às formas substanciais, cf. TEIXEIRA, *A modernidade ‘na’ filosofia de Descartes: a crítica das formas substanciais*.

Descartes também já tinha apresentado, antes da *Meditações*, no *Discuro do Método*, quando, após a fundamentação metafísica que aparece na quarta parte, ele apresenta uma descrição geral de sua física<sup>23</sup>.

Ora, essas afirmações de Forlin alteram radicalmente o eixo temático da filosofia de Descartes. À esmagadora precedência dada à metafísica na maior parte da literatura sobre Descartes<sup>24</sup>, descobre-se que, na verdade, a mais genuína preocupação desse filósofo se concentrava na construção de um novo modelo de filosofia mecanicista – daí sua velada, porém inapelável recusa do hilemorfismo/formas substanciais dos escolásticos – e sua aplicação ao estudo da natureza. Nesse novo cenário, as críticas de Leibniz, bem como as dos muitos críticos da metafísica cartesiana, teriam seu valor e alcance reduzidos, ainda que não fossem completamente invalidadas, pois, de fato, não teriam sido direcionadas ao ponto principal do sistema filosófico de Descartes: a filosofia natural ou física.

No entanto, também a crítica à física cartesiana foi empreendida por Leibniz e ele o fez de uma maneira tão ou até mais vigorosa e contundente do que o fizera em relação aos princípios metodológicos-metafísicos de Descartes: a dúvida metódica, os critérios de verdade (clareza e distinção), o intuicionismo, o *cogito*. Com efeito, Leibniz recusou a noção cartesiana de matéria (*res extensa*) enquanto constituinte primordial ou atributo da substância corpórea, porque simplesmente, diz ele, “[...] eu não a vejo provada em lugar nenhum”<sup>25</sup>. À afirmação de Descartes de que “os únicos princípios que eu aceito ou são requeridos na física são aqueles da geometria e da matemática pura; esses princípios explicam todos os fenômenos naturais e nos habilitam a fornecer demonstrações muito certas em relação a eles”<sup>26</sup>, Leibniz, embora não discordasse completamente dessas afirmações, replicava, dizendo que “[...] os próprios princípios mecânicos, isto é, as leis gerais da natureza, nascem de princípios mais elevados e não poderiam ser explicados somente pela quantidade e por considerações geométricas”, ou

<sup>23</sup> FORLIN, *A metafísica cartesiana e a fundamentação da ciência moderna*, pp. 89-90.

<sup>24</sup> Stephen Gaukroger apresenta razões convincentes para explicar o foco das investigações dos comentadores na metafísica e não na física cartesiana: “[...] A metafísica fundacionalista de Descartes é tão notoriamente problemática que é difícil ir além dela para aquilo a que ela pretende fornecer o fundamento e, de qualquer maneira, se os fundamentos não são viáveis, haveria pouca coisa a ser obtida ao se perguntar qual conexão sistemática plausível poderia haver entre ela e o que é construído sobre ela” (GAUKROGER, *Descartes’ system of natural philosophy*, p. 1).

<sup>25</sup> LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 803.

<sup>26</sup> DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 101-2 [Vol. 9].

seja, “esses princípios implicam algo de metafísico”<sup>27</sup>. Além disso, Leibniz afirma que Descartes errou ao acreditar que Deus, em virtude sua imutabilidade, conserva sempre a mesma quantidade de movimento no universo<sup>28</sup>. Essa tese era considerada por Leibniz como ‘o memorável erro de Descartes’. De acordo com ele, além de não ser dada nenhuma demonstração dessa lei, a razão tirada da imutabilidade de Deus é muito fraca<sup>29</sup>. Na verdade, o que se conserva é a mesma quantidade de força: “Eu demonstrei, assevera Leibniz, que é a quantidade de força que se conserva, que ela é diferente da quantidade de movimento, que ocorre muito frequentemente que esta última sofra mudança, ao passo que a quantidade de força permanece sempre igual”<sup>30</sup>.

Apesar de todas essas críticas também aos pressupostos fundamentais de sua filosofia natural, Leibniz não recusa no todo a concepção mecanicista de natureza proposta por Descartes, nem sua abordagem geométrico-matemática dos problemas da física. Na verdade, a grande insatisfação de Leibniz com a teoria física de Descartes deve-se à supremacia absoluta nela atribuída à explicação através das causas eficientes e a admissão de uma matéria inerte, casualmente ineficaz. Por isso, Leibniz considera que à extensão corpóreo-material deve ser acrescido um princípio dinâmico, algo que seja ativo. Assim, na perspectiva leibniziana, para poder dizer que algo se move, por exemplo, é preciso não somente que mude sua situação com respeito às outras coisas em decorrência de choque externos<sup>31</sup>, como supunha Descartes<sup>32</sup>, mas também que subsista no que se move a própria causa da mudança, isto é, um elemento de força ou ação. Eis a motivação central da física dinâmica de Leibniz, que se construiu precisamente como uma resposta às limitações e deficiências da mecânica cartesiana.

<sup>27</sup> LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 816. Curiosamente, se Descartes, por um lado, aprovava a metodologia empregada por Galileu ao “[...] examinar as questões da física através de raciocínios matemáticos” (DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 380 [Vol. 2, Correspondência a Mersenne]), por outro, ele lhe dirigia uma crítica ‘metafísica’ semelhante àquela que Leibniz lhe faz na mencionada passagem. Em sua crítica, Descartes afirmava que o cientista italiano realizava suas investigações “[...] sem ter considerado as causas primeiras da natureza [...]” (*ibidem*).

<sup>28</sup> Cf. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 84 [Vol. 9, *Principes de la philosophie*].

<sup>29</sup> LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 805.

<sup>30</sup> LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 805. A demonstração matemática mencionada por Leibniz é apresentada na sequência da passagem citada aqui e também no artigo 17 do *Discurso de metafísica*. Sua primeira formulação se encontra na *Breve demonstração do memorável erro de Descartes e outros sobre a lei natural, pela qual querem que a quantidade de movimento seja conservada por Deus na natureza, da qual abusam inclusive na mecânica*, publicada na *Acta Eruditorum* em março de 1686.

<sup>31</sup> Na perspectiva de Tomás Aquino, na esteira de Aristóteles, a explicação do movimento e da interação entre os corpos proposta por Descartes é ‘violenta’ e ‘anti-natural’: “[...] Diz-se que aquilo que ocorre por violência é anti-natural, pois o violento é aquilo cujo princípio é extrínseco [...]. O princípio natural é, portanto, interno” (*Physica*, V, lect. 10, n. 4).

<sup>32</sup> Cf. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 81 [vol. 9, *Principes*].

Para superar os problemas e dificuldades que encontrou na física de Descartes, Leibniz reporta que “foi necessário reabilitar as formas substanciais, hoje tão desacreditadas”. Leibniz, embora consciente do virulento ataque que Descartes e seus seguidores haviam realizado contra as formas substanciais, que eram o princípio explicativo fundamental da física escolástica, acreditava, não obstante, que tratava-se realmente do elemento do qual carência a física puramente mecanicista e materialista de Descartes, precisamente aquilo que daria uma conotação dinâmica à física moderna, já que [...] sua natureza [da forma substancial] consiste na força e que daí se segue alguma espécie de analogia com o sentimento e o apetite e que, portanto, tinha que concebê-las à imitação da noção que temos das almas”<sup>33</sup>. No artigo 12 do *Discurso de metafísica* (1686), também vemos Leibniz recusar explícita e categoricamente os pressupostos geométricos e mecânicos da física de Descartes: “toda a natureza do corpo não consiste somente na extensão, isto é, na grandeza, na figura e no movimento”, pois “é necessário reconhecer alguma coisa que tenha relação com as almas e que é comumente chamada de ‘forma substancial’”.

A retomada das formas substanciais por Leibniz trazia consigo o retorno às causas finais, outro elemento da filosofia de Aristóteles que Descartes acreditava ter banido da filosofia com a proposta de sua física mecanicista, a qual admitia exclusivamente a causa eficiente envolvida no choque entre os corpos. Na visão de Descartes, que considerava o raciocínio teleológico “o maior vício de Aristóteles”<sup>34</sup>, “[...] todo esse gênero de causas que se costuma postular acerca do fim não é de uso algum nas questões físicas ou naturais, pois não me parece que eu possa sem temeridade procurar e tentar descobrir os fins impenetráveis de Deus”<sup>35</sup>. Para Leibniz, em contrapartida, “apenas pela consideração das causas eficientes ou da matéria não se pode explicar as leis do movimento descobertas em nosso tempo[...]. [Por isso], é necessário recorrer às causas finais [...]”<sup>36</sup>. Além disso, ignorando completamente a advertência cartesiana que nos restringe o acesso aos propósitos divinos, ele se diz “[...] convencido de que nós podemos os conhecer e que é muito útil investigá-los”<sup>37</sup>. Em consonância com isso, advoga um grande potencial eurístico do emprego das causas finais na filosofia natural: “[...] é possível descobrir, afirma Leibniz, pela consideração

<sup>33</sup> LEIBNIZ, *Opera philosophica*, pp. 124-5.

<sup>34</sup> DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 158.

<sup>35</sup> DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, p. 55 [Vol. 7, *Meditação quarta*].

<sup>36</sup> LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 716. Cf. também *Discurso de metafísica*, arts. 19-20 (LEIBNIZ, *Opera philosophica*, pp. 825).

<sup>37</sup> LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 801.

das causas finais, verdades da física de grande importância que não teriam sido tão fáceis de conhecer pelas causas eficientes”<sup>38</sup> (*ibidem*). Assim, ainda que Leibniz, como lhe era habitual, procure uma via intermediária, que permita conciliar as explicações pelas causas eficientes propostas pela física moderna cartesiana com as causas finais oriundas da tradição escolástico-aristotélica<sup>39</sup>, é inegável que sua ‘apologia’ das causas finais representa, mais uma vez, uma inquestionável crítica aos erros e limitações que supunha ter encontrado na física de Descartes.

Portanto, torna-se evidente que a reintrodução das formas substanciais e o apelo às causas finais, dois elementos essenciais da física leibniziana, representavam um sério questionamento do materialismo e do mecanicismo estritos do paradigma cartesiano de interpretação da natureza. Na sequência do desenvolvimento de sua filosofia, a introdução da própria noção de mônada como substância capaz de atividade, como no textos da *Monadologia* e nos *Princípios da natureza e da graça*, ambos redigidos em 1714, pode ser perfeitamente bem entendida como uma resposta de Leibniz à passividade, à inatividade da *res extensa* cartesiana<sup>40</sup>, o que a tornava imprópria para a explicação do movimento e, conseqüentemente, para a compreensão do funcionamento da natureza. Com efeito, são precisamente esses problemas que a introdução do conceito de mônadas visa resolver. Para Leibniz, as mônadas são os verdadeiros átomos da natureza, isto é, os constituintes ou elementos basilares de uma sistema que se concebe como fundamentalmente dinâmico, que tem na noção de força ou atividade seu principal atributo.

Todavia, embora a concepção de mônada como átomo de atividade seja plenamente coerente com a análise do movimento no contexto de uma física de forças, de uma ciência das causas do movimento, enfim de uma dinâmica, não de uma mecânica de tipo cartesiano, deve-se reconhecer que o caminho que conduz até essa dinâmica passa e se fundamenta necessária e inquestionavelmente pela descoberta do ‘memorável erro de Descartes’. Ou seja, ainda que negativa, a influência de Descartes se faz muito poderosa para a construção da física dinâmica de Leibniz. Por outro lado, ao construir sua dinâmica através da retomada das formas substanciais, Leibniz está

<sup>38</sup> De acordo com Leibniz, também “a anatomia pode fornecer exemplos consideráveis” que comprovam que “a via das [causas] finais é mais fácil e geralmente serve para descobrir verdades importantes e úteis que careceriam de muito mais tempo de investigação por essa outra via mais física [das causas eficientes]” (LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 826 [*Discurso de metafísica*, art. 22]).

<sup>39</sup> Cf. *Discurso de metafísica*, art. 22 (LEIBNIZ, *Opera philosophica*, p. 826).

<sup>40</sup> Sobre a descoberta do princípio dinâmico – também denominado por Leibniz de *vis viva* – e as transformações que implicou na metafísica e na ontologia leibnizianas, cf. FICHANT, *Da substância individual à mônada*.

pura e simplesmente rejeitando, sem a menor dúvida, a principal ruptura de Descartes com a filosofia escolástica e também a maior conquista para a construção de seu sistema de pensamento. De fato, a crítica e a abolição das formas substanciais da filosofia ocupa um lugar fundamental na construção de todo o sistema de Descartes, não se restringindo meramente à refutação da filosofia natural escolástica, onde elas eram fartamente empregadas. Por isso, estamos plenamente de acordo com Gilson, quando ele afirma que

[...] a crítica às formas substanciais confere seu sentido pleno às *Meditações metafísicas* por completo; porque integralmente centradas na distinção real da alma e do corpo, elas contêm precisamente aquilo que era necessário para estabelecer essa conclusão da metafísica, que é, ao mesmo tempo, o princípio de uma física do movimento e da extensão<sup>41</sup>.

Em outras palavras, a recusa das formas substanciais está na base da constituição da noções de *res cogitans* e *res extensa*. Descartes chegou a esse resultado ao propor em sua *Meditações metafísicas* a distinção real entre corpo e alma, a qual representa nenhuma outra coisa do que a refutação do hilemorfismo escolástico-aristotélico, a partir do qual os escolásticos desenvolveram a noção de forma substancial, que se tornaria o principal alvo das críticas de Descartes à física que aprendera com os jesuítas em La Flèche. Isso posto, percebe-se que Leibniz, ao defender o retorno à formas substanciais, está revertendo o movimento mais radical da filosofia cartesiana. Ainda que Leibniz faça ponderações acerca do mal uso dessa noção pelos escolásticos<sup>42</sup>, o que, de certo modo, o aproximaria de Descartes, acreditamos que a reintrodução das formas substanciais deve ser entendida como um movimento consciente e explícito da parte de Leibniz de se afastar da filosofia de Descartes e dos epígonos cartesianos. Nesse sentido, o próprio Leibniz discordaria de nossos procedimentos simplórios de classificação que o situam dentro da tradição cartesiana. Não podemos negar, entretanto, que a inspiração das reflexões leibnizianas é muitas vezes genuinamente cartesiana. Não obstante, isto só é verdade da medida em que a filosofia

<sup>41</sup> GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 189.

<sup>42</sup> Leibniz, apesar de contrariado com o fato de as formas substanciais, em virtude das críticas de Descartes e dos cartesianos, se encontrarem tão desacreditadas, uma vez que as considera úteis em seu aspecto ‘metafísico’, afirma, por outro lado, em acordo com Descartes, que a consideração dessas formas em nada serve ao pormenor da física, não se devendo, por isso, empregá-las para a explicação dos fenômenos particulares: “Os escolásticos, e os médicos do passado a exemplo deles, diz ele, falharam ao acreditar fornecer a razão das propriedades dos corpos recorrendo às formas e às qualidades, sem se darem ao trabalho de examinar sua maneira de operação, como se alguém se contentasse em dizer que um relógio tem a qualidade de indicar as horas devido a sua forma [substancial], sem considerar em que isto consiste” (LEIBNIZ, *Metaphysische abhandlung*, pp. 20-22).

cartesiana, já bastante difundida na segunda metade do século XVII, colocava diversos problemas incontornáveis que precisavam de respostas imediatas. Ao se engajar em elaborar as respostas exigidas pelas dificuldades legadas pela filosofia de Descartes, Leibniz considerava estar se afastando da filosofia cartesiana, da qual o mesmo admitia ter sido um seguidor na juventude, e produzindo o seu próprio e original sistema de pensamento, cujo caráter final não evidenciaria o lastro original de sua origem cartesiana.

Enfim, para que Leibniz pudesse ser efetivamente considerado como um autor cartesiano, seria necessário um estudo que trouxesse à luz elementos de sua filosofia que permitissem mostrar de forma ‘clara e evidente’ uma verdadeira afiliação de seu pensamento com o de Descartes. De fato, nós acreditamos que esses elementos podem ser encontrados e uma possível afiliação entre o pensamento desses autores poderia ser estabelecida se nos detivermos em outras temáticas da reflexão do filósofo alemão pouco exploradas até o momento e é exatamente por isso que pretendemos realizar esse empreendimento em outro trabalho. Por ora, entretanto, as discussões realizadas no presente artigo nos levam a concluir categoricamente pelo ‘anti-cartesianismo’ franco e declarado de Leibniz.

## REFERÊNCIAS

- BELAVAL, Yvon. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 2003.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery, 11 vol.). Paris: Vrin, 1996.
- FICHANT, Michel. Da substância individual à mônada. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 5, n°1/2, ano 2000. pp. 11-34, jan-dez.
- FORLIN, Éneias. A metafísica cartesiana e a fundamentação. da física moderna. *Perspectiva filosófica*. Recife, Vol. 2, N° 34, ano 2010. pp. 81-95, jul.-dez.
- GAUKROGER, Stephen. *Descartes' system of natural philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- GILSON, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.
- LEIBNIZ, Georg Wilhelm. *Metaphysische abhandlung*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1962.

LEIBNIZ, Georg Wilhelm. *Opera philosophica: quae exstant latina, gallica, germanica omnia*. Aalen: Scientia, 1974.

MEDEIROS, Djalma. M. *Aristotelismo e mecanicismo na concepção de Leibniz sobre a matéria*. (Tese de doutorado) São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

MOREAU, D. Arnauld contre Malebranche: le polémiste et le méditatif, In: BOUCHILLOUX, H. et MAC KENNA, A. (eds.). *Antoine Arnauld (1612-1694): philosophe, écrivain, théologien*. Paris: Bibliothèque Mazarine, 1995, pp. 335-350.

TEIXEIRA, William. A modernidade 'na' filosofia de Descartes: a crítica das formas substanciais. *Outramargem: revista de filosofia*, Belo Horizonte, Vol./Ano 4, n° 6, 2017. pp. 218-229, Jan./Jul.

TEIXEIRA, William. The Metaphysics of Augustine and the foundation of the Cartesian science. *Cadernos Espinosanos*. São Paulo: n. 37, jul-dez 2017, pp. 291-313.