

A NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA INDIVIDUAL NA CORRESPONDÊNCIA ENTRE LEIBNIZ E ARNAULD

Giorgio Gonçalves Ferreira¹

RESUMO: Este artigo pretende trazer à tona as objeções elaboradas a Leibniz por Arnauld no tocante à noção de substância individual, bem como a resposta oferecida pelo filósofo. Assim, nos limitaremos às cartas de 01 de fevereiro de 1686 até 28 de setembro do mesmo ano, quando Arnauld parece se satisfazer com a explicação de Leibniz a este assunto e os temas de suas objeções parecem mudar de foco.

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz; Arnauld; Substância Individual; Predicação.

ABSTRACT: This article aims to bring to light the objections compiled by Arnauld to Leibniz regarding the notion of individual substance, as well as the response offered by the philosopher. Thus, we will limit ourselves to the letters of February 1, 1686 until September 28 of that year, when Arnauld seems to be satisfied with the explanation of Leibniz to this subject, and the themes of his objections seem to change focus.

KEYWORDS: Leibniz; Arnauld; Individual Substance; Predication.

Em carta escrita a Arnauld do dia 1 de Fevereiro de 1686, Leibniz lhe envia um sumário de seu *Discurso de metafísica* (GP, IV, 427-463)², pedindo ao senhor Arnauld que medite um pouco sobre os pontos ali presentes. Em sua resposta, Arnauld (GP, II, 25), após muitos ataques pessoais a Leibniz, chama atenção para possíveis implicações que poderiam ser extraídas de um dos tópicos contidos no *Discurso de metafísica*. O tópico ao qual Arnauld se refere é o décimo terceiro, onde lemos que:

Como a noção individual de cada pessoa encerra de uma vez por todas tudo quanto lhe acontecerá, nela se vêem as provas “a priori” da verdade de cada acontecimento ou a razão de ter ocorrido um de preferência a outro. Estas verdades, porém, embora asseguradas, não perdem, entretanto, a sua contingência, pois fundamentam-se no livre arbítrio de Deus ou das criaturas, cuja escolha tem sempre suas razões, inclinando sem necessitar (GP, II, 12).

Esta passagem corresponde, no *Discurso*, ao momento no qual Leibniz se referirá à noção de substância individual, remetendo ao fato de que numa substância deverá estar contido tudo aquilo que se poderá dizer dela, ou seja, todos os seus predicados:

Dissemos que a noção de uma substância individual encerra, de uma vez por todas, tudo quanto lhe pode acontecer, e considerando esta noção nela se pode ver tudo o que é verdadeiramente possível se enunciar dela, como na natureza do círculo podemos ver todas as propriedades possíveis que podemos deduzir dela (GP, IV, 436).

Ao definir a noção de substância individual desta maneira, Leibniz afirma que tudo quanto poderá acontecer a esta

substância já está predeterminado no momento de sua criação, uma vez que toda substância não passa à existência senão por criação. Ora, as implicações desta definição são notórias, por exemplo, uma vez que Deus tenha decidido criar Adão, criou, por conseqüência tudo o que deveria acontecer a Adão e, assim, todos os seus descendentes, ou seja, toda a humanidade e toda a história do mundo. Assim, se tudo aquilo que deveria acontecer a Adão já estava contido em uma substância individual – e também a seus descendentes, na medida em que estes também estão contidos na substância Adão –, segue-se que também a história universal já estaria contida em Adão. Seguindo esta linha de raciocínio, percebemos que o mundo se encerraria nesta substância individual que chamamos Adão. Isto significa dizer que Deus criou apenas Adão, e não o mundo, posto que este já se encerrava previamente naquele, e que Deus perderia sua liberdade e não mais poderia intervir no mundo, uma vez tomada a decisão de criar Adão.

São exatamente sobre estas implicações que se direcionam as objeções de Arnauld. O primeiro argumento do teólogo incidirá sobre a ligação entre a substância e seus predicados (GP, II, 28), e questionará Leibniz se haveria entre eles uma relação intrínseca, a qual implicaria na negação da liberdade de Deus. Esta implicação se daria devido ao fato de que, como dissemos, Deus perderia sua liberdade ao ter uma vez escolhido criar Adão, já que tudo decorreria daí necessariamente e o mundo decorreria desta noção:

[...] De onde creio que se possa inferir que Deus foi livre de criar ou não criar Adão; mas supondo que ele quis criar, tudo o que desde então aconteceu ao gênero humano foi e deve acontecer por uma necessidade fatal; ou ao menos

que não há mais liberdade em Deus ao considerar tudo isto supondo que ele quis criar Adão, tanto quanto de não criar uma natureza capaz de pensar, supondo que ele quis me criar. (GP, II, 27).

Outra implicação apontada por Arnauld, neste mesmo argumento, é que se há uma relação intrínseca e necessária entre o sujeito e os predicados de uma substância individual, todos os acontecimentos do mundo decorreriam da decisão de criar Adão. Isto porque a noção de Adão deve conter em si toda a sua descendência. Ou, dito de outro modo, se a relação entre o sujeito e seus predicados é intrínseca e necessária, uma vez que Deus tenha se decidido a criar Adão, ele não mais será livre para intervir na história humana, posto que a mesma não é senão uma decorrência da substância individual Adão. Assim sendo, Arnauld conclui, então, afirmando o equívoco de tal concepção.

Quantos homens há, que não vêm ao mundo senão pelos Decretos muito livres de Deus, como Isaac, Sansão, Samuel e tantos outros? Então, ainda que Deus os tenha conhecido conjuntamente com Adão, não foi porque eles estivessem encerrados na noção individual de Adão possível, independentemente do Decretos de Deus. Não é, portanto, verdadeiro, que todas as personagens individuais da posteridade de Adão, tenham sido encerradas na noção de Adão possível, posto que seria preciso que elas tivessem sido encerradas independentemente dos Decretos divinos (GP, II, 29).

Uma segunda objeção de Arnauld (GP, II, 30) é contra a noção de Adão possível. Segundo Arnauld, caso houvesse vários Adãos possíveis, teríamos que admitir que um seria diferente do

outro e teria uma posteridade diferente. Ora, se esses possíveis são diferentes entre si, temos que admitir que apenas um seria Adão e os outros não. Ou seja, ao concebermos uma mesma substância com predicados contrários caímos em evidente contradição.

É como se concebesse vários “eus” possíveis, isto que seguramente é impossível. Pois eu não posso pensar a mim sem que me considere como uma natureza singular, de tal modo distinto de todo outro existente ou possível, quanto tampouco pudesse conceber diversos “eus”, como conceber uma roda que não tivesse todos os diâmetros iguais (GP, II, 30).

A terceira objeção de Arnauld é contra a própria noção de possibilidade. Segundo Arnauld, a noção de possibilidade se dá apenas quando concebemos que algo existe em potência em uma substância, ou seja, a noção de possibilidade estaria atrelada à onipotência divina. Melhor dizendo, a noção de possibilidade seria a própria onipotência divina na medida em que esta é um puro ato e que, desse modo, faz com que possamos conceber, nas naturezas criadas (potência e ato), virtuais passíveis de atualização através desta onipotência.

E eu sou muito levado a crer que isto são quimeras que formamos, e que tudo isto que chamamos de substâncias possíveis, puramente possíveis, não pode ser outra coisa que a onipotência divina que, sendo um puro ato, não permite que haja em si nenhuma possibilidade: mas pode-se concebê-las nas naturezas criadas, porque não sendo o ser mesmo por essência, elas são necessariamente compostas de potência e ato, o que faz com que eu possa concebê-las como possíveis [...] (GP, II, 32).

Assim, ou nomeamos de maneira equivocada, com a noção de substâncias possíveis, aquilo que só é possível através da onipotência divina e que, portanto, seria esta própria onipotência, e não uma substância distinta desta; ou, também de maneira equivocada, concebemos substâncias elas mesmas possíveis. Esta última opção seria equívoca na medida em que, segundo Arnauld, apenas concebemos como possível algo passível de atualização pela onipotência divina e que já estaria dado virtualmente em uma substância, sendo esta última, ela mesma, existente; assim, Arnauld pontua a impossibilidade de se conceber uma substância, ela mesma possível, uma vez que esta deveria estar contida virtualmente em algo, e desse modo este algo é que seria a própria substância.

Pois estou convencido de que, embora se fale tanto de substâncias puramente possíveis, não se concebe, todavia, nenhuma, senão sob a ideia de algumas daquelas que Deus criou. Parece, portanto, que se poderia dizer que fora das coisas que Deus criou ou que deve criar, não há nenhuma possibilidade passiva, mas somente uma potência ativa e infinita (GP, II, 32).

Enumeramos, então, as três objeções levantadas por Arnauld em relação à noção de substância individual. A primeira delas é que se, na concepção de leibniziana de sujeito como completo, a relação entre o sujeito e seus predicados se der de forma intrínseca e necessária, será negada, então, a liberdade divina; e se assim não o fosse – intrínseca e necessária – não haveria porque se falar em substância individual. A segunda objeção é que uma substância não poderia ser concebida de duas maneiras possíveis, posto que haveria diferenças entre elas, e assim seriam duas substâncias, e

não uma. A terceira objeção é que não podem existir substâncias possíveis, uma vez que estas deverão estar contidas virtualmente em algo criado e, desse modo, este algo existente é que seria a própria substância.

A resposta de Leibniz ao problema da relação entre o sujeito e seus predicados se dará a partir de um meio termo entre o intrínseco e o extrínseco. Ou seja, Leibniz afirma poder responder, através de um meio termo, à questão de saber se a ligação entre a substância individual e seus atributos é ou não independente da vontade de Deus. Enfim, Leibniz responderá que concebe estes atributos como intrínsecos, mas não como necessários, e que eles inclinam sem necessitar (GP, II, 46).

O argumento leibniziano se dará da seguinte forma. (i) Deus resolveu, por um ato livre, criar o mundo; (ii) esta criação, *a priori*, não é dotada de necessidade, uma vez que foi um ato livre, e não conhecemos os desígnios de Deus. (iii) Assim, como a relação efetivada entre os predicados e o sujeito é fundada neste ato livre da vontade, segue-se daí não haver relação de necessidade entre eles. Portanto, pode-se afirmar que se está operando no âmbito de uma contingência metafísica.³

Para esclarecer este argumento, gostaríamos de, primeiramente, esclarecer a última objeção de Arnauld, pois, segundo nos parece, tudo provém daí. Arnauld parece compreender a noção de possibilidade como sendo uma existência prévia, ou, como ele o afirma, a existência, em potência, de um atributo em uma substância criada. Todavia, Leibniz parece não definir possibilidade neste sentido.

Inicialmente, é válido ressaltar as distinções entre possibilidade e compossibilidade, evidenciadas por Edgar Marques (MARQUES, 2004, 175-187). Sobre a relação entre a

possibilidade e a compossibilidade, Marques dirá que o que define uma substância como possível é o fato de seus predicados internos não serem contraditórios entre si; e que a compossibilidade é a coexistência de duas substâncias possíveis em um mesmo mundo, sem que estas duas substâncias sejam contraditórias entre si. Colocada desta maneira, a noção de possibilidade não implica em sua existência prévia, como pretendia Arnauld, mas somente que *se* existir, seus predicados não deverão ser contraditórios e, não sendo satisfeito este princípio de não contradição interna, uma substância poderá ser dita como impossível. Sendo que a possibilidade é definida antes por princípios lógicos do que existenciais. O mesmo ocorrerá em relação aos compossíveis. Neste último caso, com a distinção de que a relação se dará entre substâncias possíveis e não mais entre predicados.

Assim, a concepção de um mundo e a sua efetivação não exclui nunca a possibilidade de um outro, desde que este não implique em contradição.⁴ Aliás, a única coisa que poderia implicar a impossibilidade de uma substância seria sua contradição interna, e nunca a concepção de uma outra substância, já que uma não interfere na outra. Desse modo, quando o autor chama a atenção para o fato de haverem outros mundos possíveis, é por conceber a possibilidade de um outro mundo, com outras leis gerais e com outras substâncias individuais, desde que a relação interna entre estes elementos não implique em nenhuma contradição (YAKIRA, 1989, 69).

O argumento leibniziano partirá, então, da consideração de que, no momento em que Deus se decidiu a criar o mundo, escolheu determinadas leis gerais que regeriam este mundo. A escolha divina não se deu, neste caso, por haver uma única lei, posto que, não havendo contradição interna, inúmeras leis

seriam possíveis; e, havendo outros mundos possíveis, então uma tal escolha se deve a algum desígnio que nos é desconhecido, ou, melhor dizendo, tal escolha se pauta na bondade divina, que escolheu o melhor dos mundos possíveis. Desse modo, uma vez determinadas as leis gerais, as substâncias individuais são escolhidas em relação à compossibilidade entre si e em relação às leis, posto que estas substâncias deverão refletir as leis gerais de seu universo. Isto porque, uma substância que não refletisse as leis de seu universo implicaria em contradição, tornando este mundo impossível. Concebendo-se um outro mundo, com outras leis, é evidente que outras também serão as relações entre estas substâncias.

Por exemplo, se este mundo não é senão possível, as noções individuais de alguns corpos deste mundo, que encerram alguns movimentos como possíveis, encerrariam também nossas leis de movimento (que são decretos livres de Deus), mas também como possíveis somente. Pois como há uma infinidade de mundos possíveis, há também uma infinidade de leis, umas próprias a um, outras a outros, e cada indivíduo possível de qualquer mundo encerra em sua noção as leis de seu mundo (GP, II, 40).

É no sentido de haver esta possibilidade de *relações* distintas entre os seres, que Leibniz chama atenção para o fato de haverem Adãos possíveis; e não porque, como o pensava Arnauld, Adão poderia ter sido de outro modo em um mesmo mundo, o que implicaria contradição. É também nesse sentido que Leibniz concebe não haver uma noção de Adão possível concebida anteriormente ao mundo, pois é o inverso que se deveria dizer, ou seja, Deus tendo decidido criar o mundo, e decidido criá-lo com

tais leis, deverá, então, compô-lo com as substâncias individuais que lhe sejam compossíveis; substâncias estas que, por sua vez, exprimiriam todo o universo, inclusive as leis que o compõe.

Entretanto, para proceder exatamente, é preciso dizer que não é tanto porque Deus resolveu criar Adão que ele resolveu criar todo o resto, mas que tanto a resolução que tomou acerca de Adão, quanto a que tomou acerca das outras coisas particulares, é uma consequência da resolução que tomou acerca de todo o universo e dos principais desígnios, os quais determinam a noção primitiva, e estabelecem esta ordem geral e inviolável, à qual tudo é conforme, sem que sejam desconsiderados os milagres, que são sem dúvida conforme aos principais desígnios de Deus, embora as máximas gerais que se chamam leis da natureza não lhe sejam sempre observadas (GP, II, 41).

Leibniz alerta ainda para o fato de que não chama Adão a um indivíduo determinado, mas à substância a qual determinados predicados são atribuídos (morar no paraíso, conceber Eva de sua costela, etc.). Com isso o autor chama atenção para o fato de que Adão não deverá ser tomado por um nome próprio, mas pela substância individual a qual estes predicados convêm, de modo que, havendo várias *relações* possíveis que se poderiam estabelecer através destes predicados, haveria então vários Adãos possíveis. Ou seja, haveria uma gama de relações possíveis de serem deduzidas destas predicacões sem implicar em alguma contradição, donde se percebe que o autor chama “Adão” (ou substância individual) ao sujeito a partir do qual uma infinidade de relações poderão ser deduzidas, e não como aquele indivíduo fruto da *efetivação* de somente uma destas relações, qual seja, aquela relação que, de fato, aconteceu.

Assim, há uma distinção entre possibilidade lógica da substância e a sua existência efetiva, e é nas infinitas relações possíveis que poderão ser estabelecidas com um número finito de predicados que devemos distinguir um Adão do outro, e não por haver predicados propriamente distintos entre eles. A noção de substância individual como sujeito completo, portanto, deverá abranger todas as possibilidades desta substância nos diversos mundos possíveis. Mesmo que somente algumas destas possibilidades sejam efetivadas no mundo criado, a substância individual deverá conter em si tudo aquilo que lhe poderá ser predicado, de modo que se pudesse deduzir desta substância tudo aquilo que lhe pudesse ocorrer em suas várias efetivações possíveis.

[...] e que se chame Adão a pessoa à qual estes predicados são atribuídos, tudo isso não é suficiente para determinar um indivíduo à existência, pois é preciso ter uma infinidade de Adãos, ou seja, de pessoas possíveis a que isto convém, diferentes entre elas. [...] Não é preciso conceber um Adão vago, ou seja, uma pessoa a qual certos atributos de Adão pertencem, quando se trata de determinar se todos os acontecimentos humanos seguem desta suposição; mas é preciso lhe atribuir uma noção tão completa, que tudo isso que se lhe pudesse ser atribuído, nele pudesse ser deduzido; ora, não há meio de duvidar que Deus não pudesse formar uma tal noção de Adão, ou antes, que não a encontrasse formada no país dos possíveis, ou seja, em seu entendimento (GP, II, 42).

É justamente na distinção entre uma possibilidade lógica e uma existência efetiva que o autor se apóia para afirmar que a relação entre a substância individual e os seus atributos é

intrínseca, pois remete a uma não contradição interna, mas não é necessária na medida em que são efetivadas a partir de um ato de escolha de Deus. Ou seja, há, entre as possibilidades lógicas e sua existência efetiva, um ato livre de escolha.

Assim são respondidas as três objeções tecidas por Arnauld.

- (i) Sobre a questão da substância individual negar a liberdade divina:
O autor responde que esta relação é intrínseca sem ser necessária, e que suas efetivações não excluem a vontade divina, ao contrário, a requerem.
- (ii) Sobre se conceber uma mesma substância de duas maneiras:
Leibniz indica que a distinção entre elas não se dá por haver predicados distintos, o que implicaria em uma outra substância; mas que existem inúmeras relações que poderão ser estabelecidas com estes mesmos predicados, e que é aí que se dá esta distinção.
- (iii) Sobre a noção de possibilidade aplicada a uma substância:
O autor chama atenção para o fato desta possibilidade estar sendo pensada no plano lógico, e não no existencial.

Para finalizar, gostaríamos de ressaltar, juntamente com Russel, que o elemento chave para a compreensão da noção de substância em Leibniz não reside tanto na inferência de uma existência independente – como para Descartes e Espinosa, por exemplo – mas, sobretudo, na relação estabelecida entre o sujeito e seus predicados (RUSSEL, 1992, 49). Relação esta que, como

vimos, é perpassada por uma análise combinatória. E, se Leibniz pode pontuar que tal concepção de substância não implica em necessitarismo, é porque são inúmeras as combinações possíveis, e a efetivação de uma delas não contradiz a possibilidade das outras.

NOTAS

¹Professor assistente da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), DCHT-XXI, doutorando em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e membro do Grupo de Estudos sobre a História da Filosofia da Natureza. Endereço eletrônico:giorgio.ferreira@gmail.com. Texto dedicado aos meus pais Edvaldo Alves Ferreira e Maria da Glória Gonçalves da Hora.

²As obras de Leibniz, bem como sua correspondência com Arnauld, serão citadas conforme a edição de C. J. Gerhardt: *G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften*, Herausgegeben von C. J. Gerhardt, Berlin 1875-1890, reimpressão Hildesheim, 1978, (7 vols.). Utilizamos, também, em alguns casos, a edição de Gaston Grua: *G. W. Leibniz : Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publiés e anotés par Gaston Grua, 2 vols, Paris: PUF, 1943. As edições citadas serão indicadas pelas siglas “GP” e “GRUA”, respectivamente. Assim, as siglas “GP” ou “GRUA” referem-se à edição; os algarismos romanos, ao volume; e os algarismos arábicos, à página.

³Acerca do assunto, veja-se a distinção entre verdades de razão e verdades de fato, proposta por Leibniz. “As verdades contingentes não podem estar sujeitas ao princípio de contradição; do contrário, todas as coisas seriam necessárias e nada seria possível, a não ser aquilo que realmente alcança a existência” (LEIBNIZ, *Sobre a contingência* in: GRUA, 303).

⁴É justamente porque a existência de um mundo possível não exclui o seu oposto que Leibniz dirá que a relação entre os predicados inclinam, mas sem necessitar. Novamente, o pano de fundo desta discussão é a distinção entre verdades de razão e verdades de fato.

REFERÊNCIAS

GERHARDT, C.J. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hildesheim: Olms, 1978 (7 vols.).

GRUA, G. G. W. *Leibniz : Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*. Paris: PUF, 1943 (2 vols.).

MARQUES, E. Possibilidade, Compossibilidade e Incompossibilidade em Leibniz. In: *Revista Kriterion*. Belo Horizonte, v. 45, n° 109, Jun. 2004, p. 175-187.

RUSSEL, B. *A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz*. London: Routledge Press, 1992.

YAKIRA, E. *Contrainte, Nécessité et Choix: la métaphysique de la liberté chez Spinoza et Leibniz*. Zurich: Éditions du Grand Mid, 1989.