

Da espontaneidade da natureza à liberdade do espírito

Adelino Cardoso

cardoso.adelino@gmail.com

Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal

resumo O objetivo principal deste artigo consiste em evidenciar a continuidade entre natureza e espírito no pensamento leibniziano. De fato, a adesão de Leibniz à ciência moderna é acompanhada de uma metafísica espiritualista, que o autor corrige no sentido de uma correspondência perfeita entre dois planos de fenómenos funcionando de acordo com princípios distintos. O elo de ligação entre esses dois planos é a noção de espontaneidade, que caracteriza a atividade da natureza e é elevada ao seu grau supremo através da liberdade dos espíritos.

palavras-chave Leibniz; continuidade; natureza; espírito; espontaneidade; liberdade

Desde muito cedo¹, antes ainda da sua estada em Paris (1672-1676), Leibniz adere ao mecanicismo entendido mais como um método do que como uma doutrina:

[...] confesso que sou nada menos do que cartesiano. Defendo que a regra comum a todos estes [Verulamo, Gassendi, Hobbes, Digby, Cornelis van Hoghelande, etc.] restauradores da filosofia é não explicar nada nos corpos senão por meio da grandeza, figura e movimento. Aquilo de que eu gosto em Descartes é unicamente a proposta do seu método.²

Isto significa que o mecanicismo não tem para Leibniz o alcance de uma verdadeira filosofia da natureza. Mais, não é inteiramente satisfatório no plano da física. Com efeito, as propriedades geométricas dos corpos não

Recebido em 22 de abril de 2014. Aceito em 15 de agosto de 2014.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 11, n. 2, p.231-244, outubro, 2014

elucidam as características individuais de cada um deles e o seu modo efectivo de operação. Daí que a forma substancial não seja erradicável³: “Quem poderia não admitir a forma substancial, pela qual a substância de um corpo individual difere da substância de outro corpo?”⁴ Ora, a forma substancial, pela qual os corpos se distinguem uns dos outros, “[...] consiste num indivisível e não admite mais nem menos”⁵, é da ordem da qualidade.

O projeto leibniziano de racionalidade destaca-se, entre os seus congêneres da segunda metade do século XVII, pelo elevado grau de complexidade, bem patente na procura de uma nova física, que se não reduzisse a uma ciência estritamente matemática, como a mecânica. Esse intento de uma física especial conduzirá Leibniz à criação da dinâmica⁶ enquanto ciência da força, na qual se funda a realidade do movimento, e a delinear uma epistemologia em que a física surge claramente dissociada da matemática. Trata-se de um tópico nuclear do mais elaborado escrito leibniziano sobre o sistema das ciências, justamente intitulado *De systemate scientiarum*, de 1695. Aí, Leibniz estabelece uma distinção muito nítida entre o plano formal da lógica e da matemática e o plano real das coisas singulares. O primeiro é objeto da lógica e o segundo da fisiologia ou filosofia natural: “O sistema da ciência ou corpo da filosofia teorética trata ou da verdade em geral e é lógica ou racional ou das coisas e é Fisiologia ou filosofia natural num sentido mais amplo” (LEIBNIZ, 2008, p. 196).

Ora, qual é o lugar respetivo da matemática e da física neste esquema? Ambas são ciências dos fenómenos, mas sob pontos de vista distintos: a matemática sob o ponto de vista da necessidade e a física sob o ponto de vista da contingência: “A respeito dos fenómenos conhecemos ou verdades necessárias, seguramente na Matemática, ou então contingentes, como na física” (LEIBNIZ, 2008, p. 196). O ponto decisivo é a descontinuidade entre estas duas ciências dos fenómenos. A física é, de certo modo, uma ciência histórica, que procura elucidar a ordem dos factos singulares, não uma ciência abstrata da quantidade: “a física trata das coisas atuais e, portanto, também contingentes e, principalmente, usa a história dos fenómenos e a partir deles constrói universais, recorrendo à matemática, e chega às leis da natureza, cuja razão não é a necessidade, mas a conveniencia” (LEIBNIZ, 2008, p. 197). A matemática tem para a física uma função meramente instrumental, porquanto os princípios nos quais se funda são morais, como o princípio da conveniência ou o princípio do melhor.

A afinidade entre física e moral constitui, sem dúvida, um dos tópicos recorrentes da filosofia leibniziana, claramente formulado na *Confessio philosophi*⁷, de 1673-1674, e sucessivamente retomado, nomeadamente nos *Ensaios de Teodiceia*, onde se afirma que “a necessidade física se funda na necessidade moral” (LEIBNIZ, 1978, vol. 6, p. 50)⁸.

A espontaneidade da natureza

A adesão de Leibniz ao mecanicismo é acompanhada do intento de uma metafísica espiritualista, em que todo o movimento natural deriva de uma causa extrínseca, o espírito:

Porque, se o corpo é apenas matéria e figura e se a figura e a matéria nos não dão a causa do movimento, é preciso necessariamente que a causa do movimento seja exterior ao corpo. Como, fora dos corpos, só há espíritos, o espírito será a causa do movimento. Ora, o espírito que dirige tudo é Deus.⁹

O estatuto do corpo físico é, assim, o de um epifenómeno, cuja realidade lhe advém do movimento, causado pelo espírito, carecendo de efetividade entre movimentos:

Daí que, propriamente falando, não haja movimento nos corpos, enquanto ente real, pelo contrário, eu demonstrei que tudo o que se move é o resultado de uma criação contínua e que os corpos são qualquer coisa em cada instante do movimento que pode ser-lhes atribuído, mas não são nada em nenhum momento situado entre os instantes do movimento que pode ser-lhes atribuído¹⁰.

Ora, se, no plano metafísico, tal explicação se revela coerente, nomeadamente ao reduzir o corpo a um espírito momentâneo, incapaz de subsistir por si próprio¹¹, fica por explicar o modo de influência do espírito sobre a matéria.

Do ponto de vista conceitual, a subordinação do corpo ao espírito opera-se mediante a articulação entre dois conceitos: *motus* (movimento) e *conatus* (esforço). Numa posição próxima de Thomas Hobbes, Leibniz demarca-se da noção cartesiana do corpo como extensão, defendendo

que a sua essência consiste no movimento, tal como expresso em carta a Oldenburg, secretário da Royal Society, de Outubro de 1671: “Primeiro que tudo, não admito a sua [de Descartes] tese de que a essência do corpo consista na extensão (mas no movimento); nem além disso, que o espaço e o corpo sejam a mesma coisa [...]” (LEIBNIZ, 1987, p. 167). Em carta do mês seguinte, a Antoine Arnauld, Leibniz retoma a definição do corpo como movimento, mas dá um passo mais, ao definir o pensamento, num sentido substancial, como esforço: “[...] o pensamento consiste no esforço (*conatus*), tal como o corpo consiste no movimento (*motus*) [...]” (LEIBNIZ, 1987, p. 173).

Nesta fase da elaboração leibniziana, em que o jovem Filósofo intenta “chamar os homens a uma nova maneira e mais verdadeira de raciocinar sobre a natureza” (LEIBNIZ, 1978, vol. 4, p. 248), a noção de *conatus* assume o estatuto fundador de um princípio de geração e de diferenciação entre os corpos: “O *conatus* está para o movimento como o ponto para o espaço, ou como o uno para o infinito, porquanto ele é o início e o fim (*initium finisque*) do movimento” (LEIBNIZ, 1978, vol. 4, p. 229). O *conatus* é princípio e fim do movimento porque, tal como em Hobbes, se trata de um termo mediador entre o ato e a potência, não uma simples “propensão para o movimento cartesiana” (LEIBNIZ, 1978, vol. 4, p. 195). François Duchesneau faz uma leitura muito fina do *conatus* leibniziano e da sua afinidade com a versão hobbesiana (DUCHESNEAU, 1994, pp. 45-52). O essencial, para o nosso propósito, é que a identificação do *conatus* com o espírito e do corpo com o movimento significa que espírito e matéria estão um para o outro como ativo e passivo, que, por si mesma, a natureza carece de dinamismo intrínseco e espontâneo: “Portanto, só nos espíritos tem lugar a liberdade e o espontâneo (*libertas et spontaneum*)”¹².

Como acabamos de ver, na sua primeira elaboração científica, Leibniz coloca a natureza na posição subalterna de um espírito diminuído, sem verdadeira realidade e eficácia. Ora, não é esse o pulsar mais genuíno do leibnizianismo. De facto, o sistema leibniziano assenta na harmonia preestabelecida entre corpo e alma, sem qualquer tipo de influência direta de um sobre o outro, e na eficácia causal da natureza enquanto requisito de inteligibilidade.

A harmonia preestabelecida não é uma forma preguiçosa de resolver questões difíceis, mas um modelo geral de explicação que implica um

trabalho minucioso de elucidação do pormenor, na base da especificidade de múltiplas ordens de fenómenos, entre as quais há uma correspondência perfeita, que é passível de elucidação. A *Confessio philosophi* atesta a inflexão do modo leibniziano de inteligibilidade na direção de um paralelismo entre a série dos fenómenos corporais e a dos fenómenos mentais: “Aquilo que o esforço (*conatus*) é no corpo, é-o o afeto (*affectus*) na mente” (LEIBNIZ, 1980, p. 141). A simples atribuição de *conatus* ao corpo é imensamente relevante, porquanto isso significa reconhecer nele algum modo de eficiência e ação própria, o que constitui efetivamente uma das tendências emblemáticas do leibnizianismo. No importante opúsculo *De affectibus*, de 1679, Leibniz procede a uma reordenação dos termos *conatus* e *affectus*, reservando ao primeiro um estatuto fundador enquanto início da ação (*initium actionis*) (LEIBNIZ, 1999, p. 1412), inclusive da ação livre, pelo que aí o termo correlativo de *affectus* é *impetus* (ímpeto) e não *conatus*: “O afeto é no ânimo o que o ímpeto é no corpo” (LEIBNIZ, 1999, p. 1426). O termo *conatus* enquanto traço próprio de toda a verdadeira substância vai persistir no léxico leibniziano ao longo de toda a sua vida pensante, mas a sua função, tanto no plano heurístico como no da efetividade das coisas, vai ser em larga medida ocupado pela noção de força.

A força começa por ser utilizada por Leibniz no âmbito da física especial que congrega muito do seu melhor esforço. É ela o conceito estruturante da obra que entre-abre o território da nova física, *De corporum concursu*, de 1678 (LEIBNIZ, 1994) e que vai estar no cerne da desestruturação leibniziana da ideia de extensão, recusando-lhe o estatuto de noção primitiva e de uma verdadeira entidade substancial. O ponto de partida desta desestruturação é a tese, expressa no *Discurso de Metafísica* (1686), de que a extensão é insuficiente para “constituir a substância dos corpos”, posto que todas as qualidades ligadas à extensão não garantem a subsistência do corpo “mais de um momento” (LEIBNIZ, 1999, p. 1545), sendo necessário “recorrer a considerações metafísicas desligadas da extensão para explicar os fenómenos dos corpos”. A correspondência com Arnauld, subsequente à redação do *Discurso de Metafísica*, aprofunda o sentido e pertinência da força, que se torna uma noção axial, que confere realidade ao movimento¹³ e estabelece a ligação entre física e metafísica. A dinâmica, criada em 1689, estabelece uma física da força, que fornece o verdadeiro ponto de vista para a compreensão da natureza e inspira a

reforma da metafísica, patente no opúsculo *Sobre a reforma da filosofia* primeira e no *Sistema novo* (doravante SN), ambos de 1695.

No SN, a força é introduzida logo no início, com uma dupla intenção: demarcar-se do modo escolástico de inteligibilidade, assente em formas e faculdades abstratas, cuja eficácia não é claramente inteligível; apontar a necessidade de fundar as leis da física moderna em algo de real e efetivo, a saber, a própria força, não se satisfazendo com o plano meramente fenomenal:

Assim, julgo que na natureza, além da noção de extensão, é preciso empregar a de força, que torna a matéria capaz de agir e de resistir; e pela Força ou Potência não entendo o poder ou a simples faculdade que é uma mera possibilidade próxima para agir e que, sendo como morta, não produz nunca uma ação sem ser excitada de fora, mas entendo um ponto intermédio entre o poder e a ação, que envolve um esforço, um ato, uma enteléquia, pois a força passa por si mesma à ação enquanto nada o impede (LEIBNIZ, 1978, vol. 4, p. 472).

Força significa causalidade e imanência da ação. O sujeito de inherência da força produz certo tipo de efeitos e, antes de mais, produz-los em si mesmo, realizando os seus fenómenos enquanto causa das mudanças que ocorrem no seu interior. Esta dupla dimensão da força é expressa através de dois conceitos com um grande potencial explicativo: força primitiva e força interna, que se encontram respetivamente nos parágrafos 3 e 15 do SN. Força primitiva é algo mais que uma simples força porquanto se não limita a consumar o ato ou a realizar uma potência, mas contém uma “atividade original” (LEIBNIZ, 1978, vol. 4, p. 479). Diferentemente da força derivativa, a força primitiva é fonte de ação, não um simples instrumento da eficácia de algum agente. Por seu lado, força interna designa uma potência de agir enquanto intrinsecamente inherente a uma realidade substancial. Daí que seja sinónima de natureza – “natureza ou força interna” – entendida como a disposição originariamente constituinte de uma substância, como é o caso da representatividade no que se refere à alma, que é espontaneamente representativa das coisas exteriores (LEIBNIZ, 1978, vol. 4, p. 484). Ser dotado de força interna significa que todos os fenómenos advêm de uma maneira imanente ao seu agente, que a ação e seus efeitos se realizam no próprio agente. Trata-se de uma noção tanto

mais pertinente quanto “a natureza da substância exige necessariamente e envolve essencialmente um progresso ou uma mudança, sem a qual ela não teria força de agir” (LEIBNIZ, 1978, vol. 4, p. 485). Uma verdadeira “força de agir” implica que a série das mudanças que ocorrem no seu sujeito tenha nele a sua causa.

O opúsculo *De ipsa natura*, de 1698, apresenta o quadro metafísico próprio da força, ao inscrever a “força de agir e de padecer” na constituição íntima da substância (LEIBNIZ, 1978, vol. 4, p. 508) e ao fazer da “força ativa” um requisito da subsistência ou perseidade, isto é, da existência continuada de cada verdadeiro ser (LEIBNIZ, 1978, vol. 4, pp. 513 e 515). No plano epistemológico, a força é “uma noção inteligível”, não uma noção imaginável, o que significa que o seu estatuto não é empírico nem matemático, mas o de um verdadeiro fundamento e, enquanto tal, ela é invisível. Trata-se de uma noção fundadora e abrangente, já que a natureza mesma se define como “eficácia, forma ou força” (LEIBNIZ, 1978, p. 507) e toda a substância age ininterruptamente: “toda a substância singular age ininterruptamente, sem excetuar o próprio corpo” (LEIBNIZ, 1978, vol. 4, p. 509).

Do ponto de vista conceitual, a força é predominantemente qualificada como *força ativa* (§§ 3, 7, 12, 13), entendida como potência dotada de eficácia causal, e só esporadicamente como *força passiva* (§ 11) enquanto capacidade de resistir. Na sua camada mais profunda, a força ativa identifica-se com a própria *enteléquia* enquanto *força primitiva de agir* (§ 12) e, portanto, fonte das ações que realiza, cujo quadro próprio é o das ações vitais (§§ 10, 11 e 12). Ora, as ações da natureza viva são ações imanentes no sentido tradicional do termo, tal como se encontra por exemplo nas *Disputationes Metaphysicae* (1597) de Francisco Suárez: uma ação imanente é uma ação *ad intra*, mediante a qual o agente se desenvolve e realiza a si próprio (SUÁREZ, *disputatio* 43, seção II, 13). Tal é o caso dos espíritos, mas não só, posto que, tal como é afirmado no § 10 de *De ipsa natura*, agir verdadeiramente é agir de uma maneira imanente:

Mas se atribuímos à nossa mente a força ínsita de produzir ações imanentes ou, o que é o mesmo, de agir de maneira imanente, nada impede, antes é racional, que a mesma força seja inerente a outros animais ou formas ou, se quiserem, às naturezas das substâncias; a menos que se considere que na natureza das coisas acessíveis a nós só

as nossas mentes são activas ou se pensa que toda a força de agir de forma imanente e, portanto, *vitalmente*, por assim dizer, está unida ao entendimento, afirmações que certamente nenhuma razão confirma e que só se defendem forçando a verdade (LEIBNIZ, 1978, vol. 4, p. 510).

Como é fácil constatar, Leibniz percorreu um caminho imenso desde a correspondência com Thomasius, onde, como vimos, considera que a espontaneidade e a liberdade são apanágio dos espíritos. Sem dúvida que só os espíritos são livres, mas, ao invés, a espontaneidade é o carácter fundamental da natureza vitalmente ativa: “Pelo contrário, julgo antes que não se ajusta nem à ordem nem à beleza ou razão das coisas que exista algo vital ou seja imanentemente ativo só numa parte exígua da matéria, quando faz parte da maior perfeição que esteja em tudo” (LEIBNIZ, 1978, vol. 4, p. 511). Por conseguinte, resulta difícil conceber as ações transitivas, em que um ser age sobre outro, mesmo no caso das bolas de bilhar postas em movimento por ação do choque provocado por uma delas¹⁴, mas não a atividade intrínseca de um ser dotado de uma força primitiva e interna. Por seu lado, a liberdade é um grau superior de espontaneidade, reservado aos animais racionais.

Como bem nota Donald Rutherford, num interessante artigo (RUTHERFORD, 2005), a espontaneidade assume várias modalidades no pensamento leibniziano, que o autor distingue em duas fundamentais: espontaneidade monádica (*monadic spontaneity*) e espontaneidade do agente (*agent spontaneity*). Na primeira trata-se de uma causalidade imanente às mónadas, cujos estados decorrem naturalmente do estado anterior, segundo uma necessidade hipotética; na segunda, exige-se algo mais: não apenas há um encadeamento e uma sequência natural dos estados de um agente, mas ele próprio se revela como o princípio dos seus atos (RUTHERFORD, 2005, pp. 157 e 161). Neste segundo caso, estamos ao nível da vontade e, portanto, das mónadas racionais ou espíritos. Julgamos pertinente a distinção entre a espontaneidade própria da substância em geral e a espontaneidade da vontade, mas a elaboração conceptual não nos parece rigorosa. De facto, não é exato designar o primeiro tipo de espontaneidade como “monádico”, pois ele se encontra formulado pelo autor, bem antes de (por volta de 1695) inscrever a mónada no seu léxico, nomeadamente no *Discurso de Metafísica* (em especial §§ 9 e 13) e subsequente correspondência com Arnauld, onde se afirma que “todo o estado

presente de uma substância lhe acontece espontaneamente e é apenas uma consequência do seu estado precedente" (LEIBNIZ, 1978, vol. 2, p. 47). Também "espontaneidade do agente" não qualifica suficientemente o tipo de ação própria do ser racional, porquanto para Leibniz toda a substância individual é um verdadeiro agente que se determina a si próprio por uma consecução natural dos seus estados e, portanto, contém intrinsecamente o princípio das suas ações (LEIBNIZ, 1978, vol. 6, p. 296). A boa designação é porventura a de espontaneidade natural e espontaneidade moral, respectivamente.

De igual modo, a crítica de Rutherford à quebra leibniziana da continuidade entre os dois planos mencionados da espontaneidade (RUTHERFORD, 2005, pp. 157, 175, 176) parece-nos desajustada, na medida em que se trata de graus de uma cadeia em que a forma mais elementar é como que "o corpo e a base" da forma mais elevada, tal como está bem expresso no artigo 288 da *Téodiceia*:

Nós mostrámos que a liberdade, conforme se requer nas escolas teológicas, consiste na *inteligência*, que envolve um conhecimento distinto do objeto da deliberação; na *espontaneidade*, com a qual nos determinamos; e na *contingência*, isto é, na exclusão lógica ou metafísica. A inteligência é como a alma da liberdade, e o resto é como o corpo e a base. A substância livre determina-se por si própria, e isso segundo o bem apercebido pelo entendimento que a inclina sem a necessitar (LEIBNIZ, 1978, vol. 6, p. 288).

Em síntese, a espontaneidade é um traço constitutivo das naturezas singulares, cuja atividade decorre de um *princípio interno*, que define a sua identidade dinâmica. Ora, no quadro do leibnizianismo, a liberdade não implica negação da espontaneidade natural, mas a sua passagem a um grau mais perfeito.

Uma moral da inclinação e da liberdade

Em conformidade com o estilo filosófico do autor, a ontologia leibniziana é um exercício de continuidade, constituindo uma escala dos entes segundo um modelo expressivo, em que o superior integra o inferior e

lhe dá pleno sentido¹⁵. A emergência da alma racional é, na versão mais elaborada de Leibniz, no artigo 397 dos *Ensaios de Teodiceia*, um processo especial de *tradução*, “mais tratável do que aquela que se ensina vulgarmente: não tira a alma de uma alma, mas somente o animado de um animado” (LEIBNIZ, 1978, vol. 6, p. 353). Trata-se de uma tradução mais tratável do que a habitual porque mais inteligível e mais natural, uma vez que tira o mais complexo e superior do menos complexo e inferior, no qual está seminalmente contido.

As almas racionais ou espíritos são capazes de imitar o próprio Deus e cooperar para a perfeição da sua obra através de disposições como a alegria e o amor, que são os verdadeiros fundamentos da mais perfeita religião. Ora, os espíritos formam uma comunidade, que é “o que há de mais elevado e de mais divino nas obras de Deus” e é “um mundo moral no mundo natural” (LEIBNIZ, 1978, vol. 6, p. 622). Sem interferir diretamente na natureza, “a graça aperfeiçoa a natureza servindo-se dela” (LEIBNIZ, 1978, vol. 6, p. 605). Antes de mais, a graça serve-se de dispositivos inscritos no coração do homem, sob a forma de sentimentos morais, o primeiro dos quais, no qual radica toda a moral, é aquele que nos incita a procurar a alegria e evitar a tristeza:

É absolutamente impossível que haja verdades de razão tão evidentes como as idênticas ou imediatas. E, se bem que se possa dizer verdadeiramente que a moral tem princípios indemonstráveis e que um dos primeiros e mais práticos é que se deve seguir a alegria e evitar a tristeza, é preciso acrescentar que isso não é uma verdade que seja conhecida puramente de razão, já que ela se funda na experiência interna, ou em conhecimentos confusos, pois não se sente o que é a alegria ou a tristeza (LEIBNIZ, 1978, vol. 5, p. 81).

Esta passagem dos *Novos Ensaios* é absolutamente notável: contra o empirismo de John Locke, Leibniz afirma claramente a existência de princípios morais universais e que, por conseguinte, são inatos, mas esses princípios não são verdades “conhecidas pela razão, mas, por assim dizer, por instinto”. A “máxima” de procurar a alegria e evitar a tristeza não é uma verdade inteligível, mas um sentimento e, enquanto tal, um conhecimento confuso: sente-se alegria e tristeza por experiência interna, mas “não se sente o que é a alegria ou a tristeza”, quer dizer, a noção distinta de alegria e de tristeza.

O que se nos afigura mais relevante é que, no contexto de uma tomada de posição contra o empirismo moral, o racionalista Leibniz se demarca expressamente do intento de uma moral de tipo geométrico: a moral constitui-se no interior da vida, como exigência de perfeição e realização plena. Longe de excluir a vivência subjetiva e nomeadamente a sua componente afetiva, a vida moral desenvolve-se pela intensificação do afeto.

A prática da moral exerce-se através da atividade voluntária. Ora, a vontade, mediante a qual nos determinamos a tal ato de preferência a outro, é ela própria determinada. Com efeito, somos autores dos nossos atos voluntários, mas não da nossa própria vontade, segundo a fórmula lapidar da *Confessio philosophi*: “Ninguém é causa voluntária da sua vontade” (LEIBNIZ, 1980, p. 137). A sua génesis, que constitui um tópico relevante do já mencionado opúsculo *De affectibus*, encontra-se no *conatus* ou potência apta a realizar “o trânsito admirável para o ato” (LEIBNIZ, 1999, p. 1432). A vontade é uma modalidade especial de *conatus*: “A vontade é o esforço (*conatus*) que segue a opinião do bem e do mal presente na mente” (LEIBNIZ, 1999, p. 1411). A vontade é tensão de agir que tende para aquilo que se lhe apresenta como bem, evitando o mal, sendo que bem e mal têm uma dimensão afetiva ineradicável. Na definição que acabamos de citar, Leibniz precisa que a opinião que orienta a vontade na série dos seus atos está presente na mente, o que significa que essa opinião se forma em nós mediante crenças que nos constituem, mas que não dependem da nossa intervenção consciente, tal como é dito nos *Novos Ensaios*: “Contudo, vê-se por aí que, consistindo toda a crença na memória da vida passada, das provas e das razões, não está no nosso poder nem no nosso livre arbítrio crer ou não crer, dado que a memória não é uma coisa que dependa da nossa vontade” (LEIBNIZ, 1978, vol. 5, p. 340). A crença escapa ao nosso controle, ela acontece-nos, da mesma maneira que a consciência: “a consciência não está no nosso poder (*conscientia non est in potestate*)” (LEIBNIZ, 1999, p. 1394).

No quadro dos *Ensaios de teodiceia* (1710), onde Leibniz condensa a sua filosofia moral, a inclinação, entendida como dimensão apetencial do ser racional, não é um elemento extrínseco e perturbador do exercício da vontade livre, mas a sua vida, o motor interno que a incita a agir: “neste sentido geral, pode dizer-se que a vontade consiste na inclinação para fazer algo na proporção do bem que encerra” (LEIBNIZ, 1978, vol. 6, p. 116).

Mesmo em Deus, “a vontade não age por acaso e sem razão, nem por necessidade”, mas “por inclinação” (LEIBNIZ, 1978, vol. 6, p. 424). Agir por inclinação significa agir com base numa motivação intrínseca e de uma maneira contingente, posto que, ao invés de uma inclinação única, estamos permanentemente sujeitos à influência de uma infinidade de inclinações contrárias entre si (LEIBNIZ, 1978, vol. 5, p. 182). Daí a oposição sistemática de Leibniz à noção de uma liberdade de indiferença, que considera uma noção quimérica, incompleta e, mais, prejudicial: “a potência de escolher sem motivo, muito longe de contribuir para a nossa felicidade, é inútil e inclusive muito prejudicial” (LEIBNIZ, 1978, vol. 6, p. 432).

Leibniz elabora uma moral altamente complexa, que identifica a plena determinação da vontade, irresistivelmente inclinada para tal ou tal bem, com a liberdade perfeita (LEIBNIZ, 1978, vol. 6, pp. 315, 321, 329). A felicidade visada pelos espíritos consiste justamente em que a vontade se incline naturalmente para o bem supremo. A disciplina moral que está ao nosso alcance desenvolve-se no domínio da regulação dos afetos, que é solidária de uma certa estratégia do olhar ou de um ponto de vista determinado. Efetivamente, como é dito em carta a Morell, de 1698, ano da redação de *De ipsa natura*, “a vontade nasce quando a força é determinada pela luz” (LEIBNIZ, 1948, p. 138). Ora, se no plano da natureza, a força significa um princípio de atividade espontânea, no plano da mente, a força não pode deixar de aumentar a espontaneidade própria de um agente livre, que se autodetermina em função da representação de certos fins. Daí a justeza dos termos de Leibniz, em carta a Lady Masham: “[...] sendo que a liberdade exige que nós atuemos com espontaneidade e com escolha, o meu sistema aumenta a nossa espontaneidade e não diminui a escolha” (LEIBNIZ, 1978, vol. 3, p. 364).

¹ Trabalho desenvolvido no âmbito do projeto *O conceito de natureza no pensamento médico-filosófico na transição do século XVII ao XVIII* – PTDC/FIL-FCI/116843/2010, financiado pelo Programa COMPETE e pela Fundação para a Ciência e para a Tecnologia.

² Carta a Thomasius, 20–30. 04. 1669. LEIBNIZ, 1987, p. 15.

³ De facto, como refere M. Fichant, o abandono das formas substancialis por Leibniz não é absoluto, no período entre 1671 e 1675, sendo expressamente reabilitadas no opúsculo *Pensées sur l'instauration d'une physique nouvelle*, de 1676 (FICHANT, 1993).

⁴ Carta a Thomasius, 20-30. 04. 1669. LEIBNIZ, 1987, p. 15.

⁵ Carta a Thomasius, 20/30. 04. 1669, LEIBNIZ, 1987, p. 18.

⁶ A este respeito, veja-se, em especial, ARANA, 2013; CARDOSO, 2011; DUCHESNEAU, 1994.

⁷ “[...] com efeito, da mesma maneira que o todo é maior que a parte é o princípio da Aritmética e da Geometria, ciências da quantidade; assim, não há nada sem razão é o fundamento da física e da moral, ciências da qualidade ou, o que é a mesma coisa (pois a qualidade não é outra coisa senão a potência de agir e de padecer), da ação, sem dúvida do pensamento e do movimento.” (LEIBNIZ, 1980, p. 118).

⁸ Veja-se, por exemplo, LEIBNIZ, 1978, vol. 5, p. 478; vol. 7, pp. 271-272 e 389.

⁹ Leibniz a Thomasius, 26. 09. 1668, LEIBNIZ, 1987, p. 11.

¹⁰ Leibniz a Thomasius, 20/30. 04. 1669, LEIBNIZ, 1987, p. 23.

¹¹ Essa representação do corpo como espírito momentâneo está claramente formulada na *Theoria motus abstracti*, de 1671: “Efetivamente, todo o corpo é um espírito momentâneo (*mens momentanea*) ou que carece de recordação [...]” (LEIBNIZ, 1978, vol. 4, p. 230).

¹² Carta a Thomasius, 20-30. 04. 1670, LEIBNIZ, 1987, p. 20.

¹³ “[...] o movimento enquanto ele é uma simples modificação da extensão e mudança de vizinhança (*changement de voisignage*) envolve algo de imaginário, de maneira que se não poderia determinar o sujeito, dentre aqueles que mudam, ao qual pertence tal movimento, se se não recorrer à força que é causa do movimento e que está na substância corporal.” (LEIBNIZ, 1978, vol. 2, p. 98).

¹⁴ A surpreendente posição de Leibniz é muito expressamente afirmada a este respeito: “A mim parece-me realmente que [a última bola] é movida por uma força equivalente [à da primeira bola, que desencadeia o movimento], mas não *pela mesma força* já que (embora possa parecer espantoso) cada bola se põe em movimento *pela sua própria força*.” (LEIBNIZ, 1978, vol. 4, p. 515).

¹⁵ Acerca deste tópico, *vide* DUCHESNEAU, 2011.

Referências bibliográficas

ARANA, J. (ed.) 2013. *Leibniz y las ciencias*. Madrid, Plaza y Valdés Editores.

CARDOSO, A. 2013. A procura leibniziana de uma via original da modernidade. *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, Lisboa, vol. 32, pp. 239-253.

- CARDOSO, A. 2011. La fundación leibniziana de la dinámica. In: NICOLÁS, J. A. y TOLEDO, S. (eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas / Leibniz and the empirical sciences*. Granada: Editorial Comares.
- DUCHESNEAU, F. 2011. Essences nominales, principe de continuité et chaîne des êtres, de Locke à Leibniz. In: GAUDEMAR, M. et HAMOU, PH. (éds.), *Locke et Leibniz. Deux styles de rationalité*. Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms Verlag, pp. 61-77.
- DUCHESNEAU, F. 1994. *La dynamique de Leibniz*. Paris: Vrin.
- FICHANT, M. 1993. Mécanisme et métaphysique. In: *Philosophie*, Paris, Minuit, 39, pp. 27-59.
- LEIBNIZ, G. W. 2008. *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, Reihe IV, Band 6.
- LEIBNIZ, G. W. 1999. *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, Reihe VI, Band 4.
- LEIBNIZ, G. W. 1987. *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, Reihe II, Band 1.
- LEIBNIZ, G. W. 1980. *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, Reihe VI, Band 3.
- LEIBNIZ, G. W. 1978. *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. Von C. I. Gerhardt, 7 vols. Reimp. Hildesheim: Olms.
- LEIBNIZ, G. W. 1948. *Textes inédits, d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par G. Grua, 2 tomes. Paris: PUF.
- RUTHERFORD, D. 2005. Leibniz on Spontaneity. In: RUTHERFORD, D. and COVER, J. A. (eds.) *Leibniz. Nature and freedom*. Oxford: Oxford University Press.