

Celi Hirata

O princípio da equipolência entre a causa plena e o efeito integral: Leibniz entre Hobbes e Descartes

Resumem: Neste artigo indica-se como Leibniz se aproxima da concepção hobbesiana da causalidade por meio do seu princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral ao mesmo tempo em que, por outro lado, quando se trata da relação entre a causa primeira e o mundo, está muito mais próximo do axioma causal cartesiano.

Palabras clave: Causalidade. Equipolência. Geometrização. Mecanicismo. Metafísica.

Abstract: In this article we indicate how Leibniz approaches the Hobbesian conception of causation through his principle of equipollence between entire cause and whole effect while, on the other hand, when it comes to the relationship between the first cause and the world, he is much closer to the Cartesian causal axiom.

Key words: Causality. Equipollence. Geometrization. Mechanism. Metaphysics.

Em 1676, Leibniz formula o princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral¹. Trata-se de uma máxima ou axioma que, proveniente da metafísica, fundamenta a física²: assim como a proposição de que o todo é maior do que a parte constitui o axioma da geometria, o da equipolência é o axioma que está na base da filosofia da natureza³. É por meio deste axioma que Leibniz se opõe a Descartes, que errou ao afirmar a conservação da quantidade do movimento no lugar daquela da força, como ele expõe numa carta a Bayle de 1687:

Creio que, no lugar do princípio cartesiano, poder-se-ia estabelecer uma outra lei da natureza que considero a mais universal e a mais inviolável, a saber, que há sempre uma perfeita equação entre a causa plena e o efeito inteiro. Ela não diz apenas que os efeitos são proporcionais às causas, mas mais ainda, que cada efeito inteiro é equivalente à sua causa. E ainda que este axioma seja inteiramente metafísico, ele não deixa de ser um dos mais úteis que se pode empregar em física e dá os meios de reduzir as forças a um cálculo de geometria (*A Bayle de 1687, GP III, 45-6*).

Afastando-se nisto de Descartes, Leibniz concebe que a relação entre a causa e o efeito é uma relação de equação, na qual a causa determina matematicamente, isto é, de maneira exata, o seu efeito. Se o princípio cartesiano de que os efeitos são proporcionais às causas dá margem a erros, tornando possível a suposição de que um corpo pudesse “ganhar o triplo de força sem nenhuma suposição” (idem, 46), é porque ele é inexato: este princípio estabelece uma relação apenas aproximada entre a causa e o efeito, de forma que, de uma causa, vários efeitos diferentes poderiam decorrer. Nesta perspectiva, o princípio cartesiano não permitiria a redução das forças a um cálculo, já que causa e efeito não são af equalizáveis. Ora, é precisamente isto que Leibniz almeja: a igualdade estrita entre a causa e o efeito no lugar da proporcionalidade permite que os enunciados da mecânica possam ser matematizados. Ele permite a redução de todos os problemas da mecânica à geometria pura, além da demonstração exata e *a priori* das leis do movimento conforme à experiência⁴.

Pelo seu princípio de equipolência, Leibniz afasta-se, pois, do axioma apresentado por Descartes na prova da existência de Deus, de que a causa tem tanta ou mais realidade do que seu efeito⁵, já que este violaria ainda mais o princípio de que há uma perfeita equação entre a causa e o efeito. A causa e o efeito sendo completamente equivalentes, não só a causa é capaz de produzir o seu efeito, como também, em princípio, “o efeito, se fosse invertido por inteiro, poderia sempre reproduzir de forma precisa a sua causa, nem menos e nem mais” (*A Billetes*, 11/21 de outubro de 1697; GP VII, 455). Leibniz sustenta não apenas que não se pode atribuir a uma causa algum efeito que ultrapasse o seu poder —como Descartes defende— como também, inversamente, que não se pode assinalar a um efeito uma causa que exceda aquele em poder: “nada impede conceber tudo invertido e supor que o efeito é a causa e a causa é o efeito” —assim como a causa é capaz de produzir o seu efeito, o efeito pode, de direito, reproduzir a sua causa. Causa e efeito podem rigorosamente o mesmo —o termo de comparação que permite a equalização e o tratamento matemático da causa e do efeito é a potência, cuja quantidade é a mesma tanto numa como no outro, modificando-se apenas a sua situação, como Leibniz defende no *De Concursu corporum*:

O estado precedente de uma máquina difere bem do precedente pela situação das potências, mas não pela sua soma. O efeito inteiro procede da causa inteira, e o conceito do efeito procede do conceito da causa, na medida em que ela envolve também a necessidade de uma mudança. Ora, a mudança se entende sempre como a menor possível. Donde: o efeito inteiro é equipolente à causa plena ou tem a mesma potência (seção 7, in Fichant, 1994, 145).

Na medida em que a causa e o efeito possuem a mesma quantidade de potência, que não consiste noutra coisa que a quantidade de efeito que uma coisa pode produzir⁶, o efeito poderia de direito reproduzir a sua causa, já que ambos podem o mesmo. Tal como uma mesma linha que, dobrada, conserva sempre o mesmo comprimento, causa e efeito são idênticos quanto à potência, diferindo apenas pela variedade de sua aplicação

e situação⁷. Esta conservação da mesma quantidade de potência será contraposta ao princípio cartesiano da conservação da mesma quantidade de movimento e será posteriormente traduzida na filosofia de Leibniz em termos de força ou mv^2 . Com efeito, é possível demonstrar a falsidade de uma teoria —como a da conservação da quantidade do movimento— por meio da prova de que o efeito não possui uma relação estrita de equação com a sua causa. Uma vez que a potência constitui o termo de comparação ao qual a causa e o efeito se relacionam identicamente, uma suposição se mostra errônea quando o efeito não restitui inteiramente a sua causa e nem pode substituí-la, o que, segundo Leibniz, “repugna aos hábitos da natureza e às razões das coisas” (GM VI, 206). Trata-se de uma relação reflexiva, transitiva e completamente simétrica⁸, de forma que causa e efeito são, em princípio, reversíveis, sendo que, do conhecimento de um pode se passar ao conhecimento do outro: “Dizemos que um efeito envolve a sua causa, de maneira que aquele que compreendesse perfeitamente (isto é, sem resto) um efeito, alcançaria o conhecimento de sua causa. Pois há em todos os casos uma conexão necessária entre a causa plena e o efeito” (*Meditatio de principio individui*, A VI, 3, 490). Assim como o estado subsequente envolve o antecedente, o antecedente envolve o subsequente, já que ambos encerram os mesmos elementos e são equacionados, de forma que o conhecimento adequado da causa fornece um conhecimento adequado de seu efeito e vice-versa⁹, porque entre a causa e o efeito se estabelece uma conexão necessária, sendo que de uma causa só pode proceder um efeito e um efeito só pode ser produzido por uma causa determinada —donde Leibniz se servir da causalidade para demonstrar o princípio de identidade dos indiscerníveis, afirmando que jamais duas coisas na natureza são perfeitamente semelhantes porque cada uma foi produzida de uma maneira determinada, que pode ser discernida das demais. Em suma, há, em termos de potência, uma relação de reversibilidade entre causa e efeito e esta reversibilidade permite proceder do conhecimento da causa ao conhecimento do efeito e vice-versa, bem como averiguar se uma estimativa é correta ou não. A equivalência ontológica entre causa e efeito fundamenta a passagem de um a outro no

conhecimento, dotando a física de uma inteligibilidade semelhante à da geometria.

Deste modo, Leibniz se aproxima de Hobbes, que, no *De Corpore*, define a causa como a soma de todos os requisitos que concorrem para a produção de um determinado efeito, de tal modo que não se pode conceber que todos existam sem que o efeito exista ou que o efeito exista se algum de seus requisitos estiver ausente¹⁰. Tal como Leibniz o fará, Hobbes concebe a relação de causa e efeito como uma equação, sendo que a soma de todos os requisitos necessários para que um evento se dê é igual à produção deste, sem qualquer espaço para a indeterminação. Donde vigorar uma simetria entre a causa e o efeito: do mesmo modo como “nada pode estar no efeito que não tenha estado em alguma parte de sua causa”, “nada pode estar na causa que não tenha consequência no seu efeito” (*Examinatio*, in *Opera Latina* IV, p. 222).

Tanto num autor como noutro, a relação que se estabelece entre a causa e o seu efeito é necessária, sendo que a totalidade das causas para a produção de um efeito não pode deixar de produzi-lo, como Leibniz explicita no *Von den Verhängnisse*:

É que toda causa possui o seu efeito certo, que se daria devido a ela, se ela estivesse sozinha; como ela, porém, não está só, então se produz a partir da cooperação de causas um certo efeito ou resultado infalível na medida das forças presentes. E isto é verdadeiro não apenas quando duas, dez ou mil coisas cooperam, mas até mesmo quando infinitas coisas cooperam, como ocorre verdadeiramente no mundo [...] A partir disto se vê que tudo se passa matematicamente, isto é, infalivelmente, em todo vasto mundo, de tal modo que se alguém pudesse ter uma compreensão suficiente das partes internas das coisas, além de memória e entendimento suficientes para examinar e tomar em conta todas as circunstâncias, ele seria um profeta e veria o futuro no presente como num espelho [...] Mas, para um entendimento limitado, é impossível prever coisas futuras circunstanciadamente, uma vez que o mundo é constituído por infinitas coisas que cooperam, de modo que nada é tão pequeno nem tão distante que não contribua em sua medida (*Deutsche Schriften*, II, 48-49).

Como Hobbes —que com o auxílio do conceito de *conatus* afirma que todo movimento, por mais ínfimo que seja, tem o seu efeito devido, contribuindo de maneira necessária para a produção de um evento determinado, de forma que “dificilmente há alguma ação, por mais casual que pareça, para cuja causação não concorra tudo o que esteja *in rerum natura*” (*Questions*, XXI, 302)—, Leibniz defende que não há algo que seja tão pequeno ou distante que não contribua na produção dos eventos do mundo, de modo que, inversamente, todo evento é rigorosamente determinado pela sua causa, que consiste numa infinidade de fatores. Rege no mundo um determinismo rigoroso de todos os eventos, sendo cada detalhe decisivo: é assim que uma mosca pode alterar o rumo de todo um Estado, influenciando na decisão de um rei ao perturbá-lo¹¹. Na medida em que vigora uma equação rigorosa entre causa e efeito, da mesma forma que nenhum efeito é incausado, nenhuma causa, por mais insignificante que pareça ser, permanece sem o seu efeito devido. Assim, o princípio de equipolência justifica a metamorfoseação do mundo numa máquina¹², onde a soma da potência ou força se conserva e na qual cada parte, sendo o mundo pleno, age no todo e o todo, em cada parte.

*

Mas como esse princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral se aplica à relação entre Deus e o mundo? Indicaremos brevemente como, embora Leibniz defenda na sua juventude que a relação entre Deus e o mundo é uma relação unívoca e necessária, na medida em que de uma determinada causa só pode resultar um único efeito, posteriormente ele sustentará que Deus, enquanto causa do mundo, é maior, superior e anterior ao seu efeito.

No *Confessio Philosophi*, ao procurar explicar como a existência dos pecados é compatível com a perfeição divina e provar como Deus é a razão do pecado, mas não seu autor, distinguindo o entendimento divino, origem última dos pecados, de sua vontade, que não pode ser vista como a causa destes, Leibniz, argumenta que a série atual das coisas, incluindo os pecados, resulta univocamente da natureza mesma de Deus:

A ordem das coisas quer que, suprimidos os pecados, a série das coisas seja totalmente diferente. Suprimida ou modificada a série das coisas, a *razão última* das coisas também, isto é, Deus, seria suprimida e modificada. Com efeito, que de uma mesma razão, e, precisamente, de uma *razão suficiente e integral* tal qual Deus é para o universo, resultem consequências opostas, isto é, *que da mesma causa sigam-se efeitos diferentes, é tão impossível quanto um mesmo ser ser diferente dele mesmo*. Pois, se a uma mesma quantidade se acrescenta e se subtrai a mesma quantidade obtém-se a mesma *quantidade*. Ora, o que é o raciocínio senão a adição e a subtração dos conceitos? Se alguém continua a resistir a isso, a demonstração para ele superar a sua obstinação se apresenta prontamente. Suponha-se Deus ser A e a série destas coisas B. Se Deus é a razão suficiente das coisas, isto é, o ser auto-suficiente (ens a se) e a primeira causa, segue-se que, Deus sendo posto, esta série de coisas existe, de outro modo, Deus não é a razão suficiente, mas algum outro *requisito*, independente de Deus, deve ser adicionado para que apenas esta série de coisas exista [...] Portanto, segue-se que se esta série de coisas, pecados inclusos, fosse excluída ou mudada, Deus seria excluído ou mudado – o que devia ser demonstrado. Portanto, os pecados incluídos nesta série total de coisas são devidos às *ideias* das coisas mesmas, i.e., à existência de Deus (*Confessio Philosophi*, 44-46).

Na passagem acima, em que afirma ser Deus a razão suficiente do mundo, Leibniz emprega uma argumentação semelhante àquela empregada por Hobbes para identificar a causa suficiente e a causa necessária. De acordo com esse argumento, apresentado tanto no *Short Tract* como no *De Corpore* e na controvérsia com o bispo Bramhall, toda causa suficiente não pode deixar de produzir o seu efeito, pois possui todos os requisitos necessários para a sua produção; se ela não o produz é porque algum requisito estava faltando e a causa não era suficiente, ao contrário do suposto¹³. Do mesmo modo, Leibniz argumenta que, uma vez que Deus é a razão suficiente da série de eventos do mundo, essa série deve existir e não outra; se uma outra existisse, isto é, se esta série fosse

diferente, essa diferença só poderia ser devido à interferência de algum outro requisito, isto é, a *diferença no efeito* só poderia ser fundamentada na *diferença da causa*, sendo que a causa ou razão suficiente seria outra que Deus. É estabelecida, assim, uma relação de dupla implicação entre a razão suficiente e o seu efeito e, como numa relação de *equação*, a diferença num dos termos da relação implica na do outro, de modo que se estabelece uma relação de necessidade entre Deus e o mundo, entre a natureza divina e a série atual de coisas. O princípio de razão suficiente parece, deste modo, ser utilizado nesse texto para estabelecer uma relação de necessidade lógica ou geométrica entre Deus e o mundo, na qual a razão suficiente para um efeito só pode produzir esse efeito, do mesmo modo que uma soma numérica só pode ter um resultado determinado¹⁴.

Essa relação de equação e necessidade entre a causa e o seu efeito que é estabelecida pelo princípio de equipolência causal, bem como a relação de identidade que é instituída pela natureza da verdade, pela qual em toda proposição verdadeira a noção do predicado está contida naquela do sujeito, parecem, quando aplicadas à relação entre Deus e o mundo, conduzir a uma conclusão bastante próxima ao espinosismo, como se mostra num texto de 1676:

Em todo caso, pode ser dito que todas as coisas são uma, e todas as coisas estão em Deus, do mesmo modo que *o efeito está contido na sua causa inteira*, e a propriedade de um sujeito [está contida] na essência do mesmo sujeito. Pois é certo que *a existência das coisas é uma consequência da natureza de Deus*, que fez com que apenas as coisas mais perfeitas pudessem ser *escolhidas* (*A Oldenburg*, novembro de 1676; A VI, 3, 370).

Depois Leibniz pode ter se dado conta de que essa passagem envolve uma contradição, afinal como Deus pode ter tido *escolha* se a existência das coisas é uma mera consequência de sua natureza, se o princípio de equipolência causal —anunciado, é verdade, pela metade, na medida em que afirma que o efeito está contido na causa inteira, mas não a sua recíproca, a saber, que a causa está contida no seu efeito

integral— estabelece uma relação rigorosa de equação entre a causa e seu efeito, se em toda proposição verdadeira o predicado ou propriedade está contido na noção de seu sujeito ou, o que é o mesmo, na sua essência? Enfim, como Deus pode escolher, se o mundo deixa de ser visto como seu efeito transitivo para ser posto como seu efeito imanente, formando uma totalidade com ele, como defende Espinosa¹⁵?

A fim de evitar essas consequências e assegurar a necessidade apenas hipotética do mundo, uma necessidade que não é absoluta, mas que tem como pressuposto a escolha divina dentre possíveis, Leibniz relativiza a aplicação do princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral no caso da relação entre Deus e mundo. Tal como é estabelecido por Leibniz no campo da física, pelo princípio de equipolência, a causa e o efeito são completamente equivalentes, de modo que não apenas a causa é capaz de produzir o seu efeito, como também o efeito, se fosse invertido, seria capaz de reproduzir a sua causa¹⁶. Ora, no campo teológico isso levaria à identificação entre Deus e o mundo, como mostra a passagem acima. Para resolver esse problema, Leibniz, que claramente rejeita a ideia de um espírito universal único ou de uma alma do mundo¹⁷, diz que a relação entre Deus e a sua criação é uma relação de expressão, o que garante uma relação determinada entre uma e outra: “todo efeito expressa a sua causa, assim como a causa de todas as substâncias, isto é, a resolução que Deus tomou de criá-las” (*A Foucher*, carta de 1668: GP I, 383). Leibniz não pode conceder que a relação entre Deus e o mundo seja uma relação de necessidade lógica, sem espaço para uma escolha real, e nem de arbitrariedade: como ele insiste, a excelência do operário é conhecida pela excelência da obra¹⁸. Antes, a relação em questão é de expressão. O mundo expressa Deus, mas não constitui o seu efeito integral, já que subsistem os possíveis que não se atualizam. No caso dessa relação, em especial, há mais realidade na causa do que no seu efeito, como Leibniz diz no *De rerum originatione radicali*: “Portanto, encontramos a razão última da realidade, tanto das essências como das existências, em um Ser único que precisa, sem dúvida, ser maior, superior e anterior em relação ao mundo, dado que por ele não só têm realidade

as coisas existentes, as quais o mundo abrange, mas também a têm os possíveis” (GP VII, 305/*Pensadores*, 158). Na medida em que é uma expressão e que a expressão não implica a semelhança entre as coisas que se exprimem, mas pode se dar de diferentes formas¹⁹, continua a haver outras expressões possíveis de Deus além do mundo atual. Isto é, entre Deus e o mundo há uma relação determinada e fundamentada em razões, mas nem por isso há uma relação de equação ou identidade. Assim, se cabe uma relação de equipolência entre a causa e o efeito no caso da criação, é entre o decreto divino decorrente da resolução que Deus tomou de criar as substâncias que compõem este mundo —e não Deus enquanto substância, que, como já dissemos, abrange também os possíveis que não foram atualizados— e o mundo existente, que pode ser considerado seu efeito integral desdobrado no tempo. Essa resolução e decreto não são, por sua vez, absolutamente necessários, mas supõem, ao contrário, que haja alternativas para além daquelas que são efetivamente eleitas. E mesmo com referência a essa relação entre o decreto divino e o mundo o princípio de equipolência não se mantém em todo o seu rigor, já que o efeito não poderia nesse caso reproduzir a sua causa na hipótese de que fosse invertido, uma vez que há aqui uma relação de transcendência que é intransponível.

Há, com efeito, um salto entre a série das causas intramundanas e a razão primeira das coisas: à diferença da causalidade eficiente que se estabelece entre os fenômenos no interior do mundo físico, causalidade que é regida pela equipolência entre a causa e o efeito e que é marcada pela relação de semelhança, a relação entre Deus e o mundo é marcada por uma descontinuidade, por uma superioridade da causa primeira ou razão última da realidade e o seu efeito. É o que Leibniz indica no *De rerum originatione radicali*: enquanto os diversos estados se originam uns dos outros de modo análogo à reprodução reiterada de um livro, sendo, de acordo com o princípio de equipolência, a diferença entre a causa e o seu efeito a menor possível, a razão última do mundo é diversa do agregado desses estados:

Não se pode encontrar a razão suficiente de existir, nem em cada um dos indivíduos, nem tampouco em todo o agregado e série

de coisas. Imaginemos ter sido eterno o livro dos *Elementos de Geometria*, copiado sempre um do outro; vê-se que, conquanto se consiga justificar o livro atual pelo precedente, de que foi copiado, nunca se poderá chegar, por mais livros anteriores que se tomem, à razão plena, dado que sempre haverá motivo de admirar-nos por que desde todo tempo existiram tais livros, a saber, por que existiram os livros simplesmente e por que assim escritos. O que é verdadeiro quanto aos livros também se aplica aos vários estados do mundo, pois a situação seguinte é de certo modo copiada da precedente (ainda que com leis certas da mudança). Logo, por mais que se retorne aos estados anteriores, nunca neles se achará a razão cabal, ou seja, o motivo da existência de um mundo simplesmente e de um tal mundo [...] As razões, portanto, do mundo acham-se em algum ser extramundano, diverso da cadeia dos estados ou da série das coisas, cujo agregado constitui o mundo (GP VII, 302 / Tradução: *Pensadores*, p. 155).

Deste modo, o princípio metafísico da equipolência entre a causa plena e o efeito integral que fundamenta a física não pode ser aplicado ao caso da criação. Se, por um lado, por meio desse princípio Leibniz se afasta do axioma cartesiano da causalidade e se aproxima da concepção hobbesiana de causalidade, por outro, quando se trata da relação entre Deus e o mundo, Leibniz se avizinha do axioma cartesiano de que a causa tem tanta ou mais realidade que o efeito, já que Deus constitui o fundamento não apenas dos existentes como também dos possíveis que não são, nunca foram e jamais serão.

Notas

1. Segundo Fichant (1998, p. 180), a primeira formulação do princípio se dá no *De Arcanis Motus*, de 1676.
2. *A Billettes*, 11/21 de outubro de 1697; GP VII, 455.
3. A III, 1, 586, 5-9
4. Fichant, 1998, p. 182-183.
5. “Pois que nada exista em um efeito que não tenha existido de forma semelhante ou mais excelente na causa é uma primeira noção, e tão evidente, que não há nada mais claro; e esta outra noção comum, *que de nada nada se faz*, a compreende em si, porque, se concorda que exista algo no efeito que não existiu na sua causa, cumpre concordar também que isso procede do nada; e se é evidente que o nada não pode ser a causa de algo, é somente porque, nesta causa, não haveria a mesma coisa do que no efeito.” (*Reposta às segundas objeções*, AT IX, 106-107 / *Pensadores*, p. 165). Esse axioma também é apresentado na *Terceira Meditação* (AT IX, 32 / *Pensadores*, p. 112).
6. *Proposição fundamental de toda ciência da mecânica*. In: Fichant, 1994, p. 346.
7. *De Arcanis Motus*. In: *Leibniz à Paris*, p. 203-204.
8. Carraud, 2002, p. 400.
9. *Quid sit natura prius*, A VI 4, 180.
10. “Causa é a soma ou agregado de todos os acidentes, tanto no agente quanto no paciente, que concorrem para a produção do efeito proposto, de um tal modo que não se pode entender que todos existem sem que o efeito exista, ou que, estando qualquer deles ausente, que o efeito exista”. (*De Corpore*, VI, §10 / *Do Corpo*, p. 151).
11. *Von den Verhängnisse*, *Deutsche Schriften*, II, p. 49.
12. Fichant, 1994, p. 289-290.
13. “Ao definir como causa necessária aquela que, uma vez suposta, o efeito não pode deixar de se seguir, concluir-se-á também que *qualquer efeito que se produza o será por uma causa necessária*. Porque o produzido, pelo mero fato de sê-lo, teve uma causa integral, isto é, tudo aquilo que, *uma vez suposto, não se pode conceber que o efeito não se siga*; e essa causa é necessária. E, pela mesma razão, torna-se manifesto que quaisquer que sejam os efeitos que se produzirão no futuro, eles possuem uma causa necessária e que, deste modo, tudo o que tenha sido produzido ou que há de sê-lo, terá sua necessidade em coisas *antecedentes*.” (*De Corpore*, IX, §5, itálicos meus).
14. Mais adiante nesse texto, diante da dificuldade colocada pelo teólogo, que alega que essa posição sustentada pelo filósofo levaria a um fatalismo, este responde dizendo que essa dificuldade é resolvida por um uso preciso da linguagem. Destarte, “*necessário* é aquilo cujo oposto implica contradição” e “é *contingente* o que não é necessário”. “Denominamos aqui necessário apenas o necessário por si, a saber, o que possui em si a razão de sua existência e de sua verdade, tais quais as verdades da geometria”. (*Confessio*

Philosophi, p. 54-56). Assim, nesse texto, Leibniz fundamenta a diferença da contingência e da necessidade na mera inteligibilidade ou não do oposto da verdade em questão, sem recorrer à noção de análise infinita, que só faz sentido a partir do estabelecimento do princípio *in-esse*, anos mais tarde. Já a solução para o labirinto da necessidade que repousa na distinção do entendimento enquanto região das possibilidades da vontade e da potência é rejeitada por Leibniz na margem mesma do parágrafo citado a partir do *Confessio Philosophi*.

15. Cf. *Ética* I, prop. XV (“Tudo o que existe, existe em Deus”) e prop. XVIII (“Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva”). In: *Pensadores*, p. 97 e 105.
 16. *A Billetes*, 11/21 de outubro de 1697; GP VII, 455. Cf. a seção “O princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral”, do primeiro capítulo desta tese.
 17. *Considérations sur la doctrine d’un esprit universel unique*, GP VI, 530-531.
 18. *Discurso de Metafísica*, §2, GP IV, 427-128.
 19. *Quid sit idea*, GP VII, 263-264.
- Espinosa, B. *Ética*. In: *Pensadores*. Tradução: Joaquim de Carvalho. São Paulo : Abril, 1973.
- Fichant, M. (1994) *La réforme de la dynamique*. Paris: Vrin.
- Fichant, M. (1998) *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF.
- Hobbes, T. *De Corpore*. In: MOLESWORTH, W. (ed.). *Opera Latina*. Darmstadt: Schrecker, 1966 (2ª edição), vol. I
- Hobbes, T. (2009) *Do Corpo – parte I: Cálculo ou lógica*. Tradução: Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira. Campinas: Unicamp, 2009.
- Hobbes, T. *The questions concerning liberty, necessity and chance*. In: *English Works*, vol. 5.
- Hobbes, T. *Examinatio*. In: *Opera Latina*, IV.
- Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, VI, 2; VI, 3; VI, 4; VII, 2.
- Leibniz, G. W. (1960) GEHARDT (ed.). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. 7 Volumes. Berlin: Georg Olms Hildesheim.
- Leibniz, G. W. *De rerum originatione radicali*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1983.
- Leibniz, G. W. *Deutsche Schriften*. Hildesheim: Olms, 1966, volume II.
- Leibniz, G. W. Rauzy, J.(ed.). (1998) *Recherches générales sur l’analyse des notions et des vérités: 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Paris: PUF.
- Leibniz, G. W. (2004) *Confessio Philosophi – La profession de foi du philosophe*. Edição bilíngue com tradução de Y. Belaval. Paris: Vrin.
- Leibniz, G. W. *De Arcanis Motus et Mechanica ad puram Geometriam reducenda* (Ed. de L. Hess). In: *Leibniz à Paris*, 1978, p. 202-105.

Bibliografia

- Carraud, V. (2002) *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. Paris: PUF.
- Descartes, R. *Respostas às objeções*. In: *Pensadores*. Tradução: J. Guinsburg e B. P. Júnior. São Paulo : Abril, 1973.
- Descartes, R. *Meditações*. In : *Pensadores*. Tradução: J. Guinsburg e B. P. Júnior. São Paulo : Abril, 1973.

