

CONCORRÊNCIA DIVINA: A TERCEIRA VIA LEIBNIZIANA ENTRE O MERO CONSERVACIONISMO E O OCASIONALISMO

Andréa Faggion

UEM/IFCH-UNICAMP
e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

1. Talvez o ponto mais amplamente divulgado da filosofia leibniziana seja sua negação da causalidade inter-substancial. Leibniz julgava inconcebível o chamado “influxo físico”, teoria da causação bem conhecida na Idade Média e no início da Idade Moderna, segundo a qual uma substância natural agiria sobre outra por meio da comunicação de estados, de qualidades ou mesmo de partículas físicas. A substância simples ou mônada é caracterizada por Leibniz pela atividade, porém, sem que essa atividade implique em algum tipo de poder para exercer influência sobre outras substâncias criadas. Em uma palavra, a mônada não tem janelas, como se costuma repetir, quase como um slogan leibniziano¹.

Ora, já que uma substância criada é ativa, mas não é pura atividade, tendo em vista esse seu aspecto passivo, coloca-se como questão, no contexto que delineamos, qual seria então o agente a exercer poder causal sobre ela. Como falamos de uma substância criada, já se infere que ela sofre a ação justamente de seu criador, aquela substância que, por sua vez, é pura atividade. No entanto, não é apenas o criador que exerce seu poder sobre a substância criada, porque, sendo ativa, porém, incapaz de agir sobre outro, a substância criada só poderia agir sobre si mesma. Isso significa que Leibniz também rejeita a teoria concorrente ao influxo físico: o ocasionalismo, teoria da causação segundo a qual somente o criador age, funcionando as demais substâncias apenas como ocasiões para suas ações. Ao contrário, temos, em Leibniz, duas causas atuando sobre cada

¹ Veja-se a este respeito, por exemplo, o § 7 da *Monadologia*.

substância criada: Deus e também ela própria². Este trabalho destina-se a formular uma tentativa de compreensão quanto ao que caberia a cada um desses agentes.

O conceito de “concorrência divina” é aquele que expressa em Leibniz essa espécie de divisão de tarefas entre Deus e sua criatura na atividade causal. Para começarmos a esclarecer esse conceito, torna-se necessário que tenhamos em vista que a parcela de atividade que caberia a Deus em seu concurso com a criatura não se limita ao óbvio ato de criação da substância, nem mesmo se esse for entendido no sentido mais forte de uma criação contínua, que Leibniz, por sinal, concede aos ocasionistas³. Esse tipo de interpretação fraca faria a concorrência divina coincidir com uma terceira teoria da causação, tão rejeitada por Leibniz quanto o influxo físico e o ocasionalismo: o conservacionismo, teoria segundo a qual Deus criaria e manteria uma substância, notadamente, por meio de sua criação contínua, enquanto as substâncias criadas seriam as únicas causas de seus próprios estados. Para Leibniz, Deus é causa direta e imediata de toda realidade, portanto, também dos estados das substâncias⁴.

Aqui, encontra-se nossa dificuldade. Ao separarmos Leibniz dos ocasionistas, aparentemente, o aproximaríamos dos conservacionistas, pois poderia ser natural pensarmos que, se Deus não é o agente único, como criador, caberia a ele a autoria da substância, que, por sua vez, geraria seus estados. Por outro lado, ao diferenciarmos Leibniz dos conservacionistas, lembrando que ele não concederia um poder apenas indireto a Deus na criação de alguma perfeição, talvez o aproximemos por demais dos ocasionistas, pois que papel ainda caberia à criatura, uma vez que Deus estaria imediatamente presente mesmo na geração dos estados da substância criada? A seguir, analiso algumas hipóteses interpretativas relativas ao conceito de concorrência divina, no intuito de distingui-lo tanto do mero conservacionismo quanto do ocasionalismo. Primeiramente, discuto a inovadora hipótese interpretativa de Sukjae Lee. Na seqüência, apresento uma possível objeção a esta hipótese a partir da interessante leitura que Laurence Carlin apresenta para o conceito de causa final em Leibniz. Em um terceiro momento, me valho de trabalhos de Marc E. Bobro para criticar a leitura de Carlin do conceito de causa final, de um modo que favorecia a hipótese de Lee. Todavia, pretendo sugerir que a

² “...no curso da natureza, cada substância é a única causa de todas as suas ações, e [...] é livre de toda influência física de qualquer outra substância, exceto pela costumeira cooperação de Deus” (*Teodicéia*, § 300).

³ Ver Lee, S. “Leibniz on Divine Concurrence”, p. 203.

⁴ A este respeito, temos, por exemplo, o § 31 dos Ensaio sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal da *Teodicéia*: “Deus sempre dá à criatura e produz continuamente tudo que nela é positivo, bom e perfeito...”

derrubada da objeção a Lee pautada nos argumentos de Carlin sobre a causa final não seria suficiente para defendermos sua leitura da concorrência divina. A hipótese do próprio Bobro é a que me parece a mais plausível, pelas razões que procurarei expor ao final deste trabalho.

2. Para Leibniz, a substância está continuamente no processo de mudar suas percepções⁵. Além disso, é preciso que tenhamos sempre em mente que nada acontece a uma substância exceto justamente pensamentos e percepções, sendo que devemos entender uma percepção como “o estado interno da mônada representando objetos externos”⁶. Nesse contexto, o conceito de concorrência divina surge no âmbito de uma explicação metafísica das mudanças de estados perceptuais das mônadas. Essa explicação, como bem coloca Bobro, precisa conciliar duas teses leibnizianas: 1) substâncias criadas possuem poder causal real; 2) o poder causal de Deus está imediatamente e diretamente presente em todos os aspectos do universo⁷. De acordo com a leitura de Lee, a única maneira de interpretarmos a concorrência divina sem violarmos a segunda tese seria interpretando a primeira tese de tal forma que não equiparássemos a noção de um “poder causal real” com a idéia de uma causalidade produtiva ou eficiente, o que significaria dizer que criaturas seriam causalmente ativas apenas no sentido de possuírem as razões que determinam e demandam a atividade produtiva de Deus. Em outras palavras, a concorrência entre Deus e sua criatura seria uma concorrência entre dois tipos diferentes de causalidade, sendo apenas Deus uma causa eficiente ou produtiva⁸. Assim, a interpretação de Lee afastaria o risco de tomarmos a teoria da concorrência divina por um conservacionismo puro e simples⁹.

O alvo das críticas de Lee é um modelo explicativo segundo o qual a concorrência divina seria uma junção de forças entre o criador e a criatura para a produção de um determinado resultado, em analogia ao caso de dois irmãos, por exemplo, que uniriam seus esforços para carregarem uma pedra pesada. É por rejeitar a hipótese da junção de forças para a produção de um mesmo resultado que Lee rejeita a possibilidade de que criaturas possam ser produtivas, perguntando-se: “que papel a criatura desempenha nessa cooperação, desde que a criatura não é uma causa produtiva, isto é, não pode contribuir para a produção de modificações

⁵ Cf. Bobro, M, “Leibniz on Causation”, p. 08.

⁶ *Princípios da Natureza e da Graça*, § 4.

⁷ Cf. “Leibniz on Concurrence and Efficient Causation”, p. 319.

⁸ Cf. “Leibniz on Divine Concurrence”, p. 206.

⁹ Cf. “Leibniz on Divine Concurrence”, p. 214.

como uma fonte da realidade ou de perfeições nelas?”¹⁰ Sua resposta é que a contribuição por parte da criatura seria seu papel como razão para a determinação de Deus quanto à modificação a ser produzida, ou seja, a causalidade da determinação racional sob a qual Deus baseia sua decisão. Desse modo, se Deus é a causa produtiva ou eficiente, a criatura seria uma causa formal: a razão que determina o que a causa produtiva irá produzir¹¹. Além disso, a natureza da criatura seria uma razão também em outro sentido: ela demanda de Deus uma determinada modificação por apresentar sua bondade ou valor. Nesse último sentido, o estado presente da criatura seria uma causa final de seus estados subseqüentes¹². Neste ponto, se queremos entender como poderíamos ainda falar em um “poder causal real” *na* substância criada, é importante que seja feita uma distinção entre a noção completa da substância individual, que está na mente de Deus, e seu correlato concreto, que seria justamente a natureza da criatura como uma forma substancial¹³.

Agora, concedamos em prol do argumento que Lee tenha feito justiça às duas teses leibnizianas que a teoria da concorrência divina, supostamente, deveria respeitar. Ele se pergunta então se não seria possível que um interlocutor objetasse que, em sua interpretação, a criatura agiria sobre o criador ao determiná-lo à ação. Porém, essa crítica, segundo Lee, basear-se-ia em uma confusão entre o modelo causal da agência racional e o modelo das causas eficientes, uma vez que, no interior do modelo da agência racional, as razões sob as quais um agente age não agem sobre o agente. Em suma, razões não são causas eficientes que agem sobre pacientes.

Todavia, quando enfatizamos dessa maneira a impotência da natureza das criaturas entendida meramente como causa formal e final, a questão que se coloca é exatamente até que ponto a primeira tese leibniziana cujo respeito seria uma exigência para qualquer leitura da concorrência divina, estaria, de fato, sendo observada por Lee. Será que, ao evitar o conservacionismo, o preço pago por Lee não seria a redução da teoria da concorrência divina a uma espécie de ocasionalismo? As criaturas, enten-

¹⁰ “Leibniz on Divine Concurrence”, p. 221.

¹¹ Cf. “Leibniz on Divine Concurrence”, pp. 221-222.

¹² Cf. “Leibniz on Divine Concurrence”, pp. 222-223.

¹³ Cf. “Leibniz on Divine Concurrence”, p. 224. Também Roger S. Woolhouse destaca a relevância de distinguirmos a noção completa da substância e sua natureza, desde que a noção completa está na mente de Deus, ao passo que a natureza é interna à criatura (cf. “Pre-Established Harmony Retuned: Ishiguro versus the Tradition”, p. 207). Apenas com a interiorização da causa formal e final na criatura, podemos entender que ela tenha verdadeiro poder causal, o que é crucial para a hipótese de Lee.

didadas por Leibniz como razões para Deus, não seriam exatamente como as ocasiões de Malebranche?¹⁴

Na verdade, Lee aceita a similaridade entre a teoria da concorrência divina tal como explicada por ele e o ocasionalismo. Entretanto, ele insiste que, para Leibniz, razões são um tipo genuíno de causalidade, enquanto ocasiões, para Malebranche, não poderiam contar como alguma espécie de causa. Mas, se é assim, não estaríamos diante de uma mera questão terminológica? A princípio, as razões de Leibniz poderiam ser idênticas às ocasiões de Malebranche, sendo que, enquanto Leibniz chamaria suas razões de causas, Malebranche recusar-se-ia a fazer o mesmo com respeito a suas ocasiões¹⁵.

Assim, Lee precisa mostrar que as razões de Leibniz diferem suficientemente das ocasiões de Malebranche para justificar de algum modo a tese de que razões seriam causas, mas ocasiões, não. Nesse sentido, o argumento de Lee é que as razões, em Leibniz, demandam de Deus de uma maneira que as ocasiões, em Malebranche, não demandam: “razões demandam, porque elas são basicamente percepções de estados futuros que possuem um grau de valor primitivo, que motiva Deus a realizá-las”¹⁶. Lee reconhece que ocasiões, segundo Malebranche, também têm valor, mas argumenta que, de acordo com o ocasionalista, esse valor seria secundário para Deus, já que os atributos divinos é que viriam ao caso primeiramente nas decisões de Deus¹⁷. Ademais, a alegação mais importante de Lee é que, enquanto, para Leibniz, as leis governando a seqüência de estados perceptuais das substâncias estariam embebidas nelas próprias, para Malebranche, as leis às quais as decisões de Deus obedecem não estariam contidas nas próprias ocasiões: “enquanto as ocasiões de Malebranche, *tomadas com* as leis da natureza, determinam um resultado particular, as ocasiões em si mesmas não determinam coisa alguma”¹⁸. Em outras palavras, as leis que determinam as decisões de Deus, para Leibniz, seriam internas à natureza das criaturas, enquanto, para Malebranche, seriam externas às ocasiões, que, por isso mesmo, não poderiam contar como causas formais e/ou finais no ato de Deus.

3. Suponhamos que tenhamos sido convencidos dos argumentos de Lee em prol da tese de que criaturas seriam causas formais e finais, que agiriam ao exercerem uma força normativa, como razões por trás da pro-

¹⁴ Cf. “Leibniz on Divine Concurrence”, p. 229.

¹⁵ Cf. “Leibniz on Divine Concurrence”, p. 230.

¹⁶ “Leibniz on Divine Concurrence”, p. 232.

¹⁷ Cf. “Leibniz on Divine Concurrence”, p. 234.

¹⁸ “Leibniz on Divine Concurrence”, p. 235.

dução de Deus dos estados perceptuais das criaturas. Seria a classificação do tipo de causalidade das criaturas como uma causalidade formal e final suficiente para sua distinção da causalidade eficiente ou produtiva, que, assim, caberia apenas ao criador? De acordo com Laurence Carlin, a resposta seria “não”. Em seu artigo “Leibniz on Final Causes”, Carlin argumenta justamente que, de acordo com Leibniz, causas finais seriam uma espécie das causas eficientes¹⁹. Caso aceita, essa interpretação levaria à conclusão de que o trabalho de Lee para distinguir sua hipótese interpretativa do conceito de “concorrência divina” da hipótese segundo a qual a concorrência seria uma junção de forças causais eficientes teria sido praticamente inócuo. Vejamos então os argumentos de Carlin.

Carlin define uma causa final leibniziana como aquilo pelo qual uma atividade ocorre²⁰. Um ponto central para sua tese é que a causa final, segundo Leibniz, não seria um estado futuro, ainda inexistente, de uma coisa existente, mas, sim, a já existente percepção do fim na mônada, o que, a bem da verdade, Lee também aceitava²¹. Nesse sentido, a mônada procederia da percepção de fins para a percepção de meios, sendo a percepção de fins uma causa anterior à ação do agente como seu efeito²². O § 20 das Observações sobre o Livro acerca da “Origem do Mal” Publicado Recentemente em Londres, da *Teodicéia*, parece corroborar essa leitura, na medida em que ressalta que não é o objeto externo diretamente que exerce algum tipo de poder sobre a mônada, sendo, sim, a representação do objeto dentro dela a contribuir para sua determinação. Dessa maneira, Carlin, realmente, dá um passo significativo no sentido de abrir caminho para a qualificação da causa final como uma causa eficiente, pois, assim como causas eficientes antecedem seus efeitos, também a causa final leibniziana não é identificada com o próprio estado de coisas a ser produzido, mas com um estado mental existente antes do seu efeito ser gerado.

Contudo, é o próprio Carlin quem observa que a constatação acima não é suficiente para estabelecer sua tese, já que alguém poderia ainda argumentar que o fim ou a causa final não seria uma espécie de causa eficiente por ser aquilo em direção a que o apetite da mônada é dirigido, não causando eficientemente o próprio apetite ou o estado perceptual subsequente na mônada²³. Neste momento, para explicar sua tese em termos da relação entre causas finais e apetites, Carlin parece assimilar a representação do fim e a faculdade da mônada de mover-se rumo ao fim,

¹⁹ “Leibniz on Final Causes”, p. 218.

²⁰ Cf. *idem*, *ibidem*.

²¹ Cf. “Leibniz on Divine Concurrence”, pp. 222-223.

²² Cf. “Leibniz on Final Causes”, pp. 220 e 222.

²³ Cf. “Leibniz on Final Causes”, pp. 225.

ou ao menos o apetite é transformado em um componente constitutivo da causa final: “causas finais [...], em adição ao fato de envolverem um estado de coisas meramente representado, são também *constituídas por* apetições, os mais fundamentais produtores de mudança causalmente eficientes. Assim, causas finais são uma espécie de causa eficiente”²⁴. Carlin, portanto, estabelece uma clara implicação entre a alegação de que causas finais conteriam apetites e a tese de que causas finais seriam eficientes. A esse respeito, a meu ver, Carlin poderia demonstrar que causas finais são causas eficientes apenas se concedêssemos a ele a inclusão de uma causa que me parece nitidamente eficiente, o apetite como uma força interna às substâncias criadas, já na definição de causas finais. Assim, temos, de um lado, Lee, argumentando que os estados perceptuais nas substâncias criadas têm apenas força normativa, como razões para Deus produzir novas percepções, com o que se exclui qualquer tipo de força eficiente nas criaturas, e, de outro lado, Carlin, argumentando que há nas substâncias criadas uma causalidade eficiente para a produção de novos estados perceptuais, sendo essa causalidade um constituinte do próprio conceito de causa final em Leibniz. Creio que essa disputa possa ser devidamente esclarecida com a inclusão de um novo participante no debate, Marc Bobro.

4. Bobro não se detém na discussão dos argumentos de Carlin, ou ao menos não nos textos dos quais me utilizarei²⁵. No entanto, seus argumentos podem ser facilmente direcionados contra a tese de Carlin, uma vez que Bobro é um opositor da tese segundo a qual, para Leibniz, estados perceptuais poderiam ser causas eficientes de outros estados perceptuais. Na interpretação de Bobro, é preciso que se distinga claramente entre o papel de causa eficiente reservado ao apetite, entendido como uma tendência ou faculdade da mônada para alteração das suas percepções, e o papel de alguma outra espécie de causalidade reservado às próprias percepções²⁶.

Em mais de uma oportunidade, Bobro observa que, em diversas ocasiões em que Leibniz menciona a relação entre as percepções de uma mônada, o filósofo usa uma linguagem tal que uma percepção é tratada como consequência ou resultado de outra, mas não exatamente como uma

²⁴ “Leibniz on Final Causes”, p. 229, ver também pp. 228 e 230-231.

²⁵ Bobro menciona rapidamente a posição de Carlin em “Leibniz on Concurrence and Efficient Causation”, p. 327.

²⁶ Cf. “Leibniz on Causation”, p. 19, onde Bobro considera provável que percepções tenham uma função teleológica. Já em “Unpacking the Monad: Leibniz’s theory of causality”, escrito anteriormente em parceria com Kenneth Clatterbaugh, ele classifica as percepções como causa material dos estados das mônadas (cf. p. 420).

causa ou efeito de outra, salvo raras exceções²⁷. Uma dessas exceções citadas por Bobro é uma passagem das *Notas sobre Stahl*, de 1702, em que Leibniz diz claramente que a representação do fim é a causa eficiente das representações dos meios em uma mesma mônada. Porém, Bobro parece convincente ao argumentar que, em momentos como esse, Leibniz não estaria sendo preciso, pois ele quereria dizer, na verdade, que a substância criada age sobre si mesma a partir da percepção de um fim. Essa observação parece comprovada pelo próprio Leibniz, quando, no § 21 das Observações sobre o Livro acerca da “Origem do Mal” Publicado Recentemente em Londres, que compõem a *Teodicéia*, ele explicitamente corrige sua linguagem, após ter dito que representações agem na substância, emendando que, na verdade: “a substância age sobre si mesma, na medida em que é disposta e influenciada por essa representação”²⁸.

Podemos entender a razão desse ser o modo refletido de Leibniz expor sua posição sobre o assunto, porque, de acordo com ele: “tudo que age é uma substância individual”²⁹. Dessa forma, o que está em jogo aqui é o tipo de modelo causal acolhido por Leibniz, um modelo segundo o qual causas são faculdades ou poderes de substâncias. Por isso, Bobro faz uma objeção de anacronismo a interpretações que qualificam as relações entre percepções em Leibniz como relações de causação eficiente: “Entender percepções e estados perceptuais como causalmente ordenados, no sentido em que há entre eles relações de eficiência causal, e não meramente relações regulares ou normalizadas ou de causa final, é subscrever a um modelo de causação orientado a eventos”³⁰.

Se Bobro tem razão, então não faria sentido insistirmos com Carlin que causas finais seriam um tipo de causa eficiente. Teríamos que separar claramente a causalidade das percepções, como uma função teleológica na melhor das hipóteses, da eficiência causal da própria mônada, sob pena de atribuímos a Leibniz um modelo causal humeano em caso contrário. Todavia, essa recusa da atribuição de eficiência causal a percepções não implica na aceitação da tese de Lee, de acordo com a qual apenas Deus seria causalmente eficiente. Estamos falando justamente de um poder causal eficiente residindo nas substâncias criadas como uma faculdade sua, uma possibilidade interpretativa que Lee rejeita. Assim, retomando as condições enunciadas por ele próprio para a interpretação da concorrência divina, Bobro, ao identificar o “poder causal real” das subs-

²⁷ Cf. “Leibniz on Causation”, p. 14 e “Leibniz on Concurrence and Efficient Causation”, p. 326.

²⁸ Cf. “Leibniz on Causation”, p. 15 e “Leibniz on Concurrence and Efficient Causation”, p. 327.

²⁹ *Sobre a Natureza em si*, GP iv, 508.

³⁰ “Leibniz on Concurrence and Efficient Causation”, p. 329.

tâncias criadas com um poder causal eficiente, precisa demonstrar, contra Lee, que Deus ainda estaria diretamente envolvido em cada ato de produção de uma perfeição ou realidade.

Primeiramente, devemos notar que é preciso recusar, com Lee, a analogia da união de forças dos irmãos para entendermos como uma criatura poderia colaborar com eficiência causal no âmbito da concorrência divina. Não podemos entender que Deus entraria com uma parte da força necessária para um resultado, enquanto a criatura entraria com a outra parte, porque, além dessa leitura retirar de Deus o envolvimento direto com uma perfeição, a saber, o ato da mônada na junção de forças, é claro que Deus não precisaria de uma “mãozinha”, digamos assim, de suas criaturas. A criatura, segundo esse tipo de analogia, não seria condição suficiente para um dado resultado, pois, justamente, precisaria da concorrência divina, porém, a criatura tampouco poderia ser uma condição necessária para a consecução do resultado esperado, pois isso implicaria que Deus não seria auto-suficiente. Mas qual a saída para esse dilema, caso não queiramos conceder a Lee que a criatura deveria ser então destituída de toda eficiência causal, colaborando apenas com a direção teleológica para o ato produtivo de Deus?

Ao que tudo indica, o melhor caminho para uma interpretação do conceito de concorrência divina, tal que não esvazie a criatura de causalidade eficiente e nem torne Deus uma causa remota e indireta, está traçado no § 27 dos Ensaios sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal, que compõem a *Teodicéia*, conforme indicado por Bobro³¹. Nele, Leibniz defende a conservação como uma criação contínua, afirmando que não apenas a substância, mas também suas ações dependem de Deus. Porém, ele parece pensar o concurso entre a criatura e o criador em termos de uma criação direcionada da substância para um determinado estado. Ele nos diz, por exemplo, que a criação de um homem de pé é diferente da criação de um homem sentado. Em outras palavras, nesse contexto, a concorrência divina parece ser um tipo de conservacionismo, entendido em sentido amplo, que concede aos ocasionalistas que a conservação é uma criação contínua, enfatizando que tal conservação não pode ser um ato de criação geral e indeterminado, como no mero conservacionismo, em que a substância receberia uma determinada dose de energia para agir independentemente de Deus: “É preciso considerar que a ação de Deus, ao conservar, deve ter relação com o conservado tal como ele é, e segundo o estado em que ele está, e, assim, não pode ser geral e indeterminada”.

³¹ Cf. “Leibniz on Causation”, p. 10 e “Leibniz on Concurrence and Efficient Causation”, pp. 330-331.

Considerações Finais

Se entendo bem a explicação de Leibniz na passagem supracitada do §27 da *Teodicéia*, devemos interpretar a concorrência divina como uma criação contínua das substâncias, com os poderes específicos para realizarem, enquanto causas eficientes, os fins que estão em conformidade com suas naturezas individuais e com a ordem das percepções ditada pelos seus estados perceptuais iniciais. Dizendo talvez de um modo mais claro, cada ato de modificação de um estado perceptual seria um exercício do poder causal eficiente da substância criada a qual atribuímos aquele estado, porém, Deus criaria a substância especificamente para exercer aquele ato, ou seja, Deus não criaria um homem, para que esse então optasse por sentar-se ou ficar de pé, Deus criaria um homem para estar sentado ou para estar de pé, ainda que o ato de sentar ou permanecer em pé seja um ato do homem.

Parece-me que, com essa interpretação, somos fiéis à tese leibniziana de que a atividade caracteriza as substâncias, ao mesmo tempo em que fazemos Deus participar dos próprios atos da substância criada. Adicionalmente, essa hipótese também mantém Leibniz no quadro de um modelo causal em que a causação é um poder ou uma energia nas coisas, um modelo que viria a ser ultrapassado apenas por Hume. O conceito de concorrência divina cumpriria assim seu propósito de explicação metafísica das mudanças nas mônadas, que, em última instância, fundamentariam as mudanças fenomênicas no domínio dos corpos. Talvez a teoria leibniziana da concorrência divina seja o modelo racionalista mais bem acabado dessa busca filosófica por razões ontológicas mais altas para as leis mecânicas.

Referências Bibliográficas

- BOBRO, M. “Leibniz on Causation”. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy <http://plato.stanford.edu/entries/leibniz-causation/> acessado em 26/04/2009.
- . “Leibniz on Concurrence and Efficient Causation”, *The Southern Journal of Philosophy*, v. XLVI, 2008, pp. 317-338.
- BOBRO, M; CLATTERBAUGH, K. “Unpacking the Monad: Leibniz’s theory of causality”, *Monist*, v. 79, n. 3, 1996, pp. 408-426.
- CARLIN, L. “Leibniz on Final Causes”, *Journal of the History of Philosophy*, v. 44, n. 02, 2006, pp. 217-233.
- LEE, S. “Leibniz on Divine Concurrence”, *The Philosophical Review*, v. 113, n. 02, 2004, pp. 203-248.
- LEIBNIZ, G. W. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (GP). C. I. Gerhardt (Ed.). Berlin: Weidman, 1875-1890.

- . *The Philosophical Works of Leibniz: Comprising the Monadology, New System of Nature, Principles of Nature and of Grace, Letters to Clarke, Refutation of Spinoza, and His Other Important Philosophical Opuscles, Together With the Abridgment of the Theodicy and Extracts From the New Essays on Human Understanding*. New Haven: Tuttle, Morehouse, 2010.
- . *Theodicy*. A. Farrer (Ed.). Translated by E. M. Huggard. New Haven: Yale University Press, 1952.
- WOOLHOUSE, R. S. “Pre-Established Harmony Retuned: Ishiguro versus the Tradition”, *Studia Leibnitiana*, v. XVII/2, 1985, pp. 204-219.

RESUMO

Leibniz é bem conhecido como um opositor de teorias da causalidade que sustentem haver relações causais entre substâncias criadas. Porém, ele foi igualmente um opositor do ocasionalismo, teoria segundo a qual toda realidade seria produzida exclusivamente por Deus. Negando ainda que Deus apenas produza substâncias, deixando totalmente a cargo dessas a produção de seus estados, como quereriam os meros conservacionistas, Leibniz propôs uma complexa teoria da concorrência divina para explicar metafisicamente as mudanças de estados das substâncias através de um concurso causal entre Deus e suas criaturas. Este artigo pretende fazer algumas sugestões no sentido de esclarecer o conceito de concorrência divina, como uma terceira hipótese entre o ocasionalismo e o mero conservacionismo.

Palavras-chave: concorrência divina, causa eficiente, causa final, ocasionalismo, conservacionismo.

ABSTRACT

Leibniz is well known as an opponent of the theories of causation which have to support causal relationships between created substances. But he was also an opponent of occasionalism, theory that sustain all reality would be produced solely be God. Denying that God produces only substances, leaving totally dependent of those the production of their states, as the conservationists would want, Leibniz proposed a complex theory of divine concurrence to explain metaphysically the changes of states of substances through a causal participation between God and his creatures. This article proposes some suggestions to clarify the concept of divine concurrence, as a third option between occasionalism and mere conservatism.

Keywords: Divine concurrence, efficient cause, final cause, occasionalism, conservatism.