Revista de Ciências Humanas e Sociais | ISSN: 2447-0244
v. 8, n. 3, set.-dez. 2022
Missões

# DESCARTES E SEUS CONTESTADORES: ENTRE AS LEITURAS DE ELISABETE DA BOÊMIA E GOTTFRIED LEIBNIZ[1]

# DESCARTES Y SUS CONTESTADORES: ENTRE LAS LECTURAS DE ISABEL DE BOHEMIA Y GOTTFRIED LEIBNIZ

# DESCARTES AND HIS CONTESTERS: BETWEEN ELIZABETH OF BOHEMIA AND GOTTFRIED LEIBNIZ READINGS

Recebido em: 18/07/2023
Aceito em: 10/12/2023

Gustavo Ruiz da Silva[2]

**Resumo:** O presente artigo explora duas resoluções de bases cartesianas a um problema assaz frutífero para o cartesianismo: a comunicação entre corpo e alma. Elisabeth da Boemia desenvolve sua posição filosófica nas epístolas trocadas com Descartes, onde argumenta que por coerência aos princípios defendidos pelo interlocutor a alma deveria ser concebida materialmente. A comunicação da alma com o corpo é argumentada por outra via na perspectiva de Leibniz, que envereda uma saída espiritualista para o problema, ao tornar o corpo agregado de substâncias inferiores em vez de tornar a alma material.

**Palavras-chave:** Relação corpo-alma; Descartes; Elizabeth; Leibniz; Substância.

**Resumen:** Este artículo explora dos soluciones de base cartesiana a un problema muy fructífero para el cartesianismo: la comunicación entre el cuerpo y el alma. Isabel de Bohemia desarrolla su posición filosófica en las cartas intercambiadas con Descartes, donde argumenta que, para ser coherente con los principios defendidos por el interlocutor, el alma debe concebirse materialmente. La comunicación del alma con el cuerpo se argumenta de otra manera en la perspectiva de Leibniz, que toma una solución espiritualista al problema, al hacer que el cuerpo sea un agregado de sustancias inferiores en lugar de hacer que el alma sea material.

**Palabras-chaves:** Relación cuerpo-alma; Descartes; Isabel; Leibniz; Sustancia

**Abstract:** This paper explores two Cartesian-based resolutions which embody a very fruitful problem for Cartesianism: the communication between body and soul. Keeping with the principles defended by the interlocutor, Elisabeth of Bohemia develops her philosophical position in the epistles exchanged with Descartes and argues that the soul should be conceived materially. Conversely, this communication between soul and body is argued differently from the perspective of Leibniz, who pursues a spiritualistic solution to the problem by making the body aggregated with inferior substances instead of making the soul material.

**Keyword:** Body-soul dualism; Descartes; Elizabeth; Leibniz; Substance

## UMA INTRODUÇÃO À PROBLEMÁTICA

Tentar-se-á apresentar, neste breve artigo, duas respostas à questão da relação entre as substâncias apresentada por Descartes. A primeira contestação será a de Elisabeth da Boêmia, interlocutora epistolar e amiga de Descartes na primeira metade do Séc. XVII, que o questionou

[1] Texto desenvolvido a partir da disciplina *História da Filosofia Moderna I*, ministrada em 2020 na *Universidade de São Paulo* (USP)pela professora Tessa Moura Lacerda, que incentivou o envio do artigo para publicação.

[2] Doutorando em Filosofia pela Monash-Warwick Alliance Joint PhD (Reino Unido - Australia) e Graduate Visiting Scholar no Department of Classics da Johns Hopkins University (EUA). Mestre (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo) e bacharel em Filosofia (Universidade de São Paulo). Graduado em Ciências Sociais (PUC-SP). E-mail: ra00200135@pucsp.edu.br


**DOI:** https://doi.org/10.62236/missoes.v9i3.250

acerca do problema da interação entre as substâncias inextensas e extensas na proposição de uma alma material. O segundo posicionamento de contestação à teoria cartesiana apresentado será, então, a de Leibniz em sua teoria da harmonia preestabelecida entre as substâncias[3]. Dessa forma, nos *Princípios* (I, art. 60, AT VIII, 28), Descartes expõe acerca da distinção real, onde esta "só existe propriamente entre duas ou mais substâncias. E percebemos que essas são realmente distintas umas das outras pelo simples fato de que podemos entender clara e distintamente uma sem a outra". Estabelece-se, assim, dois pontos: que tal distinção só acontece propriamente entre duas substâncias; e que duas substâncias são realmente distintas, pois só se pode entender clara e distintamente uma sem a outra.

Esses dois critérios da distinção real agem sobre aspectos diferentes da relação de distinção. O primeiro deles atua no sentido de determinar o tipo de entidade elegível para a distinção real e firma que essas entidades devem ser apenas substâncias. O outro critério, dá, então, condição para que a distinção real ocorra[4]. Posto que os modos não podem ser clara e distintamente concebidos sem as substâncias nas quais eles inerem e que sua existência dependente de suas substâncias, eles não são realmente distintos daquelas das quais inerem. Já no caso dessas substâncias, vê-se que é possível fazê-lo se aplicamos a elas a condição de poder ser clara e distintamente concebidas sem outras substâncias, pois as substâncias não mantêm nenhum vínculo existencial com outras e podem ser entendidas em si mesmas.

Para se compreender, dessa maneira, o que Descartes desejaria expressar com entender clara e distintamente uma substância sem a outra, torna-se necessária a noção de independência existencial. Se uma substância é definida por sua independência de qualquer outra coisa para existir, a distinção real serve para firmar que duas substâncias quaisquer são existencialmente independentes entre si em sua existência e que são, portanto, distintas uma da outra. Isto é, quando duas substâncias são percebidas clara e distintamente no intelecto, têm-se somente duas possibilidades: a primeira, em que as substâncias são uma mesma, sendo percebida por nomes ou por atributos diferentes; e a segunda, em que as substâncias são efetivamente distintas[5].

## O PRIMEIRO QUESTIONAMENTO: ELISABETH

[3] De acordo com Lacerda (2011, p. 95) "Leibniz é, cronologicamente, o último representante do que Merleau-Ponty chamou já no século XX de 'O Grande Racionalismo' (em oposição ao pequeno racionalismo do positivismo do XIX)".

[4] A razão pela qual só pode haver distinção real entre um único tipo de entidade resulta da condição de só se entender clara e distintamente uma entidade sem a outra.

[5] Como dito por Descartes na Definição X da *Exposição Geométrica*: "duas substâncias são ditas realmente distintas quando cada uma pode existir sem a outra".



DOI:

Isto posto, influi-se, então, que a alma e o corpo não podem manter entre si uma influência real, pois, segundo Descartes, a comunicação entre os movimentos da alma e do corpo é inconcebível[6]. E é exatamente isso que Elisabeth[7] percebeu primeiro na obra de seu colega correspondente (KONTIC, 2010, p. 167). Segundo Shapiro (2012, p. 504), foi o próprio Descartes que reconheceu Elisabeth como uma entendedora igualmente boa de sua geometria e metafísica, evidenciando não só seu valor, mas também a qualidade de sua mente[8]. Assim, para além do debate acerca da possibilidade ou não do estabelecimento de uma filosofia propriamente "elisabethana", o que interessa particularmente é o que concerne a natureza da união do corpo e da alma. Isto é, o que se colocou em pauta nas primeiras correspondências[9] entre Elisabeth e Descartes é como, apesar do aqui supracitado, a alma e o corpo poderiam afetar um ao outro.

> Ao pedir-vos que me digais como é que a alma do homem (sendo uma mera substância pensante) pode determinar os espíritos do corpo a fazer as acções voluntárias. Efectivamente, parece que toda a determinação de movimento se faz pela impulsão da coisa movida, segundo o modo pelo qual é impelida por aquela que a move, ou conforme a qualificação e a figura da superfície desta última. O contacto é exigido às duas que tendes da alma e aquele parece-se incompatível com uma coisa imaterial (Carta de Elisabeth a Descartes, 6-16/05/1643).

O que se vê na passagem é a indagação de Elisabeth sobre como alma e corpo podem interagir ou, mais especificamente, como pode algo de natureza imaterial e não extensa mover algo material e extenso. Para ela, conforme a carta de 20 de junho de 1643, para entender a ideia pela qual "temos de julgar o modo como a alma (não extensa e imaterial) pode mover o corpo", teríamos de ver sua impossibilidade, já que nenhuma causa imaterial poderia se atribuir à alguma coisa material, "que não pode ter nenhuma comunicação com ela". Chega-se, então,

[6] A Física cartesiana, tal como indicado em *Princípios da filosofia, Livro II*, é uma física do contato, não há ação à distância, mas choque entre corpos. Desta maneira, como explicar esse fato admitido por Descartes, na Sexta Meditação, segundo o qual alma e corpo estão intimamente unidos?

[7] Neste texto seguimos a proposta de Lisa Shapiro: "os leitores só precisam começar a considerar o lado de Elisabeth da correspondência como positivamente representativo de uma perspectiva filosófica, mais do que uma simples reação ao programa de Descartes" (SHAPIRO, 2007, p. 6).

[8] Para mais sobre a relação entre Descartes e Elisabeth da Boêmia, ver: LACERDA, 2020a.

[9] Como indica Perrot (2017, p. 28), na Idade Modernas os escritos femininos eram "uma escrita privada, e mesmo íntima, ligada à família, praticada à noite, no silêncio do quarto, para responder às cartas recebidas, manter um diário e, mais excepcionalmente, contar sua vida". Segundo a historiadora, "a carta constitui uma forma de sociabilidade, e de expressão feminina, autorizada e mesmo recomendada, ou tolerada", em que estas "raramente são publicadas, exceto quando põem em cena grandes homens" (PERROT, 2017, p. 29). Por tal razão, para a escrita deste texto, utilizamo-nos como base, no que concerne a relação Descartes- Elisabeth e Leibniz-Sophie Charlotte, a escrita epistolar, em especial pois foi esta forma que deu alguma vazão para as vozes das filosofas supracitadas, já que se ignorou "quase o que as mulheres pensavam (...) viam ou sentiam" (PERROT, 2017, p. 22).



**DOI:**

à solução proposta por Elisabeth de solução do sistema cartesiano, dando-nos a chance de vislumbrar a operação de seu próprio pensamento. Cito:

> E confesso que me seria mais fácil conceder matéria e extensão à alma do que a capacidade de mover um corpo e de ser movido por ele a um ser imaterial. Efectivamente, se o primeiro o fizesse por informação, seria preciso que os espíritos, que produzem o movimento, fossem inteligentes, o que não concedeis a nada de corpóreo. E, ainda que, nas vossas Meditações Metafísicas, mostreis a possibilidade do segundo, é, porém, muito difícil compreender que uma alma, tal como a descrevestes, depois de ter tido a faculdade e o hábito de bem raciocinar, possa perder tudo isso por via de alguns vapores e que, podendo subsistir sem o corpo e não tendo nada de comum com ele, seja tão dirigida por ele (Carta de Elisabeth a Descartes, 20/06/1643).

Elisabeth não parece satisfeita com a mera afirmação de que há uma noção primitiva de união[10]. No que concerne à citação, permanece a problemática de como é possível que duas substâncias distintas possam interagir entre si. Para Elisabeth (SHAPIRO, 2012, p. 506), esta é a questão principal: como é possível que a alma (supostamente) mova o corpo? Tal indagação, acentuada também na carta de 28 de junho de 1643, poderia ser tida como uma das primeiras contestações ao sistema cartesiano no que concerne a relação entre substâncias, em especial a relação entre alma e corpo tal como apresentado na sexta meditação de Descartes. Dado que para Elisabeth não estão claras as interações entre estas substâncias, como indicado na carta de 16 de maio de 1643, também se tornaria obscura a própria distinção entre corpo e alma em duas substâncias independentes.

A indicação pode ser vista em: "por isso, peço-vos uma definição da alma mais particular do que na vossa Metafísica, ou seja, da sua substância, separada da sua ação, do pensamento", em que Elisabeth insinua que uma natureza simples da alma poderia ser posta à parte, sendo de algum modo material. Assim, ter-se-ia a explicação mecânica totalmente salva, em que o custo para tal seria uma composição da alma, que seria, de alguma maneira,

[10] Como dito por Alexandre (2020, p. 106): "o pensamento é a primeira das 'noções primitivas' que serão apresentadas por Descartes na ordem das razões (das evidências e certezas) de sua meditação metafísica. Com a menção ao conceito de "noção primitiva" (o qual não aparece nominalmente nas 'Meditações' e sim nas 'Cartas a Elisabeth'), visito, por consequência, o conceito de 'natureza simples' (encontrado nas "Regras para a direção do espírito", especialmente nas regras VII e XXII). Nas 'Regras', naturezas simples denotam noções (isto é, conceitos, evidências para o pensamento e a razão) impossíveis de serem decompostas em conteúdos ainda mais elementares. Por esse motivo, elas poderão também ser denominadas em outros textos do corpus cartesiano como 'noções primitivas' – por não poderem ser derivadas de outras noções, possuem primazia conceitual. A própria noção de substância pensante é um exemplo disso: seu atributo primitivo é o pensamento, de modo que todo o resto acerca dessa substância (tudo que lhe é possível) poderá ser conhecido somente enquanto derivação (como manifestação e fenômeno) desse seu atributo principal. Será apenas, contudo, nas 'Cartas a Elisabeth' que Descartes conferirá unidade a tais noções primárias de seu sistema. Pois é nas 'Cartas' que se encontra a definição do que seriam tais noções primitivas: 'considero haver em nós', diz Descartes, 'certas noções primitivas, as quais são como originais, sob cujo padrão formamos todos os nossos outros conhecimentos' (DESCARTES 1983a, p. 297-298)".



**DOI:**

dependente da matéria. Por esta razão, então, na carta de 1 de julho de 1643, Elisabeth não se desculpa "por confundir a noção da alma com a do corpo", pois "ainda que a extensão seja necessária ao pensamento, o que não repugna nada, ela poderá convir a alguma outra função da alma que lhe não é menos essencial". Dessa forma, na interpretação de Shapiro (2012, p. 508), Elisabeth estaria interessada, para além do materialismo ou do dualismo, na articulação entre alma e corpo no sentido em que a primeira é uma coisa independente da segunda, mesmo que articuladas entre si de maneira obscura e confusa na teoria cartesiana[11].

No mais, é significativo lembrar que Elisabeth, mais para frente, estabelece que a posição social obriga e pode prejudicar o exercício do livre arbítrio:

> Minha origem e minha fortuna me forçaram a exercer meu juízo mais cedo do que a maioria, para poder levar uma vida muito desafiadora e livre da prosperidade que poderia me impedir de pensar em mim e também livre da sujeição que me obrigaria a contar com a prudência de uma governanta (Carta de Elisabeth a Descartes, 13/09/1645).

Isso se torna relevante quando colocado no horizonte filosófico de Elizabeth que ela não está interessada em fazer uma metafísica, tal como afirmado nas cartas de 13 de setembro de 1645 a julho de 1648, quando ela questiona Descartes e lhe pede que explique por que ela tem paixões que a levam a ações razoáveis: "a filósofa não pensa as ações morais fora de um contexto e das posições de poder em jogo nesse contexto; de fato, o contrário ocorre, do que se segue que relações de poder, em sociedade, acarretam níveis de responsabilização distintos, inclusive no nível moral, para ela" (PEIXOTO, 2021, p. 95). A partir desse ponto, fica claro que as relações de poder, o conhecimento prático e o papel dos afetos constituem, para Elizabeth, uma determinação moral das ações que poderão satisfazer à consciência da agente. O ponto aqui é que a preocupação fundamental da filósofa é de natureza prática em sentido forte, e não um inquérito a mais sobre teologia ou ontologia.

No mais, embora a explicação cartesiana conste em suas *Meditações*, a correspondência em questão aparece como importante recurso textual para compreendermos exatamente a natureza da interação – ou, mesmo, da *união* – corpo-alma (LAPORTA, 2018, p. 11). De fato,

[11] Dado os problemas de seu trabalho, Descartes procura, nas *Paixões da alma* (1973a), dar uma saída para o problema apresentando à possibilidade da glândula pineal, localizada no cérebro, que desempenharia a mediação entre a mente e o corpo. Contudo, sendo a glândula pineal uma estrutura orgânica, as explicações de Descartes foram consideradas pouco satisfatórias. Mas o que efetivamente se interessa notar é que com a publicação das *Paixões da alma*, o problema colocado nas Meditações no que concerne a interação entre duas substâncias distintas se reduz ao problema a interação entre mente e cérebro, também não respondendo àquilo questionado por Elisabeth em suas cartas.



**DOI:**

o próprio Descartes parece pedir que sua interlocutora recorra à atribuição de extensão à alma (DESCARTES, 1973a, p. 315) como estratégia argumentativa mobilizada diante da impossibilidade de resposta racional à questão, em vista da incompatibilidade de sua explicação com a forma da clareza e distinção postulada e demandada por seu projeto metafísico. O conceito de *noção primitiva* inserido aqui pode ser relacionado às *naturezas simples* apresentadas nas *Regras para a orientação do espírito*; de fato, a referência a esse texto convida à recordação da íntima relação apresentada ali entre os sentidos e a imaginação[12].

Assim, podemos compreender que a proposição do entendimento da união substancial não se daria senão de maneira confusa pelo entendimento e pela imaginação[13] (LAPORTA, 2018, p. 15), ou seja, de que não poderia ser compreendida unicamente pela razão. O conhecimento requer, assim, a utilização de toda a indústria humana, embora as contribuições da sensibilidade e da imaginação devam se submeter aos critérios do entendimento, isto é, à clareza e à distinção. Não à toa, notamos a escolha lexical empregada por Descartes (*apud*. LAPORTA, 2018, p. 18) ao afirmar que está precisamente "confundido" com seu corpo: a união da alma com o corpo aparece como "irrecusável fato da experiência" – "incompreensível e, no entanto, evidente" (LAPORTA, 2018, p. 21-24) – que escapa à racionalidade.

Por fim, antes de se indicar os apontamentos de Leibniz a Descartes, o que não parece abrir muita margem à discussão é o diagnóstico de que Descartes não respondeu satisfatoriamente a Elisabeth, o fazendo de maneira pouco rigorosa a partir do uso de "noções primitivas" de mente, corpo e união entre ambas as categorias. Ao recorrer a essas "noções primitivas" (que parecem fazer as vezes de hipóteses ad hoc), Descartes não fornece nenhuma resposta positiva à questão de Elisabeth. Segundo Garber (2001, p. 178), a resposta de Descartes à princesa da Bohemia não poderia estar ancorada nas Meditações, pois a questão de Elisabeth (como é possível que uma substância imaterial, como a mente, possa concebivelmente agir

[12] Cf. sobretudo a décima segunda das *Regras para a orientação do espírito*

[13] No que circunda o problema da imaginação (que não é efetivamente o problema a ser analisado por este artigo), Leibniz, em uma carta à Rainha Sophie Charlotte, a definirá como "um sentido interno que reúne as impressões dos sentidos externos" (LACERTA, 2020b, p. 77). Assim, o tema ganha importância na obra do filosofo, que atribui notoriedade ao poder criativo da imaginação. Como indicado por Lacerda (2020b, p. 78), Leibniz (na edição *Philosophishem Schriften*, de Gerhard), das 104 vezes que se utiliza da palavra "*imagination*", o faz 6 vezes num mesmo documento remetido à Sophie Charlotte. Em uma carta à Schulenbourg, Leibniz (1970, KLOPP, x, p. 207 *apud*. LACERDA, 2020b, p. 78) aponta que a imaginação tem o poder de criar ou recriar um objetivo como imagem a partir da reunião de características apreendidas pelos sentidos. Como apontado pelo filósofo: "Como nossa alma compara, por exemplo, os números e as figuras que estão nas cores, com os números e as figuras que são encontrados pelo toque, é preciso que haja um *sentido interno*, no qual as percepções desses diferentes sentidos externos se encontrem reunidas. É isso que se chama *imaginação*, que compreende ao mesmo tempo as *noções dos sentidos particulares*, que são *claras, mas confusas* e as *noções do sentido comum*, que são claras e distintas" (LEIBNIZ, 1970, KLOPP, x, p. 151).



**DOI:**

sobre uma substância extensa como o corpo humano?) requereria uma resposta que se tratasse da inteligibilidade da interação mente e corpo – o que não se mostrou de modo consolidado no texto epistolar enviado à princesa da Boêmia.

## A SOLUÇÃO E A INOVAÇÃO DE LEIBNIZ

Leibniz (1962, VI, p. 576), anos antes de admitir que "não há sistema que possa fazer compreender" como a simplicidade divina e a variedade das ideias é compatível, escreveu em 1676 um texto que demonstra, precisamente, a compatibilidade das perfeições divinas, demonstração esta que completaria a prova *a priori* da existência de Deus elaborada por Anselmo e retomada por Descartes, já que se as perfeições são simples, positivas e absolutas, também são necessariamente compatíveis entre si (LACERDA, 2011, p. 96). Isto posto, dada a contundência das indagações de Elisabeth a Descartes em suas cartas, pode-se dizer que ela foi uma das primeiras autoras que percebeu, de modo muito audaz, a incongruência da interação entre as substâncias na teoria cartesiana. Assim como ela, Leibniz, que foi também seu remetente, tentou fornecer uma resposta à teoria cartesiana no que diz respeito a essa temática sem abandonar suas bases filosóficas. Dessa maneira, a operação de Leibniz entre a lógica predicativa e a ontologia permitirá realizar um sistema resolutivo para a questão que até agora tem sido mencionada: a relação entre alma e corpo[14].

A questão levantada pelo autor, então, apresenta muita semelhança com aquela feita por Elisabeth: como poderia a substância, sendo ela independente de tudo mais exceto Deus, estar em correspondência com todas as outras? O que será feito de partida para respondê-la será afastar a explicação pela via das causas eficientes e ocasionais[15], a fim de garantir a hipótese

[14] Um adendo explicativo deve ser feito. Leibniz entende o corpo como um conjunto de infinitas substâncias que são comandadas por uma substância qualitativamente superior. Como dito por ele: "o corpo é composto (...) de substâncias (...). A força do argumento consiste em que o corpo não é uma substância, mas substâncias ou um agregado de substâncias" (LEIBNIZ, 1989, p. 105). O problema, desse modo, já não parte da real relação entre corpo e alma, mas sim da alma racional com as infinitas substâncias que compõem o complexo que é o corpo.

[15] No que concerne a Leibniz, em seu *Discurso de Metafísica* (§17), ele contestará em Descartes a noção de utilidade das causas eficientes para a Física logo após expor sua contraprova do princípio de conservação da quantidade de movimento. Como indicado na mesma obra (§§19-21), a ciência deveria achar um modo de conciliar o teleologismo e o mecanicismo (causas eficientes), como dito por Leibniz (DM, §2, 1979, p. 138): "vários efeitos da natureza podem demonstrar-se de dupla forma, a saber: pela consideração da causa eficiente, e ainda, independentemente desta, pela consideração da causa final, recorrendo, por exemplo, ao decreto de Deus produzir sempre o efeito pelas vias mais fáceis e determinadas, como mostrei em outro lugar quando expus a razão das regras da catóptrica e da dióptrica". No mais, Leibniz foi um dos primeiros a questionar as explicações mecanicistas dadas por Descartes, afirmando que a via das causas finais é a mais fácil e mais adequada para compreender corretamente os fenômenos da reflexão e da refração da luz. Como aponta Fragelli (2018, p. 149), um dos exemplos da utilidade das causas finais para a ciência da natureza se refere à compreensão dos seres vivos, em que "Todos os que vêm a admirável estrutura dos animais (...) "são obrigados a reconhecer a sabedoria do autor das coisas. Aconselho aos que têm algum sentimento de piedade e mesmo de verdadeira filosofia a afastarem-se



DOI:

da harmonia preestabelecida entre as substâncias[16].

Pode-se dizer, com isso, que a substância é independente de tudo mais no universo com a exceção de Deus[17], que lhe é causa primeira. Como indica Kontic (2010, p. 163). na *Monadologia*, então, Leibniz caracteriza as substâncias individuais, ou *mônadas*, como substâncias cujas ações e afecções são completamente independentes de ações ou afecções externas. Cito: "as mudanças naturais das Mônadas procedem de um princípio interno, pois no seu íntimo não poderia influir causa externa nenhuma" (LEIBNIZ, 1979, Mo, §11, p.106), em que elas "contêm em si uma certa perfeição e têm uma suficiência a torná-las fontes de suas das suas ações internas" (LEIBNIZ, 1979, Mo, §18, p.106). Dessa definição se extrai o mesmo problema visto por Elisabeth: como se daria, assim, o comércio entre as substâncias? Especialmente no caso mais particular da união da alma e do corpo? Para responder tal questão, Leibniz tomou outro caminho que não o de Elisabeth, que optou por tomar a alma enquanto algo material; para ele, a resposta se encontraria nos conceitos vitais de expressão e harmonia preestabelecida[18].

Para Leibniz, a expressão[19] é uma relação de ordem entre o que exprime e o que é expresso[20]. Entre os elementos de expressão, não havendo necessidade de uma relação de

das frases de alguns espíritos demasiadamente pretensiosos, que dizem que vemos porque temos olhos, e não dizem que os olhos foram feitos para ver. É difícil poder-se reconhecer um autor inteligente da natureza, quando se está seriamente baseado nestes sentimentos que tudo atribuem à necessidade da matéria ou a um certo acaso (...), visto que o efeito deve corresponder à sua causa, e até se conhece melhor pelo conhecimento da causa, e é desarrazoado introduzir uma inteligência ordenadora das coisas, para logo em seguida, em vez de recorrer à sua sabedoria, servir-se exclusivamente das propriedades da matéria para explicar os fenômenos. (LEIBNIZ, DM, §19,1979, pp. 135-136).

[16] Em Leibniz, as substâncias (que não podem ter nada externo a si como causa direta ou real de seus predicados) se apresentam como as únicas verdadeiras unidades da metafísica; "átomos de substância, ou seja, as unidades reais e absolutamente destituídas de partes" (LEIBNIZ, 1994, p. 71). Confirme Marinho (2020, p. 253) "A definição de substância para Leibniz parte da compreensão de que a substância é uma força, uma potência e, por isso, é capaz de ação. A substância só pode ser simples ou composta, contudo, Leibniz acredita que só existe o composto porque previamente existiu o simples, ou seja, o composto é justamente o aglomerado das unidades substanciais simples".

[17] Leibniz afirma a transcendência de Deus em relação ao mundo e a criação deste por uma vontade livre; ele também privilegia a causalidade final que se exprime na existência do melhor dos mundos possíveis, criado pela vontade livre de um Deus sábio (LACERDA, 2011, p. 95).

[18] "A harmonia preestabelecida é um bom mediador entre uma parte e outra. Isso mostra que o que existe de bom nas hipóteses de Epicuro e de Platão, dos maiores materialistas e dos melhores idealistas está aqui reunido, e que não há mais nada de surpreendente aqui além da perfeição proeminente única do principio soberano mostrada até agora em sua obra para além de tudo aquilo que se acreditou até o presente" (LEIBNIZ, 2002, p. 99).

[19] "Uma coisa exprime uma outra (...) quando há uma relação constante e regrada entre o que se pode dizer das duas" (Carta de Leibniz a Arnauld, 09/10/1687).

[20] Para Lacerda (2005, p. 5): "A definição de substância para Leibniz parte da compreensão de que a substância é uma força, uma potência e, por isso, é capaz de ação. A substância só pode ser simples ou composta, contudo, Leibniz acredita que só existe o composto porque previamente existiu o simples, ou seja, o composto é justamente o aglomerado das unidades substanciais simples (...). Some LoversA definição de substância para Leibniz parte da compreensão de que a substância é uma força, uma potência e, por isso, é capaz de ação. A substância só pode ser



DOI:

causalidade, é necessário somente uma analogia entre ambos, em que cada elemento opera cada qual de acordo com suas leis – a analogia garante a correspondência recíproca dessas relações. Para Leibniz, então, qualquer efeito é uma expressão de sua causa, seguindo-se que o primeiro traz em si a regra ou lei que o relaciona com a segunda, já que todo o efeito integral corresponde à causa plena. Assim, a substância exprime Deus porque ele é a causa primeira e razão última de toda a existência. A substância, exprimindo Deus, exprime também todo o universo, mas de modo confuso e a sua maneira. Por tal razão, a alma tem do universo uma percepção ao mesmo tempo infinita e singular, já que todas as substâncias expressam o mesmo mundo, mas por sua perspectiva individual.

Na medida em que mobilizamos as noções de necessidade, contingência e existência divina em Leibniz, é preciso nos afastarmos por um momento da problemática cartesiana e nos dedicarmos ao exame mais minucioso dessa operação leibniziana, de modo a compreendermos a totalidade de sua robustez argumentativa. De início, é estabelecida a necessidade lógica de uma razão suficiente para a existência dos seres contingentes e das séries por eles formadas. No entanto, dada sua contingência, tal razão suficiente não pode ser encontrada em nenhum deles.

A existência de Deus, ideia inata, não admite uma série infinita de contingências cujas relações causais remetem umas às outras *ad infinitum*. A *razão suficiente* está, portanto, no âmbito daquilo que em si não encerra contingência, mas sim necessidade; pois a razão de um ser ou série contingente, não podendo ser encontrada dentro de si, não pode remeter a ainda outra contingência. O trecho que compreende os parágrafos trigésimo-primeiro ao quadragésimo-quinto dos *Princípios da Filosofia ou a Monadologia* – ainda com referência ao quadragésimo-quarto parágrafo dos *Ensaios de Teodiceia*, o qual nos oferece um maior entendimento da questão da contingência em Leibniz – toca exatamente na questão da razão suficiente no sentido de apresentar uma demonstração da existência de Deus como expressão última da causalidade de todas as coisas.

A relação entre o determinismo e a liberdade expressa na contingência implica determinado entendimento sobre o papel do princípio de razão determinante na demonstração: da afirmação *a priori* de uma razão suficiente dentro de uma série causal; da existência mesma do mundo em oposição à sua negação; e da afirmação deste como o melhor dos mundos possíveis. A suma importância desse princípio se justifica através da consideração de que, em

simples ou composta, contudo, Leibniz acredita que só existe o composto porque previamente existiu o simples, ou seja, o composto é justamente o aglomerado das unidades substanciais simples".



**DOI:**

sua ausência, a existência de Deus não seria passível de prova pela racionalidade; ademais, não haveria demonstração, na medida em que se é possível à razão humana, da perfeição absoluta com que Deus criou o mundo e todas as leis que o regem.

O princípio de razão suficiente encerra a questão da contingência da multiplicidade; portanto, deve ser compreendido, por sua relação ao contingente, como prova a posteriori da existência de Deus. O mundo é constituído por seres contingentes e suas relações, cuja existência não é necessária: muito pelo contrário, a mera possibilidade de negação da existência de qualquer um desses seres contingentes não implica em contradição lógica. Embora existam ou possam existir, não possuem em si a razão suficiente que os traz ao mundo, pois intrínseca à sua natureza múltipla, há a contingência. A constituição do mundo – e de quaisquer seres e série de seres contingentes que dele fazem parte – tem sua razão suficiente exatamente só em um Ser necessário, pois somente ele independe da existência de outros seres e de suas causalidades.

A prova a priori da existência de Deus se dá, em um primeiro momento, a partir da construção lógica do argumento de sua possibilidade. A existência, bem como a existência necessária, se caracteriza como perfeição; logicamente, a partir da própria definição de Deus enquanto Ser absolutamente perfeito, possuidor de todas as perfeições, deve não apenas existir, mas existir necessariamente. A existência divina, em oposição a todos os seres por Ele criados, é absoluta e, portanto, necessária – sua negação, pois, logicamente impossível, contraditória; a existência expressa a vontade ilimitada do Criador, de acordo com a definição geral de vontade, indicada nos *Ensaios de Teodiceia* (§22).

Deus, Ser necessário, possui em si poder, conhecimento e vontade perfeitos; sua onipotência, onisciência e bondade soberanas se apresentam como expressão de todas as perfeições divinas, presentes em menor grau em todas as substâncias, pois são todas d'Ele procedentes. Porque Deus é absolutamente perfeito e d'Ele depende tudo aquilo que é contingente, toda a perfeição da substância d'Ele provém e, da mesma forma, toda imperfeição nela presente se principia na limitação essencial dos seres e de sua contingência. À razão humana, incapaz de compreender exatamente a totalidade da harmonia do universo, resta a demonstração a priori dos princípios infinitamente bons e sábios através dos quais Deus criou o mundo e as leis que o regem. Essa demonstração apriorística se dá no âmbito do princípio de não-contradição, um dos dois grandes reguladores da razão, passível de prova e demonstração também a partir da "realidade das verdades eternas" (LEIBNIZ, Mo, §45).

Ora, se em toda a multiplicidade do mundo se encerra em contingência, cuja existência



**DOI:**

ou negação não implicam contradição, como havemos de determinar a razão pela qual o mundo existe tal como é, e não de qualquer uma de infinitas outras maneiras de concebê-lo? Posto que Deus existe enquanto Ser necessário, causa de tudo o que há no mundo, deve-se considerar sua perfeição como fundamento para a criação do melhor dos mundos possível, não apenas de qualquer um dos infinitos possíveis.

A existência necessária do divino conjuga ambas essência e existência e, em sua absoluta vontade, Deus principia todas as possibilidades e existências de fato. Da infinidade de possibilidades segue-se uma infinidade de possíveis mundos, cada qual cujas características particulares implicam necessariamente da negação uns dos outros. Só a vontade divina realiza a existência da essência. Em sua infinita sabedoria, dentre infinitas possibilidades e mundos, Deus realiza apenas aquele que em si traz a maior quantidade de perfeição possível. A mônada é, enfim, expressão singular do todo perfeito do universo, cujas absolutas beleza e harmonia são percebidas apenas por Deus em sua infinita capacidade de conhecer, justamente por ser de tudo origem. A infinidade de substâncias simples do mundo, cada qual dotada de uma perspectiva única e particular, multiplica e exalta ambas a realidade e a grandeza divina que, em último, se expressam de uma e mesma forma.

A substância, enquanto um ponto no qual se forma uma infinidade de ângulos, subsequentemente, forma infinitas relações com o que está fora dela, em que cada uma individualmente é, dessa maneira, um conjunto único de relações expressivas. Cada substância é, portanto, um ponto de vista particular do conjunto, do invariante[21]. Desse modo, tal como apontado por Lacerda (2006, p. 78), a substância individual pode ser tida como "um centro expressivo", porque "sua visão é a sua maneira de exprimir os fenômenos, é a sua expressão desse universo único e multiplicado pelas infinitas visões que se pode ter dele".

O segundo ponto para a compreensão da resposta de Leibniz à problemática cartesiana é, então, a *harmonia preestabelecida*[22]*,* que garante que as variedades infinitas de predicados

[21] Como dito por Leibniz (Mo, §14, 1979, p.130): "embora todos exprimam os mesmos fenômenos, nem por isso as suas visões se identificam; é suficiente que sejam proporcionais. Do mesmo modo vários espectadores crêem ver a mesma coisa e efetivamente se entendem entre si, embora cada um veja e fale na medida da sua vista".

[22] Conforme Hirata (2012), enquanto para Descartes o discurso científico possui uma ordem própria, das razões, um encadeamento dependente de como as coisas são cognitivamente apreendidas por nós, distinguindo-se da relação de dependência que há entre as próprias coisas, em Leibniz, há uma *consonância* entre a ordem da realidade e da teoria. Isto é, o fundamento da verdade reside na correlação regrada entre as palavras e as coisas: a concepção de sistema engloba e a realidade e o discurso – a solidariedade dogmática na teoria corresponde àquela e entre as coisas no universo (harmonia). Por tal razão poder-se-ia dizer que o mínimo de regras produz o máximo de efeitos (o "melhor dos sistemas possíveis" (LEIBNIZ; *Theodicée*, GP VI, p. 273). O que se fala, então, como o melhor sistema explicativo é o sistema da harmonia preestabelecida, em que a multiplicidade é conciliada com a simplicidade (LEIBNIZ, DM, §9, 1979, p. 18; Mo, §60-62, 1979, p. 142-3): um sistema leibniziano uno e coeso.



**DOI:**

dos centros expressivos, assim como suas expressões em outras substâncias, se organizem a fim de garantir que haja a acomodação de todos do modo mais perfeito possível[23]: Segundo Leibniz (Mo, §80):

> Descartes reconheceu que as almas não podem conferir força aos corpos, porque há sempre a mesma quantidade de força na matéria. Todavia, acreditou que a alma podia mudar a direção dos corpos. Isto porque, em seu tempo, ainda não se conhecia a lei da natureza segundo a qual se conserva a mesma direção total na matéria. Se Descartes a conhecesse, cairia no meu Sistema da Harmonia preestabelecida.

Assim, conforme Belaval (1960, p. 112), a harmonia preestabelecida "tem seu fundamento na entre-expressão das mônadas que faz com que tudo se sustente, que nada seja sem efeito", encontrando, dessa forma, "seu fundamento nesse modelo inteligível do mundo, concebido por Deus anteriormente à criação" Alma e corpo se relacionam através de um "vínculo" entre mônadas (harmonia preestabelecida), que estão organizadas nesse sistema. Sob o prisma leibniziano, a relação alma-corpo é tão íntima que não é uma mera união, mas sim uma conformidade que remete a uma pertença, correspondência, compatibilidade. Um ajuste entre dois reinos diferentes possível por meio do sistema da harmonia pré-estabelecida: Os dois conceitos de Leibniz, então, se completam e estão intrinsecamente ligados e envolvidos reciprocamente – todas as substâncias simples simpatizam com todas as outras e cada mudança nelas corresponde a uma mudança no universo (LACERDA, 2006, p.16).

> Estes princípios deram-me meios de explicar naturalmente a união, ou melhor, a conformidade da Alma e do corpo orgânico. Segue a alma suas próprias leis e o corpo também as suas, e se ajustam em virtude da harmonia pré-estabelecida entre todas as substâncias, pois todas elas são representações de um mesmo universo (LEIBNIZ, Mo, §78)

Conclui-se disso que, ao agir sobre outra, uma substância carrega implícita a concomitância entre os predicados das duas e suas respectivas expressões. Isto é, através da harmonia estabelecida por Deus, as substâncias acomodar-se-iam: o que ocorre na realidade é uma concomitância nos predicados de ambas e nas suas entre-expressões. Nas palavras de Leibniz (Mo, §14, 1979, p. 130):

> As percepções ou expressões de todas as substâncias se entre correspondem de tal sorte que qualquer um, seguindo atentamente certas razões ou leis que observou, se encontra com outro que fez o mesmo, como quando várias pessoas, tendo combinado encontrar-se reunidas em lugar e dias prefixados, podem efetivamente fazê-lo.

[23] Vale lembrar que Deus, no momento da criação, escolheu dentre todos os mundos possíveis aquele em que todos os fenômenos se harmonizem do melhor jeito possível.



**DOI:**

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como denunciado e resgatado por Ramos (2020, p. 15):

> A prática da troca epistolar era uma ocupação comum da mulher letrada e, naturalmente, abastada, daquele período histórico e localização geográfica específica [século XVII, Europa]. Ainda sem poder frequentar a universidade, estas mulheres faziam da correspondência seu ambiente de formação por excelência: longe dos olhos do mundo, poderiam se fixar naquilo que a carta contém de privado, subvertendo o propósito protocolar em direção à constituição de um gênero textual em que pudessem dedicar-se livremente à reflexão filosófica (WARREN, 2009).

Entre os anos de 1643 e 1649, como já indicado, Elisabeth da Boêmia teve Descartes como seu principal correspondente, sendo um grande exemplo das mulheres filósofas da Modernidade[24]. Inicialmente motivado pela questão da interação entre a alma e o corpo, o debate foi ampliado para temas relativos à moral, à política e à medicina, formando um conjunto de 59 cartas. Objetando, então, a possibilidade de interação entre a alma e o corpo, Elisabeth retoma o indicado por Descartes nas Meditações, em que duas substâncias não apenas distintas, mas também contrárias, uma cujo atributo principal é o pensamento e outra a extensão, suporiam um movimento voluntário, uma determinação direta da alma sobre o corpo – ter-se-ia, aí, uma discussão sobre a separação e união entre a alma e o corpo. O problema é claro, perspicaz e imediato: como a alma do homem, sendo somente substância imaterial (DESCARTES, 1973c, AT III 247, p. 247), cuja natureza consiste unicamente em pensar (DESCARTES, 1973c, AT I 353, p. 353), poderia alterar o fluxo dos espíritos animais no interior do corpo humano?

Pôde-se ver, com Elisabeth, a primeira alternativa de resolução para o problema do comércio entre as substâncias no cartesianismo, em que ela propõe uma noção materialista da alma (SHAPIRO, 1990), garantindo que a exigência de Descartes em seu sistema fosse respeitada: a não comunicação entre substâncias de natureza distintas. Apoiada nesta perspectiva, ela sustentou que a alma, dada sua própria natureza, é incapaz de mover o corpo do homem, inviabilizando o mecanismo operacional de suas ações voluntárias. Fundada em um dado da natureza, constitui-se uma certeza irretocável: a necessidade de colisão entre os corpos para que o movimento pudesse ser transferido de um corpo a outro. Desta maneira, ela procurou estabelecer "[...] alguma conexão entre os dois domínios, um modo de compreender o

[24] Segundo Versini (1979), a obra que Elisabeth nos transmitiu é uma espécie de tratado polifônico escrito a quatro mãos, em que ela e Descartes discursam sobre temas relativos à vida humana.



DOI:

mecanismo aparentemente incompreensível da interação mente-corpo em termos do fenômeno relativamente mais inteligível da interação corpo-corpo" (GARBER, 2001b, p. 172). Para ela, a solução mais cabível, então, teria sido propor uma maior facilidade de concepção da alma como algo material, resolvendo a querela supracitada[25].

A segunda resolução, subsequentemente, foi o deslocamento de problema realizado por Leibniz que, através do trabalho da expressão e da harmonia preexistente, conseguiu cercar o sistema cartesiano de tal modo que a questão supracitada não fosse mais um problema. Tal como já apontado por Lacerda (2011, p. 97), a prova da existência de Deus de Descartes, segundo Leibniz (NE, IV, x, §7, 1990, p.345) "é muito bela e engenhosa na verdade, mas há um vazio a ser preenchido". Acerca da prova de Descartes, Leibniz acredita não basta considerar que Deus tenha uma grandeza suprema, pois também podemos pensar, por exemplo, um movimento mais veloz que qualquer outro. Para tal, ele recorreria a um frequentemente caso, mostrando a insuficiência cartesiana: supor-se-ia que uma roda gira com o movimento mais veloz, o que impediria, então, que se prolongasse o raio dessa roda e que, desta forma, o ponto que tinha um movimento mais veloz caia alguns graus em relação àquele que agora está no extremo da roda? Com isso, diferente de Descartes, ele defende que sim, podemos pensar em algo de que não tenhamos uma ideia, pois esta ideia é uma noção possível, não contraditória, em que seus elementos definidores podem estar juntos: não temos a ideia do movimento mais veloz, porque se trata de uma noção contraditória, e, no entanto, falamos e pensamos nele.

Logo, a partir de demonstração indireta, mostrando "a compatibilidade entre todas as formas simples primitivas, uma vez que as essências possíveis são o resultado de uma combinação entre essas formas" (LACERDA, 2011, p. 98), não se teria justificativa para uma suposta incompatibilidade ou a negação. Dessa maneira, para se explicar na filosofia leibniziana a acomodação entre corpo e alma, tida como um caso particular, é necessário fazê-lo pela harmonia preestabelecida e pela teoria da expressão, que se aplicam à acomodação entre as substâncias em geral. O que decorre disso, entretanto, é que o modo pelo qual se dá essa comunicação perde sua importância: a correspondência entre a alma e o corpo é explicada de um modo natural, sendo assegurada pela garantida harmonia entre ambas. Como dito por Kontic (2010, p. 170), desloca-se a problemática de *como* ocorre a relação entre alma e corpo para a *razão* dessa relação, sendo por isso que Leibniz não reivindica ter resolvido tal questão.

[25] Certamente, Elisabeth não se sentiu satisfeita com as conclusões de Descartes. Para a princesa, caso a alma não possuísse alguma espécie de "propriedade desconhecida", que possa ser de algum modo extensa, ela não teria a capacidade de mover o corpo (COELHO, 2020).



**DOI:**

No que concerne a este artigo, pode-se finalizar dizendo que, por linhas diferentes, ambos os filósofos (Leibniz e Elizabeth) – em escritos documentais específicos (publicações tradicionais ou epistolares), que agora ganham nova relevância quando reestabelecida nossa relação com o cânone filosófico –, firmaram críticas e avanços relevantes à teoria de Descartes. Às suas maneiras, complementaram e afinaram a teoria daquele que consideram profundamente, ao mostrar (a aqueles abertos a novas fontes filosóficas) o que julgavam ser pontos de deformação ou inconsciência no cartesianismo e indicar soluções (mesmo que parciais) possíveis para as questões supracitadas.

## REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, B. A noção de "minha natureza" nas "meditações metafísicas" de Descartes: sobre um eu-prático no cartesianismo. **Griot: Rev. Fil.,** v. 20, n. 1, pp. 106-117, 2020.

BELAVAL, Y. **Leibniz critique de Descartes**. Paris: Gallimard, 1960.

CARDOSO, A.; FERREIRA, M. L. R. (Orgs.). **Medicina dos Afectos. Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boémia.** Trad. I. Cardoso e P. de Jesus. Oeiras: Celta Editora, 2001.

COELHO, R. T. DESCARTES E ELISABETH: O PROBLEMA DAS AÇÕES VOLUNTÁRIAS. **Cadernos Espinosanos**, (43), 399-427, 2020. https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2020.172937.

DESCARTES, R. "As paixões da alma". In: **Os pensadores**. Trad. Bento Prado Jr. e Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

DESCARTES, R. **Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas.** (Col. Os Pensadores). Trad. J. Guinsburg e B. Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

DESCARTES, R. **Oeuvres de Descartes** (AT). Paris : Vrin, 1973c.

DESCARTES, R. **Regras para orientação do espírito**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia**. Trad. A. de Almeida. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

FRAGELLI, I. C. A linguagem e as formas da natureza: breve estudo da noção de *força* na filosofia e nas ciências do século XVIII. **doispontos:**, v. 15, n. 1, p. 143-159, 2018.

GARBER, D. **Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

GARBER, D. Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth. In:



**DOI:**

**Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science** (Cambridge: Cambridge University Press), 168-188, 2001b.

HIRATA, C. Sistema em Leibniz e Descartes. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, n. 1, p. 23-36, 2012.

KONTIC, S. Z. Substância Individual e relação entre alma e corpo em Leibniz. **Cadernos Espinosanos**, v. 22, p. 161-171, 2010.

LACERDA, T. M. **A expressão em Leibniz**. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

LACERDA, T. M. Leibniz leitor de Espinosa. **Conatus – Filosofia de Spinoza**, v. 5, n. 9, p. 95-101, 2011.

LACERDA, T. M. Corpo e Política: Uma leitura sobre Elisabeth da Boêmia. **Revista Ideação**, n. 42, p. 141-154, 2020a.

LACERDA, T. M. A imaginação no diálogo entre Leibniz e Sophie Charlotte. **Cadernos Espinosanos**, n. 43, p. 77-97, 2020b.

LAPORTA, B. Análise da resposta cartesiana acerca de como pode a alma mover o corpo na Correspondência com Elisabeth. **Primeiros Escritos**, v. 9, p. 9-26, 2018.

LEIBNIZ, G.W. Zu Lockes Urteil über Malebranche“. In: _____. **Die philosophischen Schriften**. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Halle: 1949- 63; reimpressão Hildesheim, 1962.

LEIBNIZ, G.W. “Carta xxxix a rainha Sophie Charlotte”. In: Corres-pondenz von Leibniz mit Sophie Charlotte, Koenigin von Preussen. **Die Werke von Leibniz. Herausgegeben von Onno Klopp**. Hildeshein/New York : Georg Olms Verlag, 1970.

LEIBNIZ, G.W. **A Monadologia. Discurso de Metafísica.** (Col. Os Pensadores). Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LEIBNIZ, G.W. **Philosophical Papers**. (Orgs). ARIEW, R.; GARBER, D. Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1989.

LEIBNIZ, G.W. **Novos ensaios**. Paris: GFFlammarion, 1990.

LEIBNIZ, G.W. **Système Nouveau de la Nature**. Paris: Flammarion, 1994.

LEIBNIZ, G.W. **Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos**. Trad. de Edgar Marques. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

MARINHO, A. A mônada de Leibniz e o princípio da Harmonia Preestabelecida. **Occursus**, v. 5, n.1, pp. 251-269, 2020.

PEIXOTO, K. O que Elisabeth da Bohemia perguntou a Descartes?. **Seiscentos**, Rio de Janeiro, vol. 1, nº 1, pp. 91-108, 2021.



**DOI:**

PERROT, M. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2017.

SHAPIRO, E. Princess Elisabeth and Descartes: The union of soul and body and the practice of philosophy. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 7, n. 3, pp. 503-520, 1990.

RAMOS, C. S. Elisabeth da Bohemia: epistolografia e escrita de filósofas mulheres. **Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia**, v. 6, n. 10, p. 14-30, 2020.

VERSINI, L. **Le Roman Épistolaire**. Paris, PUF, 1979.



**DOI:**