UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Celi Hirata

Leibniz e Hobbes:

causalidade e princípio de razão suficiente

São Paulo

2012

Celi Hirata

Leibniz e Hobbes:
causalidade e princípio de razão suficiente

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva.

São Paulo

2012

Para Ulisses

“Hobbes está cheio de bons pensamentos, mas tem o costume de extrapolá-los.”

(Leibniz, *Carta a Coste* de 08 de julho de 1711, GP III, 419).

AGRADECIMENTOS

Agradeço em especial ao professor Luís César Oliva pela orientação não só desta tese, como também da dissertação de Mestrado e da pesquisa de Iniciação Científica. Sou muito grata pela orientação sólida, cuidadosa e paciente, bem como pela confiança depositada na minha pesquisa.

Gostaria também de agradecer ao professor Erich Klaus Kaehler, por ter aceitado me orientar na Universidade de Colônia.

Não posso deixar de agradecer à professora Tessa Moura Lacerda e ao professor Franklin Leopoldo e Silva pelas preciosas indicações dadas no exame de qualificação.

Sem o apoio da minha família não teria sido possível a realização nem desta tese e nem de nenhuma das etapas da minha formação. Por isso agradeço à minha mãe, ao meu pai e à minha irmã.

As amizades tornam tudo mais prazeroso. Por isso, gostaria de agradecer à Carina, à Cíntia pelos momentos de ontem e de hoje; na filosofia, à Cris Agostini, à Monique, ao André Chagas, ao Zé Wilson, ao Daniel Silva, à Carol e ao Cláudio; no período da Alemanha, ao Gil, à Letice, à Fiorina e ao Felipe. Agradeço também à Vera, ao Valeriano e ao Pedro.

Não dá para expressar em palavras a minha gratidão por Ulisses, a quem dedico esta tese. Sem o seu companheirismo, apoio e incentivo tudo seria muito mais difícil e sem graça.

Por fim, agradeço à FAPESP pela bolsa concedida e ao DAAD e ao CNPq pela bolsa concedida para a realização de estágio doutoral na Universidade de Colônia.

RESUMO

HIRATA, C. Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente. 2012. 232 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

O escopo desta pesquisa de doutorado é examinar a relação entre a doutrina hobbesiana da causalidade e o princípio de razão suficiente em Leibniz, assinalando a aproximação e o distanciamento entre um e outro. Se, por um lado, o filósofo alemão é claramente influenciado por Hobbes na formulação de seu princípio, por outro, é por meio desse próprio princípio que ele critica alguns dos aspectos mais decisivos da filosofia de Hobbes, como o seu materialismo, necessitarismo, bem como a sua concepção de justiça divina e a sua tese de que Deus não pode ser conhecido pela luz natural. Em alguns textos de sua juventude, Leibniz prova que nada é sem razão pela identificação da razão suficiente com a totalidade dos requisitos, demonstração que praticamente reproduz aquela pela qual Hobbes defende que todo efeito tem a sua causa necessária. Entretanto, em oposição a Hobbes, que reduz a realidade a corpos em movimento, Leibniz utilizará o conceito de razão suficiente para demonstrar que somente um princípio incorporeal pode dotar os corpos com movimento. É igualmente por meio do princípio de razão suficiente e da sua distinção em relação ao princípio de contradição que Leibniz defende que os eventos no mundo não são absolutamente necessários, mas contingentes. Por fim, é utilizando-se deste princípio que o autor da *Teodiceia* argumentará que Deus pode ser conhecido pela razão natural e que a justiça divina consiste na sua bondade guiada pela sua sabedoria, em contraste com a definição hobbesiana de justiça fundamentada no poder. Assim, se Leibniz se apropria de certos elementos da doutrina hobbesiana da causalidade é para submeter a causalidade eficiente e mecânica que é defendida pelo inglês a uma determinação essencialmente teleológica da realidade.

Palavras-chave: Causalidade — princípio de razão suficiente — mecanicismo — metafísica — necessidade e contingência.

ABSTRACT

HIRATA, C. Leibniz and Hobbes: causality and principle of sufficient reason. 2012. 232 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

The aim of this thesis is to examine the relationship between the Hobbesian doctrine of causality and the principle of sufficient reason in Leibniz, indicating the closeness and distance between them. If, on the one hand, the German philosopher is clearly influenced by Hobbes in the formulation of his principle, on the other hand is through this very principle that he criticizes some of the most decisive aspects of the philosophy of Hobbes, as his materialism, necessitarianism, as well his conception of divine justice and his thesis that God can not be known by natural light. In some texts of his youth, Leibniz proves that nothing is without reason by means of the identification of the sufficient reason with the totality of all requisites, demonstration that almost reproduces that one by which Hobbes argues that every effect has a necessary cause. However, in opposition to Hobbes, that reduces the reality to bodies in motion, Leibniz uses the concept of sufficient reason to demonstrate that only an incorporeal principle can provide body with movement. It is also through the principle of sufficient reason and its distinction from the principle of contradiction that Leibniz argues that events in the world are not absolutely necessary, but contingent. Finally, it is using this principle that the author of the *Theodicy* argues that God can be known by natural reason and that divine justice consists in his goodness guided by wisdom, in contrast to the Hobbesian definition of justice based on power. So, if Leibniz appropriates certain elements of the Hobbesian doctrine of causation is in order to submit the mechanical efficient causality defended by Hobbes to an essentially teleological determination of the reality.

Key-words: Causality — principle of sufficient reason — mechanism — metaphysics — necessity and contingency.

SUMÁRIO

Lista das abreviações.....	p. 11
Introdução.....	p. 12
Capítulo I: A influência da doutrina hobbesiana da causalidade no princípio de razão suficiente de Leibniz.....	p. 25
1. A causalidade no <i>De Corpore</i> : materialismo, mecanicismo e necessitarismo.....	p. 25
Filosofia como investigação das causas e dos efeitos no <i>De Corpore</i>	p.25
A definição de causa em Hobbes: identificação entre a causa suficiente e a causa necessária.....	p. 33
Causalidade e mecanicismo	p. 40
Mecanicismo para além de Descartes	p. 47
Movimentos ínfimos e seus efeitos	p. 51
Regressão ao infinito	p. 55
2. A influência da doutrina hobbesiana da causalidade em Leibniz.....	p. 57
O princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral	p. 57
O princípio de razão suficiente e a doutrina hobbesiana da causalidade.....	p. 62
Capítulo II: Leibniz contra o materialismo	p. 65
1. O princípio de razão suficiente no <i>Confessio Naturae</i> e a crítica ao materialismo.....	p. 66
2. A reintrodução das formas substanciais.....	p. 80
Hobbes e a redução da realidade aos corpos e seus acidentes.....	p. 82
O <i>De transsubstantiatione</i> : substancialidade e mente.....	p. 85
A reapropriação do <i>conatus</i> hobbesiano por Leibniz.....	p. 87
Força <i>versus</i> movimento.....	p. 96
3. A rejeição do influxo causal e a harmonia preestabelecida.....	p.98

Os dois reinos causais e os dois níveis de explicação.....	p.104
Capítulo III: Leibniz contra o necessitarismo.....	p. 109
1. A filiação de Leibniz ao determinismo de Hobbes.....	p. 110
2. Necessidade e contingência no <i>Questions concerning liberty, necessity and chance</i>	p. 113
Necessidade absoluta X necessidade hipotética.....	p. 114
Necessidade e presciência divina: causalidade e valor de verdade.....	p. 117
O decreto divino como a causa inteira de todos os eventos.....	p. 120
Ato e potência: a eliminação da possibilidade.....	p. 122
Hobbes e Bramhall acerca do termo “suficiência”.....	p. 127
Causalidade natural X causalidade moral.....	p. 134
3. A oposição de Leibniz ao necessitarismo de Hobbes.....	p. 137
Contingência e princípio de razão suficiente.....	p. 138
Natureza da verdade e contingência.....	p. 140
Princípio de razão suficiente X princípio de identidade e de contradição.....	p. 148
A distinção das faculdades divinas e a introdução dos possíveis.....	p. 155
Necessidade hipotética X necessidade absoluta.....	p. 164
Capítulo IV: Atributos divinos e o melhor dos mundos possíveis.....	p. 168
1. Hobbes e a redução dos atributos divinos à onipotência.....	p. 169
Hobbes e Bramhall: controvérsia quanto ao conceito de justiça.....	p. 170
Bondade e sabedoria divinas.....	p. 178
Rejeição da finalidade: a natureza como um artifício arbitrário.....	p. 181
2. A rejeição leibniziana da definição hobbesiana de justiça.....	p. 184
A mediação racional entre Deus e os espíritos finitos.....	p. 184
Jurisprudência universal em Leibniz.....	p. 187

A univocidade da justiça e a Cidade de Deus.....	p. 192
3. Justiça, bondade, sabedoria e princípio de razão suficiente: o melhor dos mundos possíveis.....	p. 197
Bem, perfeição e a maximização das existências.....	p. 201
A natureza como o mais perfeito dos artifícios e o verdadeiro sentido de suficiência.....	p. 207
“Uma vez assentado que o ser prevaleça sobre o não-ser...”: Criação e contingência.....	p. 211
A subordinação do quantitativo ao qualitativo e da física à metafísica.....	p. 215
Conclusão.....	p.219
Referências bibliográficas	p. 227

LISTA DAS ABREVIACÕES

Obras e textos de Leibniz:

A: *Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Seguida do tomo, volume e número da página.

GP: Gehardt (org). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Seguido do volume e do número da página.

DM : *Discurso de Metafísica* (citado a partir do *Discurso de metafísica e outros textos*). Seguido do número do artigo e da página.

PNG: *Princípios da Natureza e da Graça* (citado a partir do *Discurso de metafísica e outros textos*). Seguido do número do artigo e da página.

NE: *Novos Ensaaios Sobre o Entendimento Humano*. Seguido do número do livro, do capítulo e do parágrafo.

Reflexões...: Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês, sobre a liberdade, a necessidade e o acaso (2º apêndice da *Teodiceia*). Indica-se a referência a partir do GP e a partir da tradução de W. Piauí e J. Silva.

Obras e textos de Hobbes:

EW: Molesworth (ed.). *English Works*. Seguido do número do volume e da página.

OL: Molesworth (ed.). *Opera Latina*. Seguido do número do volume e da página.

DC: *De Corpore*. Seguido do capítulo e do número do parágrafo. Utiliza-se a tradução de M. Limongi e V. Moreira para a primeira parte da obra; o restante é citado a partir da edição de Molesworth.

Questions: The Questions concerning liberty, necessity, and chance. Seguido do número da controvérsia e do número da página de EW, volume V.

EL: *The Elements of Law*. Seguido do capítulo, do número do parágrafo e da página a partir da edição de F. Tönnies.

ST: *Short Tract of first principles*. Edição bilíngue de J. Bernhardt.

LN: *Of liberty and necessity*. In: EW, volume IV.

Outros:

AT: *Œuvres de Descartes*. Edição: C. Adam e P. Tannery.

INTRODUÇÃO

É próprio do estilo de Leibniz assinalar pontos de aproximação entre o pensamento do autor que está criticando com o seu próprio. Nas *Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês sobre a liberdade, a necessidade e o acaso* não é diferente: em meio às censuras, o autor indica que Hobbes, tal como ele, recusa as noções de acaso e de indeterminismo, já que todo evento é completamente determinado pelas suas condições anteriores e suficientes:

[Hobbes] faz notar muito bem que não há nada que se faça ao acaso, ou melhor, que o acaso não significa senão a ignorância das causas que produzem o efeito, e que para cada efeito é preciso um concurso de todas as condições suficientes, anteriores ao evento; então, é evidente que nenhuma pode faltar, quando o evento deve acontecer, porque são estas as *condições*; e que o evento não deixa tampouco de acontecer quando elas se encontram todas juntas, porque são estas as condições *suficientes*. O que faz voltar àquilo que eu disse tantas vezes, que *tudo acontece por razões determinantes*, cujo conhecimento, se nós o tivéssemos, faria conhecer ao mesmo tempo por que a coisa aconteceu e por que ela não aconteceu de outro modo.¹

Como Leibniz diz, a doutrina da causalidade em Hobbes é, em certo grau, consoante com seu princípio de razão determinante (ou suficiente). Para o filósofo de Hannover, a exclusão do acaso ou a sua identificação com a ignorância das causas por meio da demonstração de que todo evento é determinado pela totalidade de suas condições que, sendo suficientes, não poderiam deixar de produzir o seu efeito, possui como consequência a proposição segundo a qual tudo ocorre por meio de razões determinantes, cujo conhecimento dá o porquê do evento ocorrer ao invés de outro. Apesar de Leibniz frequentemente elogiar o pensamento de um autor que ele logo em seguida criticará — o que também ocorre neste comentário à querela de Hobbes e Bramhall —, esta aproximação não é um mero recurso retórico. Em determinados textos (como *Demonstratio propositionum primarum*, de 1671-2,² *De existentia*,³ de dezembro de 1676 e *Deus nihil vult sine ratione*,⁴ que serão examinados nesta tese), esta associação, vale dizer, a filiação do princípio de razão à teoria da causalidade de Hobbes aparece de modo evidente, já que neles Leibniz demonstra a proposição “nada é sem

¹ *Reflexões...*, GP VI, 389 / p. 263, itálicos meus.

² A VII, 2, 479 / *Escritos Filosóficos*, p. 85.

³ A VI, 3, 587.

⁴ A VI, 4, B, 1388.

razão” de maneira mui semelhante àquela empregada por Hobbes na demonstração da tese de que todo efeito possui a sua causa necessária, de tal modo que não se pode ignorar a influência direta de Hobbes sobre Leibniz a este respeito. Em ambos os casos, é central a análise das noções de razão e de causa em termos de requisito e a dupla implicação entre a causa inteira/razão suficiente e o efeito/existência em questão.

*

De fato, a filosofia de Hobbes revela-se como uma das influências mais importantes na obra de Leibniz, em especial na sua juventude. Tal influência não se limita ao campo da jurisprudência e da política, domínios nos quais Hobbes é mais conhecido, mas se estende também à lógica, à filosofia da natureza, à metafísica e até mesmo à matemática, campo do conhecimento no qual Hobbes é visto equivocadamente como um pensador menos importante. Segundo Ferdinand Tönnies⁵, aliás, foi Hobbes e não Descartes que introduziu Leibniz à filosofia mecanicista ou reformada por meio da jurisprudência: o interesse do jovem Leibniz por esta disciplina o conduziu a Hobbes, que acabou por iniciá-lo naquela outra. Esta hipótese é plausível, considerando-se as leituras precoces que Leibniz fez da obra de Hobbes: como ele relata a Jakob Thomasius numa carta de setembro de 1663, ele havia estudado o *De Cive* com apenas 17 anos. Alguns anos mais tarde, o autor empreendeu várias leituras do *De Corpore*, interessando-se a cada vez por diferentes aspectos desta obra. Como Ursula Goldenbaum aponta,⁶ com base principalmente em notações marginais nas edições das obras de Hobbes disponíveis na biblioteca de Christian von Boineburg, Leibniz focou-se sucessivamente nas concepções de lógica (1666), nos princípios da filosofia mecânica (1668) e na matemática (1670) presentes nesta obra. Há indicações, além disso, de que Leibniz leu por volta de 1669 o *De Homine*, interessando-se aí pela teoria da percepção de Hobbes e descobrindo o papel essencial do *conatus*.

Assim, na sua carta a Hobbes de julho de 1670,⁷ Leibniz afirma ter lido quase toda a sua obra, em parte separadamente e em parte na edição completa de 1668, e diz tê-las aproveitado como poucas em seu século. Leibniz não só elogia a teoria do Estado

⁵ Tönnies, F. “Leibniz und Hobbes”. In: *Philosophische Monatshefte*, 1887, vol. 23, p. 568.

⁶ Cf. Goldenbaum, U. “Indivisibilia Vera – How Leibniz came to love Mathematics”. In: *Infinitesimal differences: controversies between Leibniz and his contemporaries*. Berlim: Walter de Gruyter, 2008, pp. 53 – 94.

⁷ A Hobbes, Ed. Tönnies. In: *Philosophische Monatshefte*, 1887, vol. 23, 1887, p. 561/ *Philosophical Papers and Letters*, p. 105.

de Hobbes e aspectos de sua jurisprudência — que, segundo ele, foram acusados de imoralidade e ateísmo devido à falta de compreensão e má aplicação —, como também algumas teses de sua mecânica, a saber, a tese de que nada se move se não é movido por outro corpo, bem como aquela que afirma que um corpo em repouso, por maior que seja, pode ser impelido pelo menor movimento de um corpo, por menor que este seja, além da tese de que corpos que parecem estar em repouso possuem, na realidade, um movimento insensível.⁸ Em suma, os fundamentos que Hobbes estabeleceu para a teoria do movimento abstrato pareceriam, para Leibniz, bem justificados. O autor encerra a sua carta dizendo que ninguém teria filosofado com tanta exatidão, clareza e elegância como Hobbes, nem mesmo Descartes.⁹ Sem dúvida, esta deferência que Leibniz mostra ter em relação a Hobbes é “natural e mesmo obrigatória que um jovem de 24 anos manifesta a um filósofo ilustre e octogenário”, mas não pode ser limitada a isto, como pretende Couturat.¹⁰ Afinal, essas teses da mecânica mencionadas por Leibniz tiveram a sua importância no desenvolvimento de sua própria filosofia, influenciando na ideia da absoluta passividade dos corpos e na distinção metodológica entre uma mecânica teórica, baseada em definições e demonstrações, e uma física “concreta”, baseada na experiência sensorial, como se pode ver no *Hypothesis physica nova*.¹¹ Ademais, como aponta Tönnies,¹² tanto a Combinatória como a Característica de Leibniz possuem em certa medida uma dívida com a filosofia de Hobbes, já que este influenciou aquele quanto à tese de que a demonstração se constitui de definições — o que leva à exigência de demonstração inclusive dos axiomas — bem como quanto àquela segundo a qual o raciocínio consiste no cálculo.¹³ Mesmo se Leibniz ultrapassou muito Hobbes nos

⁸ Quanto à sua concepção de corpo, Leibniz se aproxima de Hobbes e se afasta de Descartes, concebendo como principal característica do corpo o movimento e não a extensão, como Descartes, de modo que um corpo jamais pode estar em repouso absoluto, mas deve ter sempre algum movimento, mesmo que este seja ínfimo e insensível.

⁹ Na verdade, nesta época, Leibniz ainda não tinha estudado Descartes mais seriamente, o que ele fará somente no período em Paris (Belaval, Y. *Leibniz: initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin, 1952, p. 33). Como confessa a Simon Foucher numa carta de 1675, Leibniz não havia lido à época todas as obras de Descartes com a devida profundidade, mas, ao contrário, estudara quase todos os outros autores de seu tempo mais do que este. Isso porque, de acordo com as suas próprias palavras, ele só se tornara geômetra há pouco, o que atrapalhava a leitura do filósofo francês nos anos mais jovens (A II, 1, 388-9).

¹⁰ Couturat, L. *La logique de Leibniz*. Paris: Felix Alcan, 1901, p. 463.

¹¹ Sobre a grande influência de Hobbes na mecânica do jovem Leibniz, cf. Moll, K. *Der junge Leibniz*. Stuttgart: Fromann-Holzboog, 1982, volume II, p. 103. O comentador alega que o texto contra o *De Rationibus Motus de Huygens* (A VI, 2, 161), escrito por Leibniz em 1669, é praticamente um plágio da mecânica de Hobbes.

¹² Cf. Tönnies, “Leibniz und Hobbes”.

¹³ “Th. Hobbes, investigador profundo dos princípios em todas as coisas, possui o mérito de mostrar que todas as operações de nossa mente consistem no cálculo, isto é, na coleta da soma de adições ou no conhecimento da diferença pela subtração”; Elem. De Corp., p. 1, c.1 art. 2” (*De Arte Combinatoria*, GP IV, 64).

desenvolvimentos de sua lógica, a influência deste sobre aquele não pode ser considerada nula ou desprovida de importância.¹⁴ Como em outros casos, Leibniz retoma conceitos e teorias estabelecidos por outros filósofos para desenvolver as suas próprias teses, sem que isto diminua o papel daqueles na sua filosofia, muito pelo contrário. Um bom exemplo disso é a tese, defendida por Hobbes e endossada por Leibniz na sua juventude, de que a sensação é uma reação permanente. É por meio dela que Leibniz, na sua carta a Hobbes de 1670, argumenta que é preciso haver algo para além dos corpos, já que nos corpos mesmos não há algo como uma reação permanente.¹⁵

No tema escolhido para ser tratado nesta tese, a saber, a influência da doutrina hobbesiana da causalidade no princípio leibniziano de razão suficiente, dá-se exatamente isso: Leibniz se apropria da definição hobbesiana da causalidade em termos de requisitos e da identificação da causa inteira com a causa suficiente e se opõe, por uma nova articulação destas, a algumas das principais teses da filosofia de Hobbes.

*

Na sequência do texto citado na abertura desta apresentação, o segundo apêndice da *Teodiceia*, Leibniz faz uma série de críticas às teses de Hobbes. Em suma, elas são dirigidas a três aspectos de sua filosofia, a saber, seu materialismo, necessitarismo e a tese de que tudo o que diz respeito a Deus é exclusivamente do terreno da fé, não podendo ser conhecido pela razão natural. Ora, a nosso ver, estas três oposições se deixam examinar particularmente bem por meio da aplicação do princípio de razão suficiente, cuja formulação, como já se disse, foi influenciada pela filosofia de Hobbes. Em primeiro lugar, é justamente pela exigência de uma razão suficiente dos fenômenos e das propriedades mais fundamentais dos corpos que, num texto de juventude intitulado *Confessio Naturae*, Leibniz argumenta ser preciso haver uma substância incorporeal, já que os corpos não são auto-suficientes. Em segundo, Leibniz refutará o necessitarismo de Hobbes argumentando que é pela confusão do princípio de razão suficiente com o princípio de contradição que Hobbes afirma que tudo ocorre segundo uma necessidade absoluta, quando se trata de uma necessidade apenas hipotética. Por

¹⁴ Posição de Couturat (cf. 1901, pp. 457 – 472, capítulo “Leibniz et Hobbes: leur logique, leur nominalisme”).

¹⁵ A *Hobbes*, p. 560/*Philosophical Papers*, p. 107. Esta crítica será retomada no capítulo concernente à oposição de Leibniz ao materialismo.

fim, é por meio do princípio de razão suficiente que Leibniz provará que Deus existe e é bom, que a sua justiça consiste na sua bondade guiada pela sua sabedoria, sendo o mundo atual o melhor dos mundos possíveis.

*

Assim, a presente tese pode ser vista como uma espécie de comentário das *Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*, um comentário do comentário de Leibniz sobre a filosofia de Hobbes.

No primeiro capítulo, pretende-se mostrar a influência da doutrina hobbesiana da causalidade tanto no princípio de razão suficiente como numa aplicação deste à física, o princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito inteiro. Para tanto, tratar-se-á, em primeiro lugar, da doutrina da causalidade de Hobbes, mostrando a sua centralidade em seu sistema, já que, para ele, a filosofia se restringe à investigação racional das causas e dos efeitos. Nesta parte, será tratada a definição hobbesiana de causa — pela qual o autor identifica a causa inteira, a causa suficiente e a causa necessária — e a inserção da causalidade no mecanicismo típico dos modernos. Pretende-se mostrar como Hobbes, pela sua doutrina da causalidade, se opõe à concepção qualitativa de natureza da filosofia aristotélica, indo nisto até mesmo mais longe do que Descartes: se este, com a noção de *inclinatio* e seu axioma da causalidade (segundo o qual deve haver ao menos tanta realidade na causa como no seu efeito) ainda guarda na sua doutrina um resquício desta concepção qualitativa da natureza, Hobbes, por seu turno, estabelece uma relação estritamente quantitativa entre a causa e o seu efeito, vale dizer, uma relação de equação, já que a totalidade de todos os requisitos para a produção de um determinado efeito se iguala a esta produção mesma, o que resulta num determinismo rigoroso de todos os eventos. É neste sentido que Leibniz, pelo seu princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito inteiro, se aproxima de Hobbes, já que ambos concebem uma relação formal e matemática entre a causa e seu efeito, relação que pode ser expressa numa equação. Observando-se este princípio de equipolência como um caso ou aplicação do princípio de razão suficiente, pode-se delimitar melhor como se dá essa aproximação entre um autor e outro: ela se dá por meio da noção de requisito. Em alguns textos, Leibniz provará que nada é sem razão pela definição de razão suficiente (ou causa plena) em termos de requisitos e pela dupla implicação entre a razão

suficiente e a existência da coisa em questão, demonstração que praticamente reproduz aquela pela qual Hobbes prova que todo efeito tem a sua causa necessária. Ao se associar à doutrina hobbesiana da causalidade, Leibniz defende a determinação integral de todos os eventos, nos seus mínimos detalhes.

Os outros capítulos tratarão da oposição de Leibniz aos três aspectos indicados da filosofia de Hobbes — seu materialismo, necessitarismo e a tese de que Deus não pode ser conhecido pela razão natural — por meio do princípio de razão suficiente. No primeiro destes, será tratada a sua crítica ao materialismo. Como Leibniz argumenta no *Confessio Naturae* (texto escrito na época em que ainda era atomista), o mecanicismo, que a princípio parece afastar os homens de Deus, quando aprofundado, os aproxima dele. Pois, pela exigência de uma razão que fundamente as propriedades mais fundamentais dos corpos, conclui-se, dada a passividade absoluta dos corpos, que apenas uma substância espiritual pode tê-las dotado com essas propriedades. E, como essas propriedades dadas aos corpos são tais que este mundo é um todo harmônico, só se pode concluir que este ser incorpóreo é inteligente. Assim, neste texto, a ausência de uma fonte de movimento e coesão nos próprios corpos leva à conclusão de que apenas uma substância incorpórea que seja inteligente pode ser a sua origem. Pouco tempo depois, Leibniz começa a defender que é preciso haver mentes incorpóreas, verdadeiros indivisíveis, como fontes da percepção, pois, de outro modo, não se poderia explicá-la: segundo o próprio Hobbes, a sensação consiste numa reação permanente, o que não pode ocorrer nos corpos. A mente será definida como o centro para o qual todas as impressões concorrem como raios¹⁶ e o corpo, como mente momentânea,¹⁷ o que já mostra o privilégio do espiritual em relação ao corporal e adianta a reabilitação posterior das formas substanciais e, mais tarde, a formulação do conceito de força e de mônada. Ademais, a partir do conceito de substância e de força, o papel do movimento e da causalidade eficiente é relativizado e restringido ao plano do fenômeno, já que, no rigor metafísico, uma substância não age sobre outra.

No capítulo seguinte, será tratada a contraposição de Leibniz à tese hobbesiana de que todos os eventos são dotados de necessidade absoluta, o que se fará por meio do exame da relação do princípio de razão suficiente com o princípio de contradição e do estudo da controvérsia de Hobbes com o bispo Bramhall e de sua leitura por Leibniz.

¹⁶ A Lambert van Velthuysen, A II, 1, 164.

¹⁷ *Theoria Motus Abstracti*, GP IV, 230.

Apesar de Leibniz, como Hobbes, endossar o determinismo total de todos os eventos do mundo, ele recusa a necessidade por não deixar espaço para a razão se realizar plenamente, por não deixar espaço para a finalidade. Segundo ele, é pela confusão do princípio de razão suficiente — que rege as verdades contingentes e pelo qual tudo é completamente determinado segundo uma necessidade hipotética e moral — com o princípio de não-contradição — pelo qual são absolutamente necessárias todas as verdades cujo contrário implica contradição — que Hobbes afirma que tudo ocorre segundo uma necessidade absoluta, o que destruiria a concepção de mundo como fruto da escolha divina, que é contingente em si mesmo. Leibniz concorda com Bramhall na sua controvérsia com Hobbes não apenas quanto à distinção da necessidade hipotética e da necessidade absoluta — entre uma necessidade que nasce de uma perspectiva teleológica e uma necessidade simples, que se compreende a partir da produção mecânica de um efeito —, mas também quanto ao sentido de suficiência: se, de certo modo, Leibniz deve inicialmente o conceito de suficiência bem como a dupla implicação entre a razão suficiente e a existência da coisa em questão a Hobbes, por outro lado, ele retornará em certa medida ao sentido tradicional de causa suficiente, que é teleológico, já que se diz relativamente a um fim visado.

No quarto e último capítulo, será tratada a crítica de Leibniz à tese de que Deus e os seus atributos não podem ser conhecidos pela razão natural. Já no *Confessio Naturae*, Leibniz mostra que não apenas a existência de Deus, mas também a sua natureza sábia são conclusões inevitáveis às quais a razão natural é conduzida, em oposição a Hobbes, que em alguns textos muito significativos, como o *De Corpore*, exclui Deus e tudo o que não é passível de geração do campo da filosofia, e, em outros, afirma que apesar da razão natural ser levada a supor a existência de Deus, ela não pode conhecer nada a respeito de sua natureza, sendo que os atributos que se lhe imputam expressam apenas negativamente a nossa incapacidade de compreendê-las. Este ponto será aprofundado com as críticas que Leibniz dirige à redução da bondade, justiça e sabedoria divinas à sua potência, que Hobbes, a seu ver, realiza, e à sua tese de que a vontade de Deus faz a necessidade das coisas. Em oposição a este, Leibniz defende que a justiça divina consiste na sua bondade guiada pela sua sabedoria e que ela não depende de leis arbitrárias, mas de regras eternas da sabedoria e da bondade, tanto nos homens como em Deus — em contraste com a sua própria concepção de outrora, quando defendia a

mesma concepção de justiça que Hobbes.¹⁸ A jurisdição do princípio de razão suficiente é absolutamente universal, valendo inclusive para Deus, de modo que a criação se esclarece como a prevalência da maior razão sobre as demais: Deus, de acordo com a identificação entre raciocínio e cálculo que Leibniz retoma de Hobbes, calcula e cria o mundo que contém o máximo de ser. Daí a reintrodução da finalidade na física, já que o mundo, enquanto produto da vontade divina, só pode ser compreendido teleologicamente.

Enfim, como frequentemente é o caso na história da filosofia, um autor se apropria das teses e conceitos de outras doutrinas para formular a sua própria. No caso de Leibniz, é comum vê-lo se apropriar de teorias dos filósofos ditos “modernos” e conciliá-las com teses da tradição antiga e medieval, bem como com os dogmas da religião cristã, para criar a sua própria posição. Ao se filiar à doutrina hobbesiana da causalidade, Leibniz se filia ao paradigma da filosofia de seu tempo, mecanicista e fortemente quantitativo. Ele admira a clareza do filósofo inglês, que teria estabelecido as bases para um tratamento estritamente racional do movimento,¹⁹ encontrando nele a inspiração para fazer da relação causal uma relação matemática de equação. Além disso, ele tem em comum com Hobbes a convicção de que tudo é rigorosamente determinado, de que nada é sem razão, de que tudo é determinado pela totalidade de suas condições ou requisitos, em oposição ao indeterminismo de Descartes e de certos escolásticos.

Mas, se Leibniz se filia ao paradigma quantitativo da modernidade, é para fazer do quantitativo índice do qualitativo: dentre os outros infinitos possíveis, Deus calcula e cria o mundo que possui o máximo de realidade porque este é o melhor dos mundos possíveis, porque o mundo no qual o máximo de efeitos é produzido com o mínimo de decretos se destaca isoladamente no ápice da pirâmide dos mundos possíveis, ultrapassando em perfeição todos os demais, segundo uma relação matemática muito precisa.²⁰ Por seu turno, os fenômenos deste mundo são regidos por uma ordem geométrica, de tal forma que as suas leis são passíveis de expressão matemática; estas leis, entretanto, só podem ser adequadamente fundamentadas no terreno da metafísica, do imaterial. O paradigma quantitativo da natureza típico dos modernos é, assim,

¹⁸ “O que Deus quer, o todo-poderoso quer. *O todo-poderoso tem direito em tudo*, como Hobbes demonstrou no *Elementis de Cive*. O que aquele que tem direito em tudo quer é justo” (*Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege polonorum*, §8, A IV, 1, p. 10).

¹⁹ A II, 1, 56 f, apud. Moll, K. “Die erste Monadenkonzeption des jungen Leibniz und ihre Verbindung zur mechanistischen Wahrnehmungstheorie von Thomas Hobbes”, p. 54.

²⁰ *Teodiceia*, III, § 416, GP VI, 364.

subordinado ao qualitativo. Da mesma forma, se Leibniz vincula o seu princípio de razão suficiente à doutrina hobbesiana da causalidade é para subordinar a causalidade à razão, mostrando que a causa eficiente e mecânica é apenas um dos sentidos de “razão”, um tipo de razão, aliás, insuficiente quando se trata de encontrar os fundamentos últimos dos fenômenos. Com a noção de razão, Leibniz se opõe ao primado moderno da causalidade eficiente, não apenas reinserindo a causalidade final, como restabelecendo a prioridade desta: se a causa é frequentemente denominada razão, é assim denominada particularmente a causa final.²¹ Uma vez que “razão” recobre vários significados, o princípio de razão suficiente permite a articulação de um sentido ao outro, fazendo com que, na explicação dos fatos, a causalidade eficiente remeta à causalidade final, bem como a causa próxima à causa última, de forma que é este princípio que permite a passagem da física à metafísica.

*

Resta indicar por que se escolheu tratar da influência de Hobbes e não de Descartes ou Espinosa na formulação leibniziana do princípio de razão suficiente. Vicent Carraud, por exemplo, defende que é Descartes quem fornece ao princípio de razão suficiente leibniziano o seu mais poderoso instrumento conceitual, na medida em que é o primeiro a dotar de uma universalidade sem reservas a demanda pela causa, estendendo essa demanda até mesmo a Deus, aplicação inédita do axioma da causalidade. É por meio dessa aplicação que Descartes estabelece a equivalência da causa e da razão,²² na qual estaria, segundo Carraud, “o momento decisivo da constituição do princípio de razão suficiente”.²³ Na medida em que Descartes é o principal antecipador desse princípio, ele também seria seu maior alvo, de acordo com o comentador: “o axioma da causa cartesiano constitui aquilo sem o qual o princípio de razão suficiente não poderia ter se estabelecido, mas também contra o qual ele se instaurou”.²⁴

Não é meu intento rejeitar esse papel que a filosofia cartesiana exerceu no princípio de razão suficiente leibniziano, mas penso ser possível relativizar a afirmação

²¹NE IV, XVII, §3, GP V, 457.

²² “Não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe. Pois isso se pode perguntar até mesmo de Deus: não que tenha necessidade de alguma causa para existir, mas porque a própria imensidade de sua natureza é *a causa ou a razão* pela qual não precisa de qualquer causa para existir.” (Descartes, *Respostas às segundas objeções*, *Pensadores*, p. 182, itálicos meus).

²³ *Causa sive ratio*, p. 240.

²⁴ *Causa sive ratio*, p. 504.

de que se trata da *principal* influência: como se indicará no primeiro capítulo, nas primeiras formulações de seu princípio, Leibniz demonstra a proposição de que nada é sem razão por meio da identificação da razão suficiente com a totalidade dos requisitos e da dupla implicação dessa razão com a existência da coisa, demonstração muito semelhante àquela empregada por Hobbes na sua argumentação de que todos os efeitos possuem a sua causa necessária. Vale notar, além disso, que não só *essa* demonstração do princípio é diretamente inspirada na filosofia de Hobbes como também o é a sua concepção de demonstração *em geral*, de acordo com a qual se deve reconduzir as proposições fundamentais das ciências a definições — é assim que, no *Demonstratio propositionum primarum* (primeiro texto em que aparece a demonstração do princípio), Leibniz apresenta a tese de que nada é sem razão e a sua fundamentação em definições após apresentar a demonstração da proposição de que o todo é maior do que a parte, que havia sido demonstrada pela primeira vez por Hobbes. Ademais, examinando-se o princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral, torna-se claro como Leibniz se aproxima da doutrina hobbesiana da causalidade e se afasta do axioma causal cartesiano.

É bem verdade, no entanto, que Leibniz está mais próximo de Descartes do que de Hobbes em dois pontos: em primeiro lugar, na aplicação do princípio à *existência* e, em segundo, na sua aplicação universal, incluindo Deus. No que tange a esses pontos, é bem possível que a universalidade da exigência de uma causa para todas as existências, incluindo até mesmo a divina (o que não tem de modo nenhum lugar na filosofia hobbesiana) tenha de fato aberto o caminho para Leibniz aplicar o seu princípio a Deus, exigindo uma razão positiva para a existência divina — ainda que rejeite a *causa sui* cartesiana e espinosana e a ideia incompreensível de uma auto-produção, substituindo a causa pela razão.²⁵ Apesar da importância dessa relação, ela não será discutida nesta tese. A mim pareceu mais interessante tratar da influência da doutrina hobbesiana de causalidade no princípio de razão suficiente e de seus desdobramentos devido tanto à

²⁵ “Certamente, *nada é sem razão*, mas isto não quer dizer que nada seja sem *causa*. Causa é uma razão que é *externa* à coisa, ou seja, a razão de sua *produção*. A razão de uma coisa, no entanto, pode ser a ela *interna*. E esse é o caso de todas as coisas que são necessárias, como as verdades matemáticas, que contêm em si mesmas a sua razão, e como *Deus*, o qual, dentre os seres atuais, é a razão de sua própria existência.” (*Elementa verae pietatis*, A VI, 4, 1360, itálicos meus). É assim que, quando Espinosa, na abertura da *Ética*, identifica a causa de si com aquilo cuja essência envolve a existência, ele modifica, segundo Leibniz, o sentido comum da palavra, substituindo-o por outro que é peculiar (*Sobre a Ética de Bento Espinosa*, Tradução de Homero Santiago. In: *Cadernos Espinosanos*, vol. XXIII, 2010, p. 245).

sua importância (afinal, trata-se de uma influência *direta*, que é comprovada facilmente nos textos do jovem Leibniz) como também à pouca atenção que recebeu.²⁶

É também devido a essa influência direta e indubitável que se privilegia Hobbes em relação a Espinosa. Não é raro ver comentadores aproximando o determinismo de Leibniz ao necessitarismo de Espinosa, como é o caso, por exemplo, de Arthur Lovejoy. Segundo ele, “não apenas pelas suas claras implicações, mas também por algumas definições formais, o princípio de razão suficiente é equivalente à doutrina espinosana da necessidade eterna, semi-geométrica de todas as coisas”.²⁷ Isto porque, tal como em Espinosa, a metafísica leibniziana seria caracterizada por um determinismo lógico absoluto, sendo que “em seu sistema, o verdadeiro significado do princípio de razão suficiente resolve-se na proposição de que a existência de tudo o que existe, bem como seus atributos, comportamento e relações, são determinadas por uma verdade necessária ou um sistema de tais verdades. A racionalidade do universo que a fórmula afirma é, do mesmo modo que em Espinosa, do mesmo tipo da de um sistema geométrico”.²⁸

Além de discordarmos da interpretação de Lovejoy a respeito da filosofia leibniziana — que faz as distinções entre a necessidade absoluta, o princípio de contradição, o entendimento divino, por um lado, e, por outro, a necessidade moral, o princípio de razão suficiente e a vontade divina, se dissolverem em diferenças nulas, que devem ser atribuídas não às convicções teóricas de Leibniz, mas à sua falta de “sinceridade e coragem”²⁹ — indicaremos como o determinismo em questão é em larga escala influenciado por Hobbes, uma vez que é fundamentado na relação entre a totalidade dos requisitos (a razão suficiente) e as existências. É o próprio Leibniz que diz que a defesa dessa dupla implicação entre os requisitos e a existência quase o conduziu a uma posição necessitarista na sua juventude: “quando considerei que nada ocorre por acaso ou por acidente [...] e que nada existe a não ser que seus requisitos

²⁶ A influência da filosofia de Hobbes na formulação e demonstração do princípio de razão suficiente é apontada por alguns comentadores, como, por exemplo, Francesco Piro (“Hobbes, Pallavicino and Leibniz’ first principle of sufficient reason”, *Atas do VIIº Leibniz Kongress*, vol.3, p. 1006-1013) e Yves Zarka (*La décision métaphysique de Hobbes*, p. 208-214), que também trata brevemente de algumas das oposições de Leibniz a Hobbes pela reformulação de seu princípio. Entretanto, não há, do meu conhecimento, um trabalho mais desenvolvido sobre o tema, bem como nenhum trabalho a respeito de uma possível influência da filosofia de Hobbes sobre o princípio leibniziano de equipolência entre a causa plena e o efeito integral ou sobre o determinismo característico de seu sistema, que é frequentemente mais associado à filosofia de Espinosa.

²⁷ *The great chain of being*, capítulo “Plenitude and sufficient reason in Leibniz and Spinoza”, p. 175.

²⁸ *The great chain of being*, p. 174.

²⁹ *The great chain of being*, p. 174.

particulares estejam presentes, de cuja presença em conjunto segue-se, por sua vez, que a coisa existe, estava muito próximo da opinião daqueles que pensam que tudo é absolutamente necessário [...]”.³⁰ Mesmo que o determinismo defendido por Leibniz não seja, como se indicará nesta tese, predominantemente decorrente das causas eficientes, como o é em Hobbes, mas dos desígnios divinos, que, são, por sua vez, fundamentos na sabedoria divina e nas verdades eternas que estão em seu entendimento (o que parece estar mais próximo de Espinosa, que fundamenta a necessidade de todas as coisas na *natureza* divina, em contraste com Hobbes que a fundamenta no *decreto* divino), deve-se notar que mesmo essa relação entre Deus enquanto razão suficiente do mundo e este mundo é defendida, em especial pelo jovem Leibniz, também em termos de requisitos.³¹ Contudo, vale dizer que, ainda que Hobbes tenha sido a principal influência na formulação do princípio de razão suficiente pelo jovem Leibniz, bem como do princípio de equipolência causal e do determinismo associado a esses princípios, Espinosa não deixa de ter um papel importante nos desenvolvimentos posteriores do princípio de razão suficiente — especialmente, a meu ver, na ideia de que é preciso ter uma razão pela qual nem todas as essências, apesar de todas pretenderem à existência, poderem existir. Ademais, é inegável que Espinosa seja o principal alvo da crítica de Leibniz ao necessitarismo, mais até do que Hobbes, na medida em que filósofo de Hannover julgava o tipo de necessidade defendida por aquele como mais perigosa do que deste, que, na sua opinião, conduz apenas a uma necessidade hipotética a partir das causas, o que é perfeitamente compatível com o seu próprio sistema.

Na medida, pois, em que a filosofia de Hobbes e, mais especificamente, a sua doutrina da causalidade, constitui a influência mais direta na formulação do princípio de razão suficiente, o presente trabalho terá como foco essa influência, bem como as críticas de Leibniz a Hobbes por meio de seu princípio, embora essas críticas não lhe

³⁰ *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia* (verão 1689), A VI, 4, 1653/ *Recherches...*, p. 330 / *Philosophical Papers* 263.

³¹ Cf. *Confessio philosophi*, ed. Belaval, p. 44-46, passagem citada na página 155 desta tese. Nesse texto, que é de uma época em que Leibniz estava mais próximo de uma posição necessitarista (1673), o filósofo defende que a série atual das coisas é o único efeito possível que se segue a partir de Deus, razão suficiente e integral do mundo. De modo que, se algo fosse modificado nessa série, algum outro requisito além de Deus teria de ser acrescentado: na medida em que o “raciocínio” não é outra coisa que “a adição e subtração dos conceitos”, a diferença no efeito só pode ser interpretada por algum acréscimo ou subtração na causa. Vale notar que já nesta obra Leibniz enraíza a harmonia universal que é objeto de volição divina nas ideias eternas que estão em seu entendimento, antes de entrar em contato com a obra de Espinosa, o que ocorre a partir de 1675, quando estabelece contato com Tschirnhaus (cf. a introdução de Gerhardt à correspondência de Leibniz com Espinosa, GP I 115-120). De modo que, ao contrário do que sugere Lovejoy, a fundamentação dos fatos nas verdades eternas deve ter tido uma outra influência que Espinosa, provavelmente Platão.

sejam exclusivamente endereçada, como se indicará no corpo do texto. A grande referência desta tese é, como já se disse, o apêndice crítico aos *Questions concerning liberty, necessity and chance* que se encontra na *Teodiceia*, onde Leibniz, por um lado, aproxima a doutrina hobbesiana da causalidade ao seu princípio de razão suficiente, e, por outro, se opõe a certas teses defendidas por Hobbes. Por isso, nas partes dedicadas a Leibniz, o enfoque recairá nos textos de juventude, onde essa influência é mais clara, e nos textos de maturidade, nos quais a crítica está mais bem constituída, como se mostra no referido apêndice, ainda que alguns textos do período médio também sejam utilizados. Já nos comentários concernentes à filosofia de Hobbes, referir-se-á em especial ao *De Corpore*, que constitui a obra hobbesiana que mais influenciou Leibniz na sua juventude no que diz respeito ao tema da causalidade, e aos *Questions*, objeto de reflexão do Leibniz maduro. Atendo-me às críticas apresentadas no *Reflexões*, deixo de lado outros pontos de oposição de Leibniz a Hobbes, como, por exemplo, a sua crítica ao nominalismo hobbesiano.

CAPÍTULO I

INFLUÊNCIA DA DOCTRINA HOBBSIANA DA CAUSALIDADE NO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE DE LEIBNIZ

1. A causalidade no *De Corpore*: materialismo, mecanicismo e necessitarismo

Filosofia como investigação das causas e dos efeitos no De Corpore

No *De Corpore*, que constitui a exposição mais aprofundada da filosofia natural e de seus alicerces no seu sistema, Hobbes circunscreve a atividade da filosofia à investigação das causas e efeitos: “A filosofia é o conhecimento adquirido pelo reto raciocínio dos efeitos ou fenômenos, a partir da concepção de suas causas e gerações; e, inversamente, de quais podem ser as gerações a partir dos efeitos conhecidos”.³² Seguindo nisto Aristóteles, Hobbes concebe que a filosofia ou conhecimento demonstrativo é o conhecimento pelas causas (ciência διότι ou do porquê), ainda que a motivação que esteja por trás desta circunscrição do conhecimento científico seja contrária à de Aristóteles, que concebia a filosofia da natureza como um conhecimento exclusivamente teórico: como Hobbes afirma no sexto parágrafo deste mesmo capítulo concernente à filosofia, o escopo desta está na utilização dos efeitos previstos para a produção de eventos conforme à comodidade dos homens. Tal como todo moderno, Hobbes concebe que a ciência das causas e dos efeitos deve nos auxiliar a intervir na natureza a nosso favor.

Uma vez que a filosofia é definida como a investigação racional das causas e dos efeitos, é excluída dela todo saber que não seja adquirido pela razão. Por isso, a sensação e a memória, bem como a experiência e a prudência, que consiste na expectativa no futuro de fatos semelhantes aos passados, ainda que sejam conhecimentos, não são constitutivas da filosofia.³³ Além disso, a partir desta definição, seu tema é restringido às coisas das quais se pode conceber uma *geração* ou *causa*, sendo dela excluída a *teologia*, bem como tudo o que é *sobrenatural*,³⁴ já que aí não se

³² DC, I, §2. EW I, p. 3 / *Do Corpo*, p. 19.

³³ DC I, § 2, p. 3 / p. 19 e 21.

³⁴ DC I, §8, p. 10 e 11 / p. 33 e 35.

trata de coisas geradas ou de coisas que possuem partes e nas quais há espaço para o mais e para o menos.

Negando que a filosofia consista na investigação de coisas sobrenaturais, Hobbes, ao inserir na sua doutrina a parte tradicionalmente denominada *philosophia prima*, que deve servir de fundamento para o resto de sua filosofia, rejeita o caráter teológico que os escolásticos atribuíam a esta ciência. Segundo ele, a atribuição deste caráter à filosofia primeira deve-se em grande parte a uma interpretação errônea da metafísica como *transphysica* ou *supraphysica*, isto é como uma doutrina concernente a seres imateriais que estão para além do mundo natural, o que se teria dado por culpa do próprio Aristóteles, que deu um conteúdo frequentemente incompreensível à sua *Metafísica*, fazendo com que se acreditasse que a sua dificuldade fosse proveniente do caráter supranatural de seu tema. Assim, interpretou-se que o prefixo “meta” indicava uma transcendência, “metafísica” denotando a doutrina concernente às coisas que estão para além da natureza, quando na realidade “metafísica” constitui meramente uma denominação externa, devendo ser traduzido como “os livros que vêm depois daqueles sobre a física”, como as recentes investigações filológicas de seu tempo haviam mostrado. Assim, em contraposição aos escolásticos, Hobbes defende que a *philosophia prima* de Aristóteles é uma ciência do ente ou investigação do ser enquanto ser (constituindo uma ciência universal, à parte das demais ciências especiais, que possuem objetos específicos), e não uma teologia natural ou doutrina do supranatural. É nesse sentido que, segundo ele, a sua definição própria de filosofia primeira — o conjunto das definições dos atributos do ser em geral ou dos universais, tais como espaço e tempo, corpo e acidente, causa e efeito, potência e ato, quantidade, proporção, ângulo e figura — é fiel à aristotélica.³⁵

Entretanto, se, por um lado, Hobbes refere-se a Aristóteles tanto em relação à suposta definição de filosofia primeira quanto aos conceitos nela tratados (pares tradicionais como substância e acidente, potência e ato, etc.), por outro, ele remodelará estes conceitos de modo a deixarem de denotar um universo qualitativo para se tornarem termos pertencentes a uma concepção moderna quantitativa do mundo,

³⁵ *Leviatã*, XLVI, § 14, p. 458; *Critique du De Mundo*, IX, §16, p. 169-170, apud. Leijenhorst, C. *The Mechanisation of Aristotelianism: the late aristotelian setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, p.18 -22. O comentador indica ainda que a concepção de filosofia primeira de Hobbes é herdeira de uma certa tradição da metafísica protestante que consistia em separar a teologia natural da ciência do ser enquanto ser.

transformando as categorias da metafísica tradicional em categorias da física.³⁶ A filosofia primeira, que deve fornecer os princípios do restante do conhecimento, isto é, as primeiras definições a partir das quais as ciências específicas serão construídas, nada mais é do que a primeira parte da filosofia natural, uma *physica generalis*, ciência universal do corpo em geral.³⁷ Para Hobbes, com efeito, o tema da filosofia se limita aos corpos e seus acidentes, já que a razão natural só pode ter como objeto aquilo que foi em primeiro lugar recebido pelos sentidos, e o que, portanto, ocupa o espaço e é finito:

Tudo (como disse antes) que porventura concebemos foi percebido primeiro pelos sentidos, ou de uma só vez por inteiro, ou por partes; um homem não pode ter pensamento, representar nada que não esteja sujeito aos sentidos. Nenhum homem pode, pois, conceber alguma coisa que não esteja em algum lugar, dotada de alguma magnitude determinada e que possa ser dividida em partes.³⁸

Mas Hobbes não apenas reduz o objeto da filosofia aos corpos, justificando esta redução pela sua teoria da representação e argumentando que só podemos conceber aquilo que foi alguma vez fornecido pelos sentidos, como também equaciona substancialidade e corporeidade, reduzindo toda a realidade aos corpos e seus acidentes. Não só podemos conceber e raciocinar apenas acerca dos corpos e seus acidentes, sendo incompreensível o domínio do imaterial, como também só os corpos e seus acidentes são reais, existindo independentemente de nosso pensamento. Como Hobbes indica no oitavo capítulo do *De Corpore*, apenas os *corpos* preenchem os dois requisitos tradicionais de *substancialidade*, sendo não apenas sujeitos, como também subsistentes por si. Em primeiro lugar, os corpos são os correlatos dos acidentes: ao acidente, por exemplo, de estar em movimento, corresponde o corpo que possui esta faculdade pela qual o concebemos assim. Seguindo a nomenclatura aristotélica, Hobbes chama de acidente³⁹ aquilo que, mesmo sendo removido, o sujeito permanece, motivo pelo qual ele recebe esta denominação, já que pode ser destruído sem que o sujeito — o corpo — o seja, com exceção da extensão e figura, que são acidentes sem os quais nenhum corpo

³⁶ Cf. Zarka, Y. “First philosophy and the foundation of knowledge”, p. 73.

³⁷ Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism*, 2002, p. 34.

³⁸ *Leviatã* III, §12, p. 15.

³⁹ No capítulo VIII do *De Corpore*, que justamente concerne ao corpo e ao acidente, Hobbes avisa que “um acidente não pode ser tão facilmente explicado por uma definição ou por exemplos” (§2, p. 102). Ele apresenta neste mesmo parágrafo duas definições que, segundo ele, se equivaleriam: “respondem melhor aqueles que definem *acidente* como *a maneira pela qual qualquer corpo é concebido*; o que é o mesmo que se dissessem que *um acidente é aquela faculdade de um corpo pela qual este produz em nós uma concepção de si mesmo*.” (Idem, p. 103). Para M. I. Limongi, essa ambiguidade indica o trabalho da razão e da linguagem sobre a imaginação, sendo que a segunda acepção, enquanto objetivação da primeira, só é possível “porque anteriormente a linguagem projetou um mundo de corpos supostamente existentes diante de si” (“A semântica do materialismo de Hobbes”, in *Analytica*, vol. V, nº1-2, 2000, p. 122).

pode ser concebido.⁴⁰ Desta forma, o corpo é o sujeito do qual se predicam os diversos acidentes, isto é, o substrato que pode receber diferentes determinações. É por essa razão que “matéria prima”, que é uma abstração ou nome significando a concepção de corpo em geral, isto é, de corpo sem qualquer determinação, é sinônimo de aptidão para receber acidentes, exceto magnitude ou extensão, que, como já se disse, são inseparáveis do conceito de corpo.⁴¹

Em segundo lugar, só os corpos são subsistentes por si mesmos e podem ser concebidos como existentes, já que são coexistentes com o espaço e independentes de nosso pensamento.⁴² O nome de *res* só cabe, com efeito, ao corpo, que, junto com a sua magnitude, não pode ser gerado e nem destruído — apenas os acidentes são passíveis de geração e destruição, razão pela qual os corpos aparecem para nós de diferentes maneiras e são denominados por nomes diversos.⁴³ Assim, substancialidade é, para Hobbes, sinônimo de *corporeidade*, razão pela qual o termo “substância incorporeal” é concebido por ele como um nome tão contraditório quanto o de “quadrado redondo”.⁴⁴

A este “monismo ontológico” (tudo é corpo) corresponde um “monismo epistêmico”, isto é, o estabelecimento de um método único para todo o conhecimento, como formula M. Esfeld⁴⁵: possuindo como modelo de conhecimento racional a geometria, na qual as figuras são construídas por meio da composição, Hobbes concebe o raciocínio como cálculo, isto é, como operação de soma ou de subtração,⁴⁶ operações que, como ele enfatiza, não se aplicam apenas aos números, mas às grandezas, corpos, movimentos, tempo, grau, ação, conceitos, proporções, nomes e discursos⁴⁷ — numa palavra, a todos os objetos de conhecimento. Eis a originalidade de Hobbes: ao invés de defender a existência de tipos distintos de raciocínio (silogístico, aritmético, geométrico, etc.), ele afirma ser todo o raciocínio humano redutível à operação mental de somar e subtrair nomes ou proposições.⁴⁸ Como a filosofia se identifica com a própria razão, ela deve ser adquirida à maneira das operações matemáticas, por composição ou síntese e

⁴⁰ DC VIII, §3, p. 104

⁴¹ DC, VIII, §24, p. 118.

⁴² DC VIII, §1, p. 102.

⁴³ DC, VIII, §20, p. 116-7.

⁴⁴ *Leviatã*, IV, §21, p. 21.

⁴⁵ *Mechanismus und Subjektivität in der Philosophie von Thomas Hobbes*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1995, p. 110.

⁴⁶ DC I, §2, p. 3/ p. 21.

⁴⁷ DC I, §3, p. 23 e 25; *Leviatã*, V, §1, p. 22.

⁴⁸ Ross, G. “Leibniz’s debt to Hobbes”. Texto apresentado em *Leibniz and the English-Speaking World*, Liverpool, 2003, p. 4.

por resolução ou análise,⁴⁹ de forma que “aqueles que buscam a filosofia natural a buscam inutilmente, se não assumem os princípios de investigação da geometria”.⁵⁰

De fato, Hobbes contribuiu de forma decisiva para o estabelecimento do modelo matemático como paradigma a ser aplicado a todos os objetos do conhecimento na modernidade. Como Wolfgang Kersting⁵¹ aponta, o método único inspirado na geometria era inconcebível na filosofia aristotélica por dois motivos: em primeiro lugar, porque, para Aristóteles, o conhecimento matemático se limitava a objetos não-materiais, já que os movimentos naturais não seriam quantificáveis, mas, ao contrário, devem ser avaliados qualitativamente, já que seriam teleologicamente estruturados. Em segundo lugar, para o estagirita, o grau de certeza não seria proveniente do método, mas dos próprios objetos. A primeira das posições já é revertida por Galileu e Descartes com a filosofia da natureza matemática e a mecanização do mundo. Já a segunda, é rebatida por Descartes, que institui o método único inspirado nas matemáticas para os diferentes objetos do conhecimento e, ainda mais, por Hobbes, na medida em que levou o *more geometrico* não apenas à física e à ética, mas também, pela primeira vez, à política, constituindo uma filosofia do Estado que não é normativa-prática, tal como é tradicionalmente concebida, mas técnica – teórica. Se bem que ao se considerar que não só a geometria e a física, como também a ética e a política, versam sobre os corpos, sendo o tema de todas estas disciplinas a relação causal entre os acidentes destes, pode-se dizer que os objetos não são realmente diferentes, mas se distinguem apenas quanto ao grau de complexidade das causas que compõem os efeitos a serem examinados, de modo que o mesmo método se aplica a todas. Afinal, Hobbes delimita os objetos da filosofia em função do que a razão natural pode conhecer e de seu consequente método para filosofar: a filosofia só trata de corpos e, mais ainda, apenas de corpos dos quais se pode conceber uma geração.

No sexto capítulo do *De Corpore*, Hobbes descreve como toda a filosofia é adquirida por meio deste método único calcado no cálculo mental. O filósofo diz que é comum a todo método partir daquilo que é mais conhecido para descobrir o desconhecido. Como o conhecido para nós são os fantasmas do sentido e da

⁴⁹ DC VI, §1, p. 66 / p.133.

⁵⁰ DC VI, §6, p. 73 / p.145.

⁵¹ “Erkenntnis und Methode in Thomas Hobbes’ Philosophie”. In: *Studia Leibnitiana*, 1988, vol. 20, p.126- 127.

imaginação,⁵² são eles os primeiros princípios da ciência a partir dos quais o conhecimento propriamente racional — que, como já se disse, consiste no conhecimento causal das coisas — é alcançado. É aí que entra uma das operações do raciocínio, a subtração, que deve analisar estes fantasmas e isolar o que Hobbes chama de “universais”: os acidentes que estão em todos os corpos e que são comuns a toda matéria ou os invariantes mais fundamentais dos singulares apreendidos nas percepções sensoriais. Hobbes dá dois exemplos de uma análise ou subtração para, a partir da ideia de uma coisa singular, se atingir estes universais: no primeiro, uma figura geométrica — um quadrado — é resolvida em seus elementos simples, a saber, linha, plano, delimitado, ângulo, retitude, igualdade; no segundo, pela análise do conceito de ouro se atingem as ideias de sólido, visível e pesado. Tanto num caso como no outro, trata-se de acidentes que são comuns a várias coisas. É então a partir destes elementos — cuja causa universal é o movimento, que, por sua vez, não é descoberta por nenhum método, nem analítico e nem sintético, já que esta verdade é, segundo Hobbes, evidente ou manifesta por si mesma⁵³ — que o conhecimento começa a ser composto pela operação de soma ou composição,⁵⁴ pela qual *os objetos do conhecimento são simultaneamente conhecidos e engendrados*: uma vez que os universais são conhecidos e definidos, o que é o conteúdo da filosofia primeira, investigam-se os efeitos que as variedades dos movimentos produzem e esta investigação do puro movimento é a parte do conhecimento denominada *geometria*, pela qual as figuras mais complexas são progressivamente engendradas a partir do movimento de figuras mais simples; a partir desta, são examinados os efeitos que um corpo em movimento produz sobre os outros, exame que constitui a *mecânica*; após esta vem, na ordem das ciências, a *física*, que trata das causas

⁵² Por fantasmas Hobbes compreende as representações ou aparências dos objetos. No capítulo XXV do *De Corpore*, por exemplo, ele define a *sensação* como o *fantasma* que dura por um tempo e que é feito pela reação ou *conatus* para fora causado pelo *conatus* para dentro do objeto (p. 391).

⁵³ Riedel, M. (“Kausalität und Finalität in Hobbes’ Naturphilosophie”. In: *Kant-Studien*, 1969, nº 60., p. 427) defende que o problema da tese da universalidade do movimento mecânico em Hobbes é que ele sempre supõe o que deve ser provado. É que, segundo o comentador, a redução da realidade a um conjunto de corpos em movimento constitui o princípio mesmo da filosofia de Hobbes, e que, como tanto, não é discutida pelo autor do *De Corpore*. Já Limongi argumenta que essa tese segundo a qual a realidade se reduz a um conjunto de relações entre corpos em movimento não é um simples postulado da física, mas uma tese que se segue do trabalho da razão, isto é, da linguagem, sobre a imaginação, na medida em que essa redução reproduz com clareza a distinção linguística entre sujeito (o corpo) e predicado (o movimento, que responde por tudo aquilo que se pode predicar dos corpos), sendo então evidente na medida em que em que é capaz de explicar o modo como falamos das coisas a partir da percepção que temos delas. A evidência em questão não é, então, segundo Limongi, de ordem sensível ou intuitiva, mas sim de ordem lógico-semântica (“A semântica do materialismo de Hobbes”). O certo é que essa tese está, por um lado, em perfeita conformidade com o paradigma mecanicista de seu tempo e, por outro, com a sua concepção de razão, como indica Limongi.

⁵⁴ DC VI, §4 e 6, p. 68 – 71/ p. 137 – 141.

das sensações e das qualidades sensíveis, e que investiga, então, como os movimentos dos corpos, tanto do agente como do paciente, as produzem. É a partir disto que se pode investigar a causa dos movimentos da mente, as paixões e afecções, na medida em que têm as suas causas no sentido e na imaginação. Este exame constitui a *filosofia moral*, que, por sua vez, fundamenta a *filosofia civil*, pois é aquela que está no princípio desta, na medida em que expõe as causas pelas quais as cidades são constituídas.⁵⁵

Deste modo, Hobbes segue a mesma trajetória linear do sistema escolástico, partindo da filosofia primeira, passando à física, a seguir à ética (denominada por Hobbes de filosofia moral) e, por fim, à política. A diferença é que a metafísica teleológica é substituída por uma que é mecanicista⁵⁶ e que estas disciplinas são, como já foi dito, constituídas por um método único e tratam sempre de corpos, naturais ou artificiais.

Se tanto Hobbes como Descartes inovaram ao pretender estabelecer um método único para o conhecimento, independentemente dos diferentes temas que a filosofia tradicionalmente trata, eles se distanciam quanto ao método, ainda que ambos se inspirem nas matemáticas:⁵⁷ além de Hobbes, como já foi mencionado, ter logrado uma extensão inédita do método único para todo o conhecimento, as operações mentais que estão em jogo são outras. Enquanto para Descartes, apenas a intuição e a dedução são operações válidas na constituição do conhecimento, para Hobbes, a ciência deve ser realizada pelas operações de soma e subtração. Ora, com a intuição,⁵⁸ o filósofo francês

⁵⁵ É verdade que Hobbes afirma que os princípios da filosofia civil podem ser estabelecidos tanto pela ordem mencionada das ciências, que começa desde os primeiros princípios da filosofia e procede por composição, quanto resolutivamente por análise das próprias paixões, análise que é suficiente para atingir as causas pelas quais o Estado é constituído. É este, com efeito, o caminho que Hobbes segue no *Leviatã*.

⁵⁶ Riedel, “Kausalität und Finalität in Hobbes’ Naturphilosophie”, p. 435.

⁵⁷ É importante mencionar que o *more geometrico* hobbesiano é bastante logicizado. Como M. Mugnai aponta (“Denken und Rechnen: über die Beziehung zwischen Logik und Mathematik in der frühen Neuzeit”. In: *Neuzeitliches denken*. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, pp.85-100), houve na modernidade dois movimentos opostos no que diz respeito à relação da lógica com a matemática. Um deles é o movimento da lógica para a matemática, movimento que é originado pelo redescobrimento de textos da tradição euclidiana pelos humanistas no século XVI. Este se caracterizava por uma certa aversão ao aristotelismo e à lógica, defendendo a geometria como modelo de demonstração rigorosa, que deve, deste modo, dar a conhecer se a lógica cumpriu a rigorosidade demonstrativa ou não. Em oposição a este movimento surge um outro, que é iniciado por Hobbes e que defende a prioridade da lógica em relação à matemática, sendo que a matemática (bem como todo conhecimento racional) deve poder ser exposta em argumentação lógica. De fato, como aponta Zarka (*La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1987, p. 21), à diferença de Descartes, que pode ser caracterizado como membro do primeiro movimento apresentado e para quem a possibilidade de uma *mathesis universalis* reside na unidade da intuição intelectual, para Hobbes esta possibilidade baseia-se numa lógica de procedimentos formais.

⁵⁸ A dedução parece não ser uma operação mental realmente distinta da intuição, já que para se concluir uma verdade a partir de outra já estabelecida — procedimento que caracteriza a dedução (*Regras para a*

indica o exame intelectual dos conteúdos mentais, que, vale dizer, são preexistentes ao conhecimento (são inatos), sendo que o índice do conhecimento verdadeiro é a evidência com a qual ela arrebatava o espírito: aí está implícita a concepção de que a verdade é irresistível e que o trabalho da mente está apenas em se ater ao método e não aceitar nada que não seja claro e distinto, já que um conhecimento evidente naturalmente convence o entendimento.⁵⁹ Já Hobbes, apesar de também conceber que a ciência deve ser iniciada com um exame mental (a análise dos fantasmas dos sentidos), a partir do qual são estabelecidos os princípios do conhecimento (as definições dos universais que compõem a filosofia primeira), transforma as relações dedutivas em relações de causa – efeito, consistindo o saber geométrico no conhecimento dos efeitos das causas estabelecidas pelos próprios homens.⁶⁰ Hobbes estabelece, assim, uma concepção de ciência como artefato, como algo que depende essencialmente do artifício humano e na qual o conhecimento de um objeto idealmente coincide com o seu engendramento. Daí ele instituir o conhecimento por reconstituição, começando pela hipótese do aniquilamento do mundo (e que, na filosofia civil, corresponde de certa forma ao estado de natureza a partir do qual a política é construída), e estabelecendo por gerações sucessivas os conhecimentos que compõem a filosofia. Ora, este modelo de conhecimento se revela especialmente frutífero na política, que examina as causas da fundação do Estado, que consiste num corpo artificial, feito pelas mãos dos homens, e suas propriedades:

Com efeito, a *mathesis* hobbesiana encontra seu campo privilegiado de aplicação na filosofia política, porque a ordem que ela põe em jogo não é aquela de uma série de intuições onde a verdade se dá numa percepção intelectual, como em Descartes, mas aquela de um conhecimento genético do qual a geometria fornece o modelo, já que nela coincidem a transparência da demonstração das proposições e a construção do objeto. A *mathesis*

direção do espírito, regra III, p. 15) — é preciso ver por intuição a ligação necessária de uma verdade com a outra (regra XII, 90), de forma que a diferença entre ambas está apenas em que “nesta (dedução), concebe-se uma espécie de movimento ou de sucessão, ao passo que naquela (intuição) não se dá o mesmo” (regra III, p. 16), sendo que cada elo da cadeia em particular deve ser conhecido por intuição. Enfim, é só por meio da intuição que o espírito logra obter conhecimentos dotados de certeza.

⁵⁹ É por isso que, quando duas pessoas formulam juízos contrários sobre um mesmo assunto, é certo que nenhuma das duas está correta, já que se uma estivesse com a verdade, convenceria a outra (*Regras para a direção do espírito*, regra II, p. 6 e 7).

⁶⁰ Kersting, “Erkenntnis und Methode in Thomas Hobbes’ Philosophie”, p. 133. Como este comentador aponta, é por isso que o conhecimento demonstrativo *a priori* se aplica à geometria e à política, que são saberes nos quais a produção dos objetos está na dependência do arbítrio humano. Quanto ao conhecimento dos objetos naturais, eles devem ser conceitualmente reconstituíveis para serem objetos de ciência (idem, p. 134).

estabelece, assim, as condições epistemológicas da fundação de uma ciência política”.⁶¹

Hobbes identifica, então, a relação causal, que constitui o tema da filosofia, com a geração, sendo que o conhecimento de um efeito a partir de suas causas é adquirido pelo conhecimento de sua geração, o que ele ilustra pelo exemplo da construção de um círculo: negando que os sentidos sejam suficientes para determinar se uma dada figura é um círculo ou não, Hobbes diz que só se pode conhecê-lo pela razão, fazendo um corpo, do qual uma das extremidades permaneça imóvel, girar sobre si mesmo, de modo que o raio seja igual entre o centro e qualquer um dos pontos da circunferência.⁶² Inversamente, o conhecimento de uma causa a partir de seu efeito é, ainda que de caráter conjectural,⁶³ obtido pela possível geração que poderia produzir as propriedades do círculo. Ao identificar causação, geração e produção, Hobbes concebe que só se conhece completamente a causa de um objeto quando se é capaz de reproduzi-lo sempre e em toda parte da mesma maneira⁶⁴ — o que se coaduna com o seu intento de constituir a política como uma ciência demonstrativa, por um lado, e com a sua concepção de que o conhecimento teórico deve estar a serviço dos interesses práticos do homem, por outro: “A ciência pelo poder. O teorema (que entre os Geômetras é a investigação da propriedade) pelos problemas, isto é, pela arte de construir. Enfim, toda especulação se faz em vista de alguma ação ou obra”.⁶⁵

A definição de causa em Hobbes:

identificação entre a causa suficiente e a causa necessária

Hobbes é herdeiro de uma tradição que interpreta a causa como uma condição *sine qua non*. Segundo Vicent Carraud⁶⁶, esta tradição surge do comentário tanto de Avicena, como depois de Tomás de Aquino, do livro α da *Metafísica* de Aristóteles. Em

⁶¹ Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, p. 24.

⁶² DC I, §5, p. 6 / p. 25.

⁶³ Não há uma simetria perfeita entre o conhecimento dos efeitos a partir de suas causas e o conhecimento, a partir de um efeito dado, de suas causas. Enquanto o primeiro é um conhecimento demonstrativo *a priori*, no qual o objeto do conhecimento é simultaneamente construído e conhecido, o segundo é um conhecimento hipotético porque parte de algo já dado na experiência, sendo que diferentes causas podem produzir um efeito semelhante. Daí Hobbes dizer no capítulo relativo ao método: “A filosofia é o conhecimento, adquirido pela reta razão, dos fenômenos ou efeitos aparentes a partir da concepção de sua produção ou de alguma geração *possível*, e de qual foi ou *poderia ter sido* esta produção, a partir da concepção do efeito aparente.” (DC, VI, § 1, p. 65 -66 / p. 131, *itálicos meus*).

⁶⁴ Fiebig, *Erkenntnis und technische Erzeugung – Hobbes’ operationale Philosophie der Wissenschaft*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1973, p. 40.

⁶⁵ DC, I, §6, p. 7 / p. 27.

⁶⁶ *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. Paris: PUF, 2002, p. 78 e 79.

seu argumento contra a regressão infinita, Aquino defende que, se não há causa primeira, não há causas intermediárias e, sem causas intermediárias, não há efeito⁶⁷. Isto é, uma vez removida a causa, o efeito é removido, estabelecendo-se aí uma fórmula negativa, que define a causa não apenas como aquilo que é seguido por um efeito, mas como aquilo sem o qual o causado não se dá. Esta interpretação de causa alcança Hobbes por meio de Ockham, que define causa em geral como aquilo que, uma vez posto, sendo o resto destruído, segue-se o efeito e que, não posto, sendo todo o resto posto, o efeito não se segue.⁶⁸ Entretanto, à diferença de Ockham, que distingue causa *sine qua non* e causa eficiente real, na medida em que a primeira constitui uma condição necessária para a produção do efeito, mas não produz o efeito, expressando negativamente a razão pela qual um efeito não ocorre⁶⁹, Hobbes identificará a totalidade das causas *sine quibus non* ou dos *requisitos* com a causa suficiente de um efeito, que não só é eficaz por si mesma para produzir o efeito como, mais do que isso, não pode deixar de produzi-lo. E é por meio desta definição de causa — que será examinada a seguir — que o filósofo defenderá que todo efeito possui uma causa necessária, sendo todo evento determinado de maneira necessária.

Uma vez que, como já foi dito, a atividade da filosofia circunscreve-se à investigação racional das conexões causais, Hobbes define o que é causa logo no capítulo relativo ao método do *De Corpore*, que consiste justamente no caminho mais breve possível de investigação dos efeitos pelas causas conhecidas e, inversamente, das possíveis causas a partir de efeitos conhecidos.⁷⁰ Eis a definição de causa que ele aqui apresenta:

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.

Uma vez conhecendo-se o que é a causa, cabe examinar, um a um, cada um dos acidentes que acompanham ou precedem o efeito e que pareçam de algum modo contribuir para ele, e ver se, algum deles não existindo, pode-se ou não entender que o efeito proposto exista. Separam-se, desse modo,

⁶⁷ *Suma contra os gentis*, livro I, cap 13, apud. Carraud, *Casa sive ratio*, p. 78.

⁶⁸ *Sentenças*, II, 12-13; *Opera theologica* V, p. 276, apud. Goddu, A. “William of Ockham’s distinction between “real” efficient causes and strictly *sine qua non* causes”. In: *The Monist*, vol. 79, 1996, p. 358.

⁶⁹ Goddu, “William of Ockham’s distinction...”, p. 358. O melhor exemplo de *causa sine qua non* para Ockham é o sacramento em relação à graça, pois não constitui nem causa natural e nem instrumental da graça, mas de uma condição sem a qual esta não pode se dar, mas que é por si insuficiente para produzi-la.

⁷⁰ DC VI, § 1, p. 65-66/ p. 131.

aqueles que concorrem para a produção do efeito daqueles que não concorrem. Feito isto, reúnem-se aqueles que concorrem e considera-se se é possível entender que, existindo todos simultaneamente, o efeito proposto não exista. Se não podemos conceber isso, aquele agregado é a causa integral do efeito, caso contrário, não, e, nesse caso, outros acidentes devem ainda ser buscados e acrescentados.⁷¹

Nesta primeira definição de causa apresentada no *De Corpore*, além de determinar que a relação causal se dá entre acidentes (e não entre corpos ou substâncias) e envolve um agente e um paciente (isto é, dois termos, dos quais um gera ou destrói algum acidente e o outro sofre alguma alteração), Hobbes realiza duas distinções que serão centrais na defesa da tese de que todo evento tem a sua causa necessária: a discriminação entre o que é *requisito* e o que não é, por um lado, e entre *causa integral* e *parcial*, por outro.

Em primeiro lugar, Hobbes salienta que a causa é constituída dos acidentes do agente e do paciente que *estritamente* concorrem para a produção do efeito. Quando o evento se dá, é preciso examinar as circunstâncias que o antecedem para, por meio da análise ou da resolução, isolar os diversos acidentes tanto no agente como no paciente que estavam presentes na realização do evento. Feito isto, deve-se a seguir eliminar dentre estes quais não contribuem para o efeito, o que se faz por meio da hipótese da privação: caso se possa conceber que, na ausência do acidente examinado, o efeito se produza, então não se tratava de um fator ou requisito para a produção do efeito, mas de um acidente que, embora seja antecedente ao efeito, não faz parte de sua causa. É a estes acidentes que se aplica a denominação de *contingentes*, termo que denota a relação de independência causal de um acidente ou evento em relação a outro⁷² — sem significar de modo algum a ausência de causa ou de necessidade dos eventos, como se mostrará. Ao contrário, se não se pode conceber a remoção do acidente examinado sem a remoção do efeito, trata-se de um acidente que concorre para a sua produção, sendo ele, então, parte da causa. Fala-se, neste caso, de uma *causa sine qua non*, isto é, *causa necessária por hipótese* ou *requisito* para a produção do efeito, como Hobbes precisará no capítulo concernente à causa e ao efeito do *De Corpore*.⁷³ Deste modo, só é parte da causa o que efetivamente contribui para a sua produção, sendo que todos os outros acidentes do agente e do paciente com os quais o efeito não possui uma relação de dependência são excluídos da explicação causal. Ora, é por meio desta eliminação dos acidentes que não

⁷¹ DC VI, §10, p. 77 / p. 151.

⁷² DC IX, §10, p. 126-127.

⁷³ DC IX, §3, p. 121.

constituem requisitos para a produção do efeito da relação causal que se evitam as *superstições*, que se originam justamente devido à ignorância do que é a causalidade: como Hobbes diz no *Leviatã*, a maioria dos homens, rememorando aquilo que eles viram anteceder determinados efeitos, sem examinar pelo raciocínio o que há no antecedente e no conseqüente que possui uma relação de dependência ou conexão, esperam supersticiosamente determinados eventos a partir de fatos semelhantes, que não têm parte na sua produção.⁷⁴ Fica claro assim que a relação causal não consiste numa relação de antecedência e sucessão *temporal*, mas *lógica*, de forma que a imaginação e a memória são, sem o recurso da razão e das suas operações de análise e síntese, insuficientes para o estabelecimento correto das conexões causais.

Em segundo lugar, na definição de causa supracitada, Hobbes determina o que é *causa integral*. Após a discriminação dos acidentes que constituem fatores para a produção do efeito daqueles que não o são, o que é realizado em parte pela análise ou resolução (distinção dos diversos acidentes que antecederem o efeito) e em parte por síntese (verificação se o acidente em questão entra ou não na composição da causa), deve-se novamente pela síntese reunir todos os acidentes que constituem requisitos para a produção do efeito e examinar se este agregado é suficiente ou não para a produção do efeito, exame que se faz por uma prova indireta: caso não seja possível conceber que, estando todos aqueles acidentes reunidos, o efeito não se produza, fica patente que aquele conjunto de requisitos constitui a *soma* de todos os requisitos para a produção do efeito, soma que só pode ter como *resultado* o efeito proposto. Isto é, se a concepção da reunião de todos estes acidentes não pode ser separada da concepção da produção do efeito em questão, trata-se da *causa integral*. Ao contrário, caso a separação da concepção da soma dos fatores até então delimitados daquela do efeito produzido não resulte num *absurdo*, numa impossibilidade de concepção, então não se trata da causa integral, pois, “*supondo-se estar todos* [os acidentes tanto do agente quanto do paciente, sem os quais o efeito não pode ser produzido] *presentes, não se pode entender que o efeito não se produza no mesmo instante*”.⁷⁵ Se a conexão necessária entre a totalidade dos requisitos ou causa integral e o efeito se rompesse, ocorreria algo *ininteligível*. A relação em questão é, assim, de natureza lógica: uma vez suposto o antecedente, é

⁷⁴ *Leviatã*, XII, §8 p. 65.

⁷⁵ DC IX, §3, p. 122.

incompreensível que o conseqüente não se siga⁷⁶. Por isso, a ausência da produção do efeito sinaliza diretamente a ausência de um ou mais requisitos necessários para a produção do efeito, devendo, então, o agregado dos acidentes em questão ser incrementado com outros acidentes indispensáveis para o engendramento do evento esperado até que a não-produção deste seja inconcebível. Assim sendo, a totalidade exaustiva de todas as condições *sine quibus non*, isto é, das *condições necessárias por hipótese* para a produção do efeito, que constitui a sua causa integral, será, na filosofia de Hobbes, identificada com a *condição suficiente* desta produção, que, por sua vez, será identificada com a sua causa *necessária*,⁷⁷ transformando-se causa integral, causa suficiente e causa necessária em termos sinônimos. Eis a sinonímia que constitui o cerne da tese de que *todo efeito possui uma causa necessária*:

A causa integral é sempre suficiente para produzir o seu efeito, sempre que esse efeito seja de todo possível, porque qualquer efeito que se proponha para ser produzido, caso se produza, torna manifesto que a causa que o produziu era *suficiente*; mas se ele não for produzido e for, no entanto, possível, é evidente que algo estava faltando ou no agente ou no paciente sem o qual o efeito não pode ser produzido, isto é, estava faltando algum acidente que era requisito para a sua produção. A *causa* não era, portanto, *integral*, ao contrário do que era suposto. Daí se segue também que, no instante em que a causa se torna *integral*, neste mesmo instante o efeito se produz; porque se não se produzisse faltaria algo requerido para a produção e não se trataria de uma causa integral como se supunha.

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

⁷⁶ Como Brandt comenta (1927, p. 275, apud. Clatterbaugh, K. *The causation debate in modern philosophy: 1637 – 1739*. Nova York : Routledge, 1999, p. 75), a linguagem que Hobbes utiliza para tratar da relação causa – efeito é mui similar àquela utilizada para a relação premissa – conclusão, sendo que os acidentes que constituem requisito para a produção do efeito desempenham o mesmo papel que as premissas nas explicações científicas.

⁷⁷ O problema da passagem da necessidade hipotética que se estabelece entre as condições *sine quibus non* e seu efeito à necessidade absoluta que se estabelece entre a causa integral e seu efeito é um dos pontos da crítica do bispo de Bramhall a Hobbes (*Questions*, XXXV, p. 426). Como M. Pécharman indica, há uma heterogeneidade entre a necessidade do todo (causa integral) e a necessidade das partes (causas *sine quibus non*): “O todo é mais que um conjunto de condições relativas a um efeito dado; ele adquire, em razão de sua completude mesma, a propriedade nova de produzir inevitavelmente esse efeito.” Entretanto, como a autora comenta, a causa integral não parece encontrar determinação própria para além da necessidade hipotética de suas partes (Pécharman, “Philosophie première et théorie de l’action selon Hobbes”. In: *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1988, pp. 50 – 52).

que, deste modo, tudo o que tenha sido produzido ou que há de sê-lo, terá sua necessidade em coisas *antecedentes*.⁷⁸

Deste modo, causa integral, causa suficiente e causa necessária se tornam conceitos intercambiáveis, pois só é *suficiente* a causa que é *integral*, isto é, a causa que dispõe da totalidade dos requisitos ou condições *sine quibus non*. E uma causa integral ou *suficiente* não pode, por definição, ser *deficiente*, sendo *necessária* a produção do efeito uma vez que a causa é dada. Desta forma, Hobbes se opõe à tradição aristotélica, na qual os conceitos de causa suficiente e de causa necessária são geralmente opostos, na medida em que a primeira é compatível com a contingência e proveniente de uma perspectiva teleológica e a segunda indica uma causalidade mecânica desprovida de fins, como indicaremos numa seção consagrada ao tema da suficiência no terceiro capítulo desta tese.

Ora, na medida em que a totalidade dos requisitos para a produção do efeito equivale a esta produção mesma, o efeito torna-se a *ratio cognoscendi* de sua causa, de maneira que do efeito é forçoso deduzir que ele foi produzido por uma causa suficiente: como Hobbes diz, sua produção “torna *manifesto* que a causa que o produziu era suficiente”. Inversamente, a ausência do efeito proposto constitui um *índice* de que a causa não era integral, já que, neste caso, “é *evidente* que algo estava faltando ou no agente ou no paciente sem o qual o efeito não pode ser produzido”. Assim, *de* todo efeito produzido, na medida em que é índice de uma causa suficiente ou necessária, *conclui-se* que ele possui a sua causa necessária, o que vale não só para os efeitos produzidos no passado ou os que estão se produzindo no presente, mas também para os eventos futuros. Em oposição à noção de *futuros contingentes*, Hobbes atribui, então, necessidade a todos os eventos, *independentemente* destes serem passados, presentes ou futuros. Afinal, deve vigorar a mesma conexão lógica de *antecedência* e *consequência* em todas as relações de causa e efeito, independentemente da posição temporal dos homens em relação ao fenômeno examinado, de forma que “*tudo* o que tenha sido produzido ou que há de sê-lo, terá sua necessidade em coisas *antecedentes*”.

Assim, tanto na distinção entre o que é requisito para a produção do efeito do que não é e entre a causa parcial da integral, como na demonstração de que todo efeito é produzido por uma causa necessária, Hobbes insiste na questão da inteligibilidade: requisito é aquilo em cuja ausência não se pode *entender* que o efeito se produza e a

⁷⁸ DC, IX, §5, p. 122-123; os itálicos do segundo parágrafo são meus.

causa integral é aquela em cuja presença não se pode *entender* que o efeito proposto não se siga. A produção do efeito torna *manifesta* a sua causa e a sua não-produção, a ausência desta, de modo que *causa e efeito não podem ser separados na mente*. É isto que Hobbes mais uma vez argumentará, saindo, desta vez, do campo estrito das definições e da análise semântica para passar ao campo da imaginação e da representação: sem a representação de uma causa, não se poderia imaginar nem o início e nem o término de qualquer fenômeno. Numa palavra, não se poderia representar ou conceber qualquer alteração na natureza:

Que um homem não pode imaginar nada começando *sem uma causa* não pode ser conhecido de outra forma senão tentando conceber como ele pode imaginá-lo. Mas, se ele empreender esta tentativa, ele encontrará, se não houver causa para a coisa, tanta razão para conceber que esta poderia começar tanto num tempo como noutro, de forma que ele teria razões iguais para pensar que a coisa deveria começar em todos os tempos, o que é impossível, e, portanto, ele deveria pensar que houve uma causa especial pela qual ela começou então ao invés de mais cedo ou mais tarde; ou então que ela nunca começou, mas é *eterna*.⁷⁹

Como Hobbes diz, a representação do evento no espaço e no tempo é necessariamente acompanhada da representação de sua causa. Sem a intervenção do conceito de causa, haveria tanta *razão* para conceber que um evento poderia começar *tanto* num tempo *como* no outro, de forma que seu início seria inimaginável. Uma vez que Hobbes pensa que toda ideia ou concepção é uma imagem,⁸⁰ sendo que só podemos conceber aquilo que podemos imaginar (razão pela qual não há ideia de infinito, por exemplo), o evento e o seu início seriam *ininteligíveis* na ausência da representação de uma causa. Dito de outra forma, *não haveria razão suficiente para imaginar o evento se iniciando em um momento determinado ao invés de outro*, mas aquele que representa o evento “teria *razões iguais* para pensar que a coisa deveria começar em *todos* os tempos, o que é impossível”. Sem a representação da causalidade não seria possível a representação de nenhum evento, isto é, de nenhuma alteração na natureza, mas só seria possível a representação das coisas como sendo *eternas*, o que é contrário à estrutura da representação humana, que se dá no espaço e no tempo. Toda representação de um evento envolve, pois, a concepção de uma *causa especial*, causa que dá a *razão* pela qual este evento teve início num momento *determinado* e não anteriormente ou posteriormente. Assim, na ausência de uma relação causal necessitante a imaginação ou

⁷⁹ LN, p. 276

⁸⁰ *Leviatã*, III, §12, p. 15; *Terceiras objeções*, AT IX, pp. 138 – 144, em especial objeção quinta, p. 139 e 140.

representação de um evento seria indeterminada, sem uma inserção precisa no tempo e no espaço, já que o início de qualquer evento seria ininteligível. Numa palavra, a representação seria impossível. Que todo evento só possa ser representado como possuindo um início prova que todo evento possui a sua causa necessária, pois o evento só pode ter início se a sua causa é suficiente para produzi-lo, isto é, se não falta nada que constitui requisito para a sua produção, como Hobbes argumenta no parágrafo seguinte ao supracitado. Afinal, como a causa suficiente e a produção do efeito se equivalem, o efeito é produzido no mesmo instante em que a causa é integral, de modo que “em toda ação o *início* (*principium / beginning*) e a *causa* são tomados pelo mesmo”.⁸¹

Causalidade e mecanicismo

Resta indicar como esta identificação entre causa necessária e razão se estabelece no interior do paradigma mecanicista da filosofia moderna, o que tornará ainda mais claro como só uma causa necessária — causa que Hobbes concebe como sendo mecânica — pode tornar os eventos inteligíveis, dando razão de suas determinações espaciotemporais.

O parágrafo citado na seção anterior, no qual Hobbes defende que um homem não pode imaginar algo começando sem uma causa, já que, na ausência desta, não haveria razão para conceber o início do evento num determinado ponto do tempo, constitui a justificativa (alocada na seção “minhas razões” do *Da liberdade e da necessidade*) do sexto item listado em “minha opinião sobre a liberdade e a necessidade”, no qual Hobbes afirma que “nada se inicia por *si mesmo*, mas a partir da *ação* de algum outro *agente* imediato”.⁸² É derivando as consequências desta máxima⁸³ para o campo da moral que Hobbes sustenta que a causa de uma volição não pode residir na própria vontade, mas deve provir de móveis exteriores, de forma, então, que a aceção da liberdade humana como o poder de iniciar uma cadeia causal nova, sem que ela mesma seja causada por nada, revela-se falsa, que é a concepção que Hobbes visa

⁸¹ DC IX, § 6, p. 124.

⁸² LN, p. 274.

⁸³ A tese de que nada pode iniciar o seu próprio movimento constitui a segunda das cinco máximas que Hobbes lista em “Maximes necessary for those, yt from ye sight of an Effect shall endeavour to assigne its Natural Cause” (*Classified Papers*, IV (I), nº 30, apud. Jesseph, “Hobbes and the method of natural science”. In: Sorrel, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Nova York: Cambridge University Press, 1996, p. 90). Apesar de constituir uma máxima de sua filosofia, ela pode ser derivada a partir de sua concepção de causalidade.

combater neste texto polêmico. Do lado da filosofia natural, esta máxima se identificará à *rejeição do movimento espontâneo* e terá como consequência a dupla asserção que constitui o cerne do *princípio de inércia*, a saber, que um corpo em repouso assim sempre permanecerá a menos que um outro corpo o mova e, simetricamente, que um corpo em movimento permanecerá para sempre em movimento a não ser que um outro corpo o pare. Eis como Hobbes prova a inexistência do movimento espontâneo na décima conclusão extraída a partir dos princípios estabelecidos no *Short tract on first principles*:

Nada pode mover a si mesmo.

Suposto (se isso for possível) que A pode mover a si mesmo, é preciso que ele o faça por uma potência ativa que esteja nele próprio (de outra forma, ele não move a si mesmo, mas é movido por outro); e, vendo que ele age sempre em si mesmo, ele deve [...] mover a si mesmo sempre. Suposto, então, que A possui a potência (*power*) de ser movido na direção de B, então, A deve sempre mover a si mesmo em direção a B. Do mesmo modo, suposto (como nos é permitido) que A possui a potência de ser movido em direção a C, então, A deve sempre mover a si mesmo em direção a C. Ele deve, então, mover-se sempre em direções contrárias, o que é impossível.⁸⁴

A fim de analisar a passagem supracitada é importante discutir o que Hobbes entende por potência e por seu correlato tradicional, o ato. Em oposição à tradição aristotélico-escolástica, que, por meio do par conceitual potência e ato, distinguia dois modos distintos do ser, diferenciando a potência, como mera possibilidade, do ato, que denota o real e que é, por isso, ontologicamente superior à potência,⁸⁵ Hobbes eliminará justamente por meio destes dois conceitos a distinção da *possibilidade* e da *atualidade*: a potência completa se identifica ao próprio ato, isto é, a possibilidade de um ato já significa a sua efetividade, ainda que num momento indeterminado.

No décimo capítulo do *De Corpore*, Hobbes reconduz a distinção entre potência e ato àquela entre *causa e efeito*, dizendo que ambas são a mesma coisa, ainda que a partir de diferentes considerações: quando o agente e o paciente possuem todos os requisitos necessários para a produção do efeito, dizemos que eles podem produzi-lo, isto é, que eles possuem a potência (*potentia, power*) para esta produção, sendo que a potência do agente equivale à causa eficiente e a potência do paciente à causa material. A única diferença é que o termo causa diz respeito ao efeito já produzido e o termo potência é relativo a este mesmo efeito a ser produzido no futuro, de modo que “causa”

⁸⁴ ST, I, §10, p. 18 e 20.

⁸⁵ Cf. *Metafísica*, IX, 1045 b 25 – 1052 a 12.

se refere ao *passado* e “potência” ao *futuro*. Da mesma maneira, o acidente produzido é, em relação à causa, efeito, e, em relação à potência, ato.⁸⁶ Ora, assim como causa e efeito são termos relativos, só havendo causa onde há efeito e, inversamente, efeito apenas na medida em que há uma causa integral ou suficiente, potência e ato são termos correspondentes, de maneira que “um ato só pode ser produzido por uma potência suficiente ou por aquela potência a partir da qual ele não poderia deixar de ser produzido”.⁸⁷ Isto é: só pode haver ato onde há uma potência plena e, reciprocamente, só se pode falar de uma potência plena na medida em que há ato, já que “todo ato é produzido no mesmo instante que a potência é plena”.⁸⁸ Deste modo, Hobbes destrói a heterogeneidade entre a potência e o ato, tornando ambos homogêneos, na medida em que um se traduz no outro, diferenciando-se apenas quanto à perspectiva temporal. A potência, tanto como o ato, consiste em movimento e atos presentes que resultarão necessariamente no seu efeito.

Retornemos à passagem do *Short Tract* na qual Hobbes defende a impossibilidade do movimento espontâneo. De acordo com a demonstração hobbesiana da causalidade necessária de todo evento (demonstração que também se encontra no *Short Tract*, ainda que não tão desenvolvida quanto aquela que consta no *De Corpore*), o conjunto de todas as condições necessárias para a produção de um efeito constitui a sua condição suficiente que, como tal, não pode deixar de produzi-lo, sendo, então, necessária. Do mesmo modo, se algo possuísse em si mesmo a potência de se mover — o que significa, conforme a definição de potência que se expôs aqui, que esta coisa possuiria todos os requisitos necessários para se mover —, ela não poderia deixar de se mover; ora, como esta potência ativa é atribuída à própria coisa, ela dispensa o recurso a qualquer outra circunstância exterior, de forma que ela deveria ter se movido desde a *eternidade* e, sem a necessidade da intervenção de outros corpos a ela exteriores, em *todas as direções*. Mas esta suposição só mostra como a atribuição aos corpos de uma potência de se mover é absurda: não se pode conceber que a *soma* de todos os requisitos para a produção de um efeito não *resulte* nesta produção mesma, pois, caso contrário, tratar-se-ia de um absurdo matemático, de uma *equação* desigual, de uma conexão que vai *contra a razão*, concebida por Hobbes precisamente como a capacidade de *calcular*, isto é, de somar e de subtrair. Ora, uma vez que a produção do efeito suposto é

⁸⁶ DC X, §1, p. 127-128.

⁸⁷ DC X, §2, p. 128.

⁸⁸ DC X, §2, p.128.

inconcebível, isto é, incompatível com a estrutura da representação humana, que não pode deixar de imaginar o evento num espaço e num tempo determinados, mostra-se que a hipótese é falsa. Assim, é a concepção *matemática* que Hobbes possui da causalidade que está no fundamento da rejeição do movimento espontâneo e da cosmologia aristotélica em geral, já que a concepção aristotélica de evento natural, calcada nas noções de potência e ato, forma e matéria, é avessa a qualquer tratamento matemático, sendo aí toda alteração compreendida *qualitativamente* como um processo. Para Hobbes, ao contrário, a relação causal, que é pensada segundo o modelo da *geração* ou *produção*, é estritamente *quantitativa*, sendo que a causa e a produção do objeto se equivalem, de forma que, como já se disse, conhece-se a causa de algo quando se é capaz de reproduzi-lo.

Negando o caráter qualitativo das alterações, Hobbes reduz toda mudança ao movimento local,⁸⁹ em contraste com a classificação aristotélica das alterações. Ora, na medida em que todo evento consiste em movimento local, toda alteração torna-se passível de tratamento matemático, já que tanto a *causa* como o *efeito* são, neste caso, *termos homogêneos*, que podem ser somados e subtraídos. Ora, uma vez que o movimento local é o único tipo de mudança, ele constitui a causa mais universal de todas, já que um movimento só pode ter como causa outro movimento.⁹⁰ Além disso, ao rejeitar a concepção de que as coisas possuam uma potência ativa pela qual elas movam a si mesmas, Hobbes concebe que toda mudança é fruto de uma causa *transitiva*, de modo que toda relação de causa e efeito envolve um agente e um paciente, uma causa *eficiente* e uma causa *material* que compõem a causa *integral*.⁹¹ Uma vez que os corpos são desprovidos de um princípio interno de ação, de uma forma ou essência que os disponha a uma alteração qualquer, a causa da mudança só pode estar em algo *exterior*. Sem referência a esta causalidade exterior, não só não se poderia conceber por que a mudança, isto é, a passagem do repouso ao movimento ou do movimento ao repouso, iniciou-se num *tempo* determinado, como também não se poderia explicar por que o movimento se deu numa *direção* determinada. Ou seja, *sem o recurso a esta*

⁸⁹ DC IX, §9, p. 126.

⁹⁰ DC VI, §5, p. 69-70 / p. 139; *Leviatã*, I, § 4, p. 7.

⁹¹ Causa eficiente e causa material não denotam, como em Aristóteles, dois tipos distintos de causa, das quais uma seria externa e a outra imanente ao efeito (*Metafísica*, livro V, cap. 2, 1013 b24 – 32, p. 752), mas indicam apenas dois modos distintos da consideração da causa que denominaríamos *eficiente*, já que tanto numa como na outra se trata dos requisitos (que são sempre *acidentes* e não a matéria, isto é, o corpo) que colaboram na *produção* do efeito.

*causalidade exterior e mecânica, a um outro corpo contíguo e em movimento,*⁹² que altera o corpo em questão pela transmissão de seu movimento por meio do contato, *não haveria a razão pela qual o evento em questão possui estas determinações espaçiotemporais ao invés de outras:*

O que está em repouso permanecerá sempre em repouso, a não ser que haja algum outro corpo além dele que, esforçando-se em tomar o seu lugar por meio do movimento, faça com que este não possa mais permanecer em repouso. Pois suponha-se que algum corpo finito existe e está em repouso e que todo o espaço ao seu redor está vazio; se agora este corpo começar a se mover, ele o fará em alguma direção; vendo, portanto, que não havia nada no corpo que não o dispusesse ao repouso, a *razão* pela qual ele se moveu nesta direção está em algo fora dele; e, da mesma maneira, se ele tivesse se movido em outra *direção*, a razão do movimento naquela direção teria estado em algo fora dele; mas, vendo que se supunha que nada havia fora dele, a razão de seu movimento numa direção seria a mesma de seu movimento em todas as outras direções, do que se segue que ele se moveria do mesmo modo em todas as direções simultaneamente, o que é impossível.

Do mesmo modo, o que está em movimento, sempre estará em movimento, a não ser que haja algum outro corpo além dele que o leve ao repouso. Pois se supormos que não há nada além dele, não haverá *razão* pela qual ele deveria entrar em repouso *agora* ao invés de em algum *outro tempo*; donde se segue que seu movimento cessaria de forma similar em *qualquer* partícula do tempo, o que não é *inteligível*.⁹³

O princípio de inércia, que constitui um dos principais pilares da transformação que a concepção de natureza sofre na passagem da filosofia aristotélico-escolástica para a moderna, é, nesta passagem do *De Corpore*, ainda que apresentado de maneira incompleta, demonstrado, então, por meio da noção de *razão*. Com a redefinição dos conceitos de potência e ato, o movimento e o repouso passam a ser concebidos não mais como modos do ser, isto é, como o processo e o seu fim, mas como estados definidos por uma relação entre espaço e tempo,⁹⁴ em relação aos quais os corpos são completamente indiferentes, o que introduz a necessidade de se dar uma razão para explicar por que o corpo passou de um para o outro. Afinal, opondo-se à concepção aristotélica segundo a qual todo ser natural constitui um princípio de atividade dotado de uma essência que lhe proporciona uma finalidade interna, de modo que toda alteração é concebida teleologicamente como um processo de atualização de uma

⁹² DC IX, §7, p. 124-125.

⁹³ DC VIII, § 19, p. 115-116, *itálicos meus*.

⁹⁴ “Diz-se que *está em repouso* aquilo que, durante qualquer tempo, *está num lugar*; e que *está em movimento* ou *foi movido* o que, *esteja agora em movimento ou em repouso, estava antes em outro lugar do que está agora*” (DC VIII, §11, p. 110).

potência,⁹⁵ Hobbes não só estabelece que tanto a *potência* como o *ato* consistem em *movimentos atuais* que só diferem quanto à perspectiva temporal,⁹⁶ como também rejeita tanto a *causa formal* como a *causa final*, que, a seu ver, não passam de causas *eficientes*: enquanto a primeira nada mais é do que uma causa eficiente que ocorre entre conteúdos de conhecimento, na qual um é causa do outro, a segunda só tem lugar nas coisas que possuem sentidos (*sensum*) e vontade e indica apenas a relação entre a representação de algo desejado e uma ação, sendo que a primeira constitui a causa eficiente da segunda.⁹⁷ Ora, uma vez que o corpo é destituído de qualquer princípio de atividade interno, na ausência de uma razão exterior ao corpo, ele permanecerá no estado em que se encontra, e só poderá passar do repouso ao movimento e do movimento ao repouso pela intervenção de outro corpo.

Mas, com o abandono do arsenal aristotélico da teoria do movimento, não é só a passagem de um estado a outro que requer uma razão exterior ao corpo: também a *direção* na qual o corpo se move deve ser referida a uma razão que não se encontra nem no corpo e nem no espaço, doravante concebido como sendo perfeitamente homogêneo. Em contraste com a concepção de um cosmos qualitativamente organizado e com a noção de *lugar natural* que lhe é correspondente, segundo a qual cada coisa tende a um lugar determinado conforme a sua natureza própria,⁹⁸ Hobbes concebe o espaço como sendo algo que não é real, mas imaginário (já que não existe fora da representação, mas é a *imagem* que o sujeito percipiente possui de algo exterior e subsistente por si, isto é, o corpo), apresentando-o como aquilo que não é atualmente preenchido, mas como aquilo que *pode* ser preenchido.⁹⁹ Na medida em que o espaço é desprovido de determinações atuais, os corpos são *indiferentes* a um lugar ou outro, de forma que se não houvesse a comunicação do movimento a partir de um corpo exterior, não haveria a razão pela qual o corpo se moveu em uma determinada direção ao invés da outra, pois, sem esta referência à disposição do outro corpo em relação ao corpo movido, este seria

⁹⁵ *Física* III, I, 201 a 10 – 201 a 11.

⁹⁶ DC X, §6, p. 131.

⁹⁷ DC X, §7, p. 131-132; III, §20, p. 43-44 / p. 91-93; *Critique du De Mundo de Thomas White*, XXVII, § 2, p. 315 e 316.

⁹⁸ *Do Céu*, IV, 3.

⁹⁹ DC VII, §2, p. 93: “Se, portanto, lembrarmos ou termos um fantasma de alguma coisa que estava no mundo antes da suposta aniquilação do mesmo, e considerarmos não que a coisa era tal ou qual, mas apenas que tinha uma existência sem a mente, temos presentemente a concepção do que chamamos *espaço*: um espaço imaginário de veras, já que é um mero fantasma, e, no entanto, exatamente aquilo que todos os homens assim denominam. Pois nenhum homem o denomina espaço por ser já preenchido, mas porque pode ser preenchido”.

indiferente a qualquer direção, sendo determinado a se mover em todas as direções, o que é impossível. Do mesmo modo, sem a intervenção de um outro corpo, não se poderia compreender como um corpo passa do movimento ao repouso agora ao invés de antes ou depois, pois não há nenhuma *tendência* natural no corpo ao *repouso*, mas, ao contrário, assim como um corpo em repouso assim permanecerá, a menos que um outro corpo se choque com este, o que é comumente aceito, *pela mesma razão*, a saber, que *nada pode alterar-se a si próprio*, um corpo em movimento permanecerá eternamente em movimento se um outro corpo não o parar — o que, ao contrário, não é facilmente admitido devido à autoridade dos doutores da Escola, que atribuem às coisas inanimadas um apetite pelo repouso, o que, por sua vez, tem por base o antropomorfismo.¹⁰⁰ Desta forma, *a passagem do movimento ao repouso necessita de uma explicação causal tanto quanto a passagem do repouso ao movimento*. Se não houvesse a comunicação do movimento por um corpo exterior, haveria tanta razão para que o corpo passasse bruscamente ao repouso em *qualquer* instante que se queira, e não por *graus* e num espaço de tempo *determinado*, como ocorre pela transmissão do movimento de um corpo ao outro, pelo qual os acidentes do agente alteram continuamente os acidentes do paciente.¹⁰¹ Numa palavra, os estados dos corpos e suas determinações espaciotemporais seriam *ininteligíveis* sem a referência a um outro corpo, contíguo e em movimento (isto é, a uma *causa mecânica*, que não pode deixar de produzir o seu efeito), já que a razão destes não podem ser encontradas nos próprios corpos.

Assim, é a causalidade necessária, que consiste numa relação matematicamente determinada entre a causa integral e a produção do efeito, e o seu estabelecimento como único tipo legítimo de explicação dos fenômenos, tanto naturais como humanos, que fundamenta a rejeição da alteração (isto é, movimento) espontânea. Consequentemente, é esta causalidade que fundamenta o princípio de inércia. Por isso é que a tese de que nenhum homem pode imaginar algo se iniciando sem uma causa necessária constitui a justificativa ou a razão pela qual “nada se inicia por *si mesmo*, mas a partir da *ação* de algum outro *agente* imediato”, como Hobbes expõe no *Da liberdade e da necessidade*. Dar a razão de um evento significa, doravante, dar conta de sua produção e submetê-lo ao cálculo.¹⁰² Só uma causalidade necessária, causalidade que opera apenas

¹⁰⁰ *Leviatã*, II, §1, p. 7-8.

¹⁰¹ DC IX, § 6, p. 123-124

¹⁰² Cf. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes* p. 205.

mecanicamente, a partir da transmissão do movimento, pode, então, tornar os eventos *inteligíveis*, dando razão de sua inserção determinada no espaço e no tempo. Vê-se, desta forma, que a teoria da causalidade constitui o principal pilar na refutação hobbesiana da concepção aristotélico-escolástica de natureza em favor da física mecanicista típica de seu tempo.

Mecanicismo para além de Descartes

Com a sua teoria da causalidade, aliás, Hobbes se afasta¹⁰³ não apenas da concepção antiga e medieval de natureza, mas também do axioma de causalidade de um dos maiores expoentes do mecanicismo do seu século, Descartes, que se baseia, é verdade, num dogma antigo que afirma que a causa deve ser maior ou igual ao seu efeito.¹⁰⁴ Como é bem conhecido, é este dogma que fundamenta a prova da existência de Deus apresentada tanto na *Terceira Meditação*¹⁰⁵ como no *Discurso do Método*¹⁰⁶. Para Descartes, o axioma de que deve haver ao menos tanta realidade na causa como no seu efeito ou de que nada existe no efeito que não tenha existido de forma semelhante ou eminente na sua causa é uma noção primeira, que não necessita de prova por ser evidente por si mesma, e se conecta ao axioma aceito por todos de que do nada, nada vem, sendo ambos inseparáveis.¹⁰⁷ Pois se houvesse algo no efeito que não estivesse antes na sua causa, algo no efeito seria incausado, isto é, viria do nada:

¹⁰³ Trata-se de um afastamento e não propriamente de uma oposição, já que Hobbes não se contrapõe explicitamente ao axioma cartesiano de causalidade. Apesar da crítica da prova da existência de Deus apresentada na *Terceira Meditação* constituir o principal tema das objeções que Hobbes endereça ao filósofo francês, o cerne da sua crítica está na identificação entre ideia e imagem, sendo, então, que não podemos ter ideia da divindade. Mas, se Hobbes não critica diretamente a tese de que a causa tem tanta ou mais realidade do que seu efeito, que, junto com a concepção cartesiana de ideia, também se encontra na base desta prova da existência de Deus, ele se afasta dela por sua doutrina mesma da causalidade. Além disso, como se mostrará mais adiante, Hobbes critica diretamente a distinção cartesiana de inclinação e movimento, o que implica criticar este axioma de causalidade.

¹⁰⁴ Sobre a origem deste princípio de que a causa é maior ou igual ao seu efeito, cf. Lloyd, A. “The principle that the cause is greater than its effect”. In: *Phronesis*, 1976, vol. XXI, pp. 146 – 156. Como Vicent Carraud diz, o axioma da causa é, na época de Descartes, um lugar comum, sendo que a novidade está, em primeiro lugar, na redução desta causa à eficiente e, em segundo lugar, na sua aplicação universal, que inclui as ideias enquanto realidades objetivas e Deus enquanto um existente: “por meio dele, Descartes poderá pensar a possibilidade como existência e pretender submeter à eficiência toda existência, mesmo que seja a de Deus” (*Causa sive ratio*, p. 205).

¹⁰⁵ *Terceira Meditação, Pensadores*, p. 111 e 112.

¹⁰⁶ Quarta parte, *Pensadores*, p. 55 e 56.

¹⁰⁷ “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, Pensadores*, p. 165).

De onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma? Daí decorre não somente que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito.¹⁰⁸

Do mesmo modo como o todo é maior que a sua parte, quem pode o mais pode o menos, segundo Descartes.¹⁰⁹ Daí se conclui que não apenas a existência do efeito depende de sua causa, mas que, além disso, o efeito é segundo em relação à sua causa: uma coisa mais perfeita não pode ser o efeito de uma que é menos perfeita. Na medida em que a causa é tanto ou mais perfeita que o efeito, não se estabelece uma equivalência entre este e aquela, sendo que o efeito não é determinado quantitativamente de modo rigoroso pela causa, mas há ou pode haver, por assim dizer, um excesso da causa em relação ao efeito, sendo que, de acordo com este axioma, de uma causa dada, poder-se-iam, a princípio, seguir diferentes efeitos, conquanto não excedam em perfeição à causa. Como A. Lloyd comenta, neste axioma está implícita a noção de causa como a transferência ou transmissão de alguma propriedade à outra, sendo que a propriedade pode ou não ser transmitida totalmente.¹¹⁰ Enfim, em Descartes, causa e efeito nem sempre são hierarquicamente iguais, mas a causa possui valor ontológico igual ou superior ao do efeito. E é assim que na prova da existência de Deus, Descartes procede da realidade objetiva presente na ideia de Deus que está na mente para demonstrar, nada mais, nada menos, do que a realidade formal mais elevada de todas.¹¹¹

Para Hobbes, em contraste, não apenas “nada pode estar no efeito que não tenha estado em alguma parte de sua causa”, como também “nada pode estar na causa que não tenha consequência no seu efeito”.¹¹² Causa e efeito são, na doutrina hobbesiana da causalidade, em primeiro lugar, homogêneos, já que ambos consistem em movimento, e

¹⁰⁸ *Terceira Meditação*, p. 112.

¹⁰⁹ A P. Mesland de 02 de maio de 1644, AT IV, 111.

¹¹⁰ Lloyd, “The principle that the cause is greater than its effect”, p. 146.

¹¹¹ Michel Fichant (*Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, 1998, p. 279) chama atenção para o fato de que este princípio de que a causa possui tanta ou mais realidade que o efeito intervém num contexto metafísico, mais precisamente, a prova da existência de Deus, e é distinto do princípio da física, onde Descartes se atém à regra de “não atribuir a uma causa algum efeito que ultrapasse o seu poder” (*Princípios*, II, § 60, apud. Fichant, *Science et métaphysique...*, p. 279). Igualmente, na demonstração da tese de que a mesma força pode elevar um peso de 100 libras a dois pés, pode elevar um peso de 200 libras a um pé, Descartes, ao invés de afirmar que a causa possui tanta ou mais realidade que o efeito, lança mão do axioma de que “o efeito deve ser sempre proporcional à ação que é necessária para produzi-lo” (*Explication des engins par l’ayde desquel on peut avec une petite force lever un fardeau fort pesant*, AT, I, 436). Vale lembrar que esta demonstração será criticada amiúde por Leibniz justamente por violar o princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito inteiro, princípio que será examinado mais adiante.

¹¹² *Examinatio*, OL IV, p. 222, apud Pécharman, “Philosophie première et théorie de l’action selon Hobbes”, p. 48.

são, em segundo lugar, equalizáveis, sendo que a causa integral já equivale à produção de seu efeito, de forma que, em terceiro lugar, todos os eventos são determinados com rigorosa necessidade, sem qualquer espaço para a contingência ou indeterminação — de uma causa dada, só pode se seguir um efeito determinado. Não se pode conceber, como o axioma cartesiano de causalidade parece autorizar, que possa haver um excesso da causa em relação ao efeito, do mesmo modo que não se pode conceber que haja, num determinado corpo, potência ao movimento sem que esta potência tenha o seu devido efeito — se é inteligível que haja algo no efeito que seja incausado, é com o mesmo direito inteligível que haja algo na causa que não se desdobre no seu efeito: tanto num caso como no outro, a conexão necessária entre a causa e o efeito é desfeita, o que vai contra a razão. Assim, Hobbes se afasta do axioma cartesiano da causalidade, axioma que é compatível com a indeterminação dos eventos, já que uma dada causa pode produzir ou não um determinado efeito e este efeito pode ter diferentes graus de realidade, desde que não seja maior do que o da causa.

O mesmo se dá com a oposição de Hobbes à distinção cartesiana entre movimento e tendência, o que ele faz por meio do conceito de *conatus*. O autor do *De Corpore* o define como “o movimento feito num espaço e tempo menor do que podem ser dados, isto é, menor do que pode ser determinado ou assinalado por exposição ou número, ou seja, movimento feito na dimensão de um ponto e num instante ou ponto de tempo”.¹¹³ Com este termo, Hobbes estabelece que o princípio do movimento, isto é, o seu início, consiste igualmente em movimento, excluindo, deste modo, qualquer elemento não-mecânico da física: “o conceito de *conatus*, uma vez elaborado, servirá a Hobbes como instrumento para pensar toda determinação ao movimento como determinação de um movimento atual, eliminando assim todo vestígio possível da antiga ideia de uma potencialidade do movimento”.¹¹⁴ Como Limongi lembra, este conceito nasce da crítica de Hobbes ao conceito cartesiano de *inclinatio* apresentado na *Dioptrica*, termo que o filósofo inglês traduz por *conatus* no seu comentário crítico:

[Descartes diz]: *observa-se aqui que o movimento é distinto da ação sem inclinação (inclinatione) ao movimento*. E logo adiante (p. 8): *devendo entender a luz não tanto como o movimento, mas como a ação dos corpos luminosos, etc*. Nisso discordamos. O que ele denomina *inclinarse (conari)*, denomino *ser movido*, e a ação, que ele distingue do movimento, eu (pelo

¹¹³ DC XV, §2, p. 206.

¹¹⁴ Limongi, M, *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 50.

demonstrado na seção primeira) sustento que seja movimento. É mais fácil ao vulgo conceber uma inclinação sem movimento (*conatum sine motum*), na medida em que os olhos percebem a tendência à queda (*conatum ex descensu*) dos corpos pesados suspensos no alto uma vez retirado o impedimento, ao passo que o movimento do corpo quando suspenso não é observado.¹¹⁵

Para Hobbes, a filosofia natural cartesiana não é estritamente mecânica, porque introduz a inclinação como uma ação distinta do movimento. Com esta noção, Descartes caracteriza a propagação instantânea da luz, o que, para ele, não pode consistir em movimento, já que nenhum movimento pode dar-se num instante. O autor das *Meditações* distingue, assim, a inclinação a se mover e a determinação ao movimento do movimento propriamente dito.¹¹⁶ Na medida em que denota uma possibilidade de movimento da qual pode se seguir nenhum efeito, a *inclinatio* cartesiana abre espaço para o indeterminismo dos eventos — o que se coaduna com o seu princípio de que a causa possui tanto ou mais realidade do que o efeito, podendo produzi-lo ou não. Para Hobbes, esta acepção provavelmente se encontraria ainda muito próxima daquela que Aristóteles possuía da mudança, na qual os eventos naturais não podem ser determinados matematicamente porque são vistos como um processo teleológico de atualização de uma potência, que, como tal, pode ou não se atualizar. Em sua filosofia, ao contrário, a realidade é concebida em termos estritamente quantitativos e mecânicos, na qual os movimentos geram outros movimentos de maneira completamente determinada. Assim, com o termo *conatus*, Hobbes quer justamente se contrapor àqueles que defendem que o princípio do movimento consiste em potência ao movimento sem ato,¹¹⁷ dizendo que “toda inclinação, se for pressão ou *conatus* (*endeavour*) é atualmente um movimento e progressão de algo fora de seu lugar”,¹¹⁸ pois, se a inclinação, entendida desta forma, não fosse já um movimento, ela permaneceria sem efeito nenhum e nada ocorreria, já que apenas o movimento pode causar outro movimento, o que se aplica também ao campo das paixões e volições humanas, sendo que o *conatus* permite ao mecanicismo ultrapassar o limite da filosofia natural para ser também aplicado à moral: aliás, como Limongi aponta, o termo surge pela primeira vez na teoria das paixões, quando Hobbes, nos *Elements of Law*, define o

¹¹⁵ *Tractatus Opticus*, II, §10, p. 151 e 152. Utilizei aqui a tradução de Maria Isabel Limongi (*O homem excêntrico...*, p. 49 e 50).

¹¹⁶ *Dioptrique*, in Descartes, *Œuvres philosophiques*, I, p. 658.

¹¹⁷ *Critique du De Mundo*, p. 195.

¹¹⁸ *A minute or first draught of the optiques*, apud. Barnouw, J. “Le vocabulaire du *Conatus*”, p. 106

apetite e a aversão como “o *conatus* ou o começo interno do movimento animal”.¹¹⁹ Com esta definição, o filósofo estabelece que as volições, que estão na base da moral, não só são causadas por movimentos, como consistem também em movimentos, o que homogeneiza os campos da física e da moral, campos que, como já se mencionou, se reduzem a corpos e seus acidentes e são conhecidos por meio do mesmo método.¹²⁰

Enfim, se Descartes ainda permanece vinculado a uma concepção segundo a qual a causa pode ser superior ao seu efeito, Hobbes, ao contrário, defende um conceito estritamente quantitativo e mecânico da causalidade, no qual se estabelece uma equação perfeita entre a causa integral e o efeito produzido e no qual todo movimento é causado por outro movimento, sem a interferência de qualquer outro princípio de ação que lhe seja estranho. Hobbes leva a cabo, assim, a eliminação de qualquer elemento teleológico da realidade, tanto natural como humano. Se entre os principais filósofos da metade do século XVII se estabelece uma crítica comum à causalidade final na explicação dos eventos naturais, Hobbes, junto com Espinosa, radicaliza-a, excluindo a causa final não só da física, mas também da metafísica e da moral. É logo na filosofia primeira, aliás, que o autor do *De Corpore* reduz o esquema aristotélico das quatro causas à causa eficiente e material (que, como já se disse, reduz-se, em fim de conta, à causa eficiente) e refuta o princípio mesmo deste esquema: a distinção entre ato e potência. Excluindo de sua filosofia qualquer elemento que remeta à ideia de potência no seu sentido tradicional, Hobbes rejeita o conceito de inclinação, substituindo-o pelo *conatus*, que é homogêneo ao movimento.

Movimentos ínfimos e seus efeitos

Se, como diz Hobbes no seu comentário à *Dioptrica* citado na seção anterior, o vulgo concebe uma inclinação sem movimento, é porque se atém às percepções sensíveis, não levando em conta os movimentos que, apesar de atuarem nos sentidos, não são perceptíveis, o que os leva a pensar que o movimento mais manifesto não foi precedido e causado por movimentos menores. Só pela razão é que se estabelece que cada movimento ínfimo também participa da causa integral dos efeitos, sendo que a proporção contínua entre causa e efeito se mantém mesmo que seja imperceptível.

¹¹⁹ EL VII, § 2, p. 28, apud. Limongi, *O homem excêntrico...*, p. 48.

¹²⁰ Sobre o significado do conceito de *conatus* na mecânica e na moral e a relação entre estes significados, cf. Barnouw, 1992, “Le vocabulaire du *Conatus*”, p. 103–124.

Ora, apesar de o *conatus* perpetuamente propagado nem sempre aparecer aos sentidos como movimento, ele aparece como ação ou como a causa eficiente de alguma mutação. Pois se for colocado ante nossos olhos algum objeto muito pequeno como, por exemplo, um grão pequeno de areia, o que é visível a certa distância, é manifesto que pode ser removido a uma distância tal a partir da qual não poderá mais ser visto, ainda que por meio de sua ação continue a afetar os órgãos da vista [...] Conceba-se, então, que ele seja removido dos nossos olhos a uma distância tão grande quanto se queira e que um número suficiente de outros grãos de areia de mesma magnitude lhe seja adicionado; é evidente que o agregado de todos estes grãos de areia será visível; e ainda que nenhum deles possa ser visto quanto está sozinho e separado do resto, a pilha ou monte inteiro que eles compõem manifestamente aparecerá à vista, o que seria impossível se alguma ação não procedesse de cada uma das muitas partes da pilha inteira.¹²¹

A passagem lembra muito aquelas nas quais Leibniz diz que, ao estar na margem, apesar de não discernirmos o som de cada onda em particular, é a soma da percepção ínfima de cada uma delas que escutamos ao ouvir o barulho do mar — imagem da qual Leibniz se serve nos *Novos Ensaios* para corroborar a sua distinção entre percepção e apercepção, que constitui, contra a doutrina da *tabula rasa* de Locke, o principal instrumento do filósofo de Hannover a favor da tese de que as ideias são inatas.¹²² Hobbes, por seu turno, pretende com este exemplo do grão de areia argumentar que todo movimento ínfimo (*conatus*), apesar de não ser distinguido pelos sentidos, participa como parte da causa eficiente de algum efeito qualquer, no caso apresentado aqui, da visão de um grão de areia distante por algum ser percipiente. Como Leibniz mais tarde argumentará, Hobbes defende que, se o movimento ínfimo e desapercibido não fosse eficaz, a sua reunião, da qual é composto todo movimento manifesto, também não seria, já que o nada multiplicado muitas vezes tem como resultado o nada. O conceito de *conatus* exprime, pois, algo que, embora invisível, deve ser suposto pela razão para explicar os fenômenos percebidos pelos sentidos.¹²³ É por

¹²¹ DC XXII, §9, p. 342.

¹²² “Para melhor julgar sobre as pequenas percepções que somos incapazes de distinguir em meio da multidão delas, costumo utilizar o exemplo do bramido do mar, que nos impressiona quando estamos na praia. Para se ouvir este ruído como se costuma fazer, é necessário que ouçamos as partes que compõem este todo, isto é, os ruídos de cada onda, embora cada um desses pequenos ruídos só se faça ouvir no conjunto confuso de todos ou outros conjulgados, isto é, no próprio bramir, que não se ouviria se esta onda que o produz estivesse sozinha. Com efeito, é necessário afirmar que somos afetados, por menos que seja, pelo movimento dessa minúscula onda e que temos alguma percepção de cada um de seus ruídos, por menores que sejam; se assim não fosse, não teríamos a percepção de cem mil ondas, pois cem mil ondas não nunca poderiam produzir alguma coisa.” (NE, Prefácio, GP V, 47/ p. 12); Comparação encontrada também: *A rainha Sophie-Charlotte*, GP VI, 515; *Sobre o Ensaio concernente o entendimento humano do Sr. Locke*, GP V, 16; DM §33, p. 71.

¹²³ Como Hobbes diz na demonstração de que todo *conatus* se propaga ao infinito, “Não é problemático que o *conatus*, ao proceder, fique cada vez mais fraco, até não poder mais ser percebido pelos sentidos; pois movimento pode ser insensível; e não examino aqui as coisas pelos sentidos e pela experiência, mas pela razão” (DC, XV, §7, p. 217).

meio dele que Hobbes explica as propriedades dos corpos, como a resistência, a pressão, a dureza e a coesão, propriedades que consistem em reações, que, por seu turno, consistem em ações, que, por sua vez, só podem ser movimentos.¹²⁴ Ao dizer que essas propriedades consistem em movimentos e que o repouso não é causa de nada, isto é, não possui qualquer eficácia, uma vez que o movimento só pode provir do movimento¹²⁵, bem como ao definir o repouso como um equilíbrio de *conatus* antagônicos,¹²⁶ de modo que a estática passa a ser um caso particular da dinâmica,¹²⁷ Hobbes está muito próximo da posição defendida por Leibniz de que não existe o repouso absoluto, mas que o repouso aparente é, na realidade, um movimento ínfimo e invisível.¹²⁸ Sem a suposição dos movimentos invisíveis e sem o conceito de *conatus*, haveria um hiato entre um estado e outro e não se poderia assinalar as causas dos fenômenos observados na experiência: “em fim de conta, a teoria do movimento é em totalidade examinada em função dos efeitos possíveis, e este dinamismo é contido *in nuce* no conceito de *conatus*”.¹²⁹ Enfim, ao afirmar o papel indispensável dos movimentos invisíveis na produção de movimentos manifestos aos sentidos, Hobbes reafirma a sua posição, por um lado, de que todo movimento provém de outro movimento e não de algum outro princípio que lhe seja estranho (como a *inclinatio* cartesiana) e, por outro, de que há uma equação rigorosa entre a causa integral, composta de causas parciais, sendo que se estabelece uma proporção contínua entre causa e efeito, mesmo que ela seja imperceptível aos sentidos:

¹²⁴ *Critique du De Mundo*, XIII, §2, p. 195.

¹²⁵ DC IX, § 9, p. 126; XV, § 3, p. 213.

¹²⁶ “O equilíbrio se dá quando *conatus* de um corpo, que pressiona um dos braços da balança, resiste ao *conatus* de um outro corpo que pressiona o outro braço, de modo que nenhum deles se move” (DC XXIII, §1, p. 351)

¹²⁷ Cf. Zarka, *La décision métaphysique*, p. 233.

¹²⁸ A quase afirmação de que não há repouso absoluto no mundo, de que todo corpo sempre está dotado de um movimento, poderia parecer contraditória com a tese de que o corpo é por si inerte e de que o movimento é sempre causado por um movimento externo. No entanto, penso que Hobbes é levado a sustentar essa posição não só a partir da tese da ineficácia do repouso e de que as propriedades dos corpos consistem em movimentos, como também a partir da tese de que todo movimento, por menor que seja, se propaga ao infinito, e que, inversamente, cada movimento é causado por tudo o que está na natureza, tese que será tratada logo a seguir neste capítulo. Essa propagação indefinida de todos os movimentos que atinge todo o universo nas suas menores partes (propagação que é igualmente afirmada pelo princípio de inércia) parece ser incompatível com o repouso absoluto de algum corpo que nele se encontra, de modo que (ao menos assim me parece) a atribuição de movimento aos corpos não é incompatível com a sua visão mecanicista da natureza, mas é, ao contrário, de certa forma dela decorrente. Vale indicar, no entanto, que Leibniz criticará o materialismo de Hobbes justamente a partir de seu conceito de *conatus* e de sua concepção mecanicista do movimento: na medida em a essência do corpo consiste em movimento e que o corpo não possui em si mesmo seu princípio de atividade, deve-se concluir que a substância do corpo consiste na sua união com algo que é incorporal, crítica que constituirá o objeto do próximo capítulo.

¹²⁹ Barnouw, “Le vocabulaire du *Conatus*”, p. 113.

É manifesto que a causação e a produção de efeitos consistem num certo progresso contínuo; de forma que se há uma mutação contínua no agente ou agentes, pela atuação de outros agentes neles, então o paciente, sobre o qual eles atuam, é continuamente alterado e modificado. Por exemplo: quando o calor do fogo aumenta cada vez mais, o efeito, a saber, o calor dos corpos que lhe estão próximos e, novamente, o calor de outros corpos que estão próximos a estes, aumenta cada vez mais de acordo com ele; o que já não é um argumento pequeno para se defender que toda mutação consiste em movimento apenas.¹³⁰

Entre causa e efeito há uma equação e continuidade rigorosas. Tal qual numa função matemática, concepção que, no entanto, Hobbes não chega a formular,¹³¹ estabelece-se entre os movimentos da causa e do efeito uma relação matematicamente determinada, na qual cada movimento ínfimo e insensível tem o seu efeito devido, de modo que cada um deles é determinante para a produção dos fenômenos — afinal, trata-se sempre de requisitos ou condições *sine quibus non* dos eventos. Como Hobbes defende no capítulo concernente ao movimento do *De Corpore*, todo *conatus*, seja fraco, seja forte, se propaga ao infinito, tanto na hipótese do espaço ser vazio, como na hipótese contrária de que ele é preenchido de corpos. Pois, no primeiro caso, o *conatus* não sofreria qualquer resistência, procedendo sempre na mesma direção e com a mesma velocidade. No segundo caso,¹³² na medida em que todo *conatus* é movimento, aquilo que, no seu trajeto, estiver próximo, será removido, e o *conatus* procederá e removerá novamente o que estiver na proximidade, e assim por diante, de modo que o *conatus* se propaga ao infinito, removendo todos os corpos que mediam esta propagação.¹³³ Uma vez que o movimento, por mais fraco que seja, se propaga infinitamente por meio de outros corpos, todos os movimentos agem sobre todos os outros no mundo — o que se aplica também aos movimentos que estão na base de qualquer ação humana: “difícilmente há alguma ação, por mais casual que pareça, para cuja causação não concorra tudo o que esteja *in rerum natura*”,¹³⁴ o que Hobbes sabe ser um grande paradoxo, isto é, uma opinião contrária à corrente, por não se considerar que o que ocorre em sistemas fechados menores também se dá no mundo. É isto o que o filósofo argumenta na sua querela com o bispo Bramhall:

Se dissesse que toda ação é o efeito do movimento e que não pode haver um movimento numa parte do mundo apenas, mas que o mesmo deve também

¹³⁰ DC IX, §6, p. 123 e 124.

¹³¹ Comparação realizada por Fiebig, *Erkenntnis und technische Erzeugung...*, p. 31.

¹³² Que é a posição que representa a sua própria, já que Hobbes não defende nem a existência dos átomos e nem do vácuo.

¹³³ DC XV, §7, p. 216 e 217.

¹³⁴ *Questions*, XXI, p. 302.

ser comunicado ao resto do mundo, ele (o bispo) diria que não haveria aí menos paradoxo. Mas, entretanto, se dissesse que um corpo menor, como uma esfera côncava ou um barril, fosse preenchido pelo ar ou algum material líquido, e que uma pequena partícula qualquer de seu conteúdo se movesse, todo o resto também se moveria, ele o consideraria verdadeiro ou, caso não o considerasse, um leitor judicioso o faria. Não é a grandeza do barril que altera o caso; e, portanto, o mesmo também seria verdadeiro se o mundo inteiro fosse o barril; pois é a grandeza deste barril que o bispo não compreendeu.¹³⁵

Na medida em que cada movimento gera outro movimento, que gera outro movimento, que gera outros ao infinito, cada movimento se propaga a todo o resto do mundo. Ou seja, cada evento, por menor que seja, age no todo e, inversamente, todo efeito remete à totalidade das causas. Compreende-se, assim, que a causa integral ou suficiente de todo evento físico ou civil acaba por envolver todos os demais eventos como seus requisitos, sendo aí determinante todos os movimentos que se dão nas menores partículas da matéria.¹³⁶ Por meio do *conatus* e das considerações sobre os movimentos ínfimos que não podem deixar de ter os seus respectivos efeitos, mesmo que sejam imperceptíveis, Hobbes defende, pois, um determinismo rigoroso de todos os eventos, determinismo que se dá também em nível microscópico. Deste modo, o filósofo garante a equação rigorosa entre causa e efeito, argumentando que, assim como nenhum efeito é incausado, nenhuma causa, por imperceptível que seja, permanece sem o seu efeito devido.

Regressão ao infinito

Uma vez que o movimento só pode provir de outro movimento, e este, por sua vez, de outro, e assim por diante, surge o problema da regressão ao infinito. Em alguns textos, como nas *Terceiras Objeções* e nos *Elementos da Lei*,¹³⁷ Hobbes diz que os

¹³⁵ *Questions*, XXI, p. 305.

¹³⁶ Daí nasce um problema, como indica Pécharman (“Philosophie première et théorie de l’action selon Hobbes”, p. 54 e 55): Na medida em que os movimentos do mundo todo concorrem na causa integral de um determinado efeito, não se torna problemática a suficiência desta causa mesma? A necessidade total não ameaça a completude da causa? Eis, segundo a autora, a antinomia que a causa total joga contra a causa integral que ela própria deveria fundamentar: “A causa integral, que dá a razão de um efeito dado, vê, com efeito, sua determinação se diluir, por excesso, na eternidade antecedente. É a ideia mesma de causa que está, então, em perigo.” A fim de encontrar uma solução para o problema, a autora recorre à teoria da ação. Nesta, a causa de uma determinada ação se torna integral no momento em que se forma a volição, no último momento da deliberação, que marca, justamente, a causa última que concorre na determinação da ação. De minha parte, deixarei por ora de tratar deste problema. O meu objetivo aqui é o de indicar como na filosofia de Hobbes o determinismo é generalizado, atingindo níveis microscópicos da natureza e da ação, sem, neste primeiro momento, lidar com o problema de como este determinismo generalizado se aplica ao conhecimento particular dos eventos, que, sob esta perspectiva, parece ser infactível.

¹³⁷ *Terceiras objeções*, AT IX, p. 140; EL I, 11, §2, p. 46-47.

homens são levados pela razão a supor a existência de Deus: ao procurar a causa dos seus fantasmas ou ideias, isto é, os poderes que a produziram, e as causas destas causas ou poderes que produziram estes poderes, e assim por diante, a mente, a fim de evitar o regresso infinito das causas, supõe a existência de uma primeira causa, a primeira causa de todas as causas ou primeiro poder de todos os poderes, isto é, o que os homens chamam pelo nome de Deus, nome que implica eternidade, incompreensibilidade e onipotência. Se os homens podem saber naturalmente que ele é, não podem, contudo, conhecer o que ele é. Uma vez que, para Hobbes, a ideia é uma imagem,¹³⁸ não podemos ter qualquer ideia ou concepção de Deus, mas apenas supor a sua existência a fim de evitar a regressão ao infinito das causas. Trata-se, enfim, de uma crença à qual se é levado quando se realiza uma investigação mais profunda das leis da natureza, sem que haja qualquer resposta sobre a natureza de Deus na mente humana.

Já no *De Corpore*, Hobbes não apenas sustenta que não se pode conhecer pela razão natural o que Deus é, como também estabelece que a afirmação de sua existência mesma traz complicações, sendo que a razão natural deve renunciar ao tratamento de tais questões, que, na filosofia, só podem suscitar contradições:

Apesar de um homem poder, a partir de um efeito, proceder imediatamente para a sua causa e, a partir desta, para uma causa mais remota e ascender assim continuamente por raciocínio correto de causa a causa, ele não poderá, entretanto, proceder eternamente, mas fatigado desistirá, sem saber se era possível proceder para um fim ou não [...] A partir disto, que nada pode mover-se por si mesmo, pode ser corretamente inferido que havia algum movedor primeiro e eterno, mas nunca poderá ser inferido, apesar de alguns fazerem esta inferência, que aquele movente era eternamente imóvel, mas antes eternamente movido. Pois, assim como é verdadeiro que nada se move por si mesmo, também é verdadeiro que nada é movido a não ser por aquilo que já se move. Portanto, as questões sobre a magnitude e o começo do mundo não devem ser determinadas pelos filósofos, mas por aqueles que foram legitimamente autorizados a ordenar culto a Deus.¹³⁹

Hobbes mostra, assim, como a tentativa de demonstração no campo da teologia acaba por contradizer os dogmas da fé, já que um dos principais dogmas afirmados pelo Cristianismo é que Deus é imóvel. Assim, a razão natural deve se conter no domínio dos corpos dos quais se pode conceber uma geração e nos quais há espaço para o cálculo, que é o que caracteriza a razão natural. Para esta, os corpos não podem ser nem gerados e nem destruídos e o movimento reenvia eternamente ao movimento, de forma que a

¹³⁸ *Leviatã*, III, §12, p. 15; *Terceiras objeções*, AT IX, pp. 138 – 144, em especial objeção quinta, p. 139 e 140.

¹³⁹ DC, XXVI, §1, p. 412.

questão da origem primeira do mundo só pode trazer contradições no âmbito da filosofia. Neste tipo de conhecimento, deve-se buscar as causas dos fenômenos observados, a fim de, por meio deste saber, produzir os efeitos desejados na natureza e na sociedade. Tudo o que é do âmbito do sobrenatural é, ao contrário, questão de fé e não de razão, devendo ser excluído da filosofia.

Em suma, no *De Corpore*, com a sua doutrina da causalidade, Hobbes afirma não apenas que a totalidade das condições não pode deixar de produzir o seu efeito, de modo que a relação entre a causa e a produção do seu efeito é uma relação necessária. Ele estabelece também que a causa que provoca a alteração no acidente do corpo é constituída de movimentos, sem determinar, no entanto, a origem primeira destes.

2. A influência da doutrina hobbesiana da causalidade em Leibniz:

princípio de equipolência e princípio de razão suficiente

O princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral

Em 1676, Leibniz formula o princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral.¹⁴⁰ Trata-se de uma máxima ou axioma que, proveniente da metafísica, fundamenta a física:¹⁴¹ 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 natureza.¹⁴² 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.

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.¹⁴³

¹⁴⁰ Segundo Fichant (*Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, p. 180), a primeira formulação do princípio se dá no *De Arcanis Motus*, de 1676.

¹⁴¹ *A Billettes*, 11/21 de outubro de 1697; GP VII, 455.

¹⁴² A III, 1, 586, 5-9

¹⁴³ *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”¹⁴⁴, 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 aí 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 experiência.¹⁴⁵

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 efeito, 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”.¹⁴⁶ 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:

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

¹⁴⁴ A Bayle de 1687, GP III, 46.

¹⁴⁵ Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, p. 182-183.

¹⁴⁶ A Billettes, 11/21 de outubro de 1697; GP VII, 455

entende sempre como a menor possível. Donde: o efeito inteiro é equipolente à causa plena ou tem a mesma potência.¹⁴⁷

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 produzir,¹⁴⁸ 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 situação.¹⁴⁹ 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”.¹⁵⁰ Trata-se de uma relação reflexiva, transitiva e completamente simétrica,¹⁵¹ 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”.¹⁵² 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-versa,¹⁵³

¹⁴⁷ *De concursu corporum*, seção 7, in Fichant, M. *La réforme de la dynamique*. Paris: Vrin, 1994, p. 145/tradução francesa: p. 293. No *Da origem primeira das coisas*, Leibniz vai ainda mais longe, apresentando a relação entre a causa e o efeito como uma relação de *semelhança* (relação entre a cópia e o copiado) ao utilizar a metáfora da reprodução dos livros para exprimir a relação entre os estados subsequentes do mundo. Após introduzir a suposição de que o livro dos *Elementos da Geometria* tenha sido copiado sempre um do outro, Leibniz diz: “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 certas leis da mudança)” (*Pensadores*, p. 155, *itálicos meus*).

¹⁴⁸ *Proposição fundamental de toda ciência da mecânica*. In: *La réforme de la dynamique*, p. 346.

¹⁴⁹ *De Arcanis Motus*. In: *Leibniz à Paris*, p. 203 -204, apud. Fichant, *La réforme de la dynamique.*, p. 281- 282

¹⁵⁰ GM VI, 206, apud. Carraud, *Causa sive ratio*, p. 406.

¹⁵¹ Carraud, *Causa sive ratio*, p. 400.

¹⁵² *Meditação sobre o princípio do indivíduo*, A VI 3, 490/*Recherches générales...*, p. 20.

¹⁵³ *Quid sit natura prius*, A VI 4, 180.

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 concebe causa e efeito como sendo equalizáveis, na medida em que a presença da causa inteira equivale à produção de seu efeito e que um determinado efeito sinaliza que a causa que o produziu era completa, 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. 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:

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.¹⁵⁴

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 “difícilmente há alguma ação, por mais casual que pareça, para cuja causação não concorra tudo o que

¹⁵⁴ Von den Verhängnisse, *Deutsche Schriften II*, p.48 e 49.

esteja *in rerum natura*”¹⁵⁵ —, 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-lo.¹⁵⁶ 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 máquina,¹⁵⁷ 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.

Esta relação de proximidade entre a doutrina hobbesiana da causalidade e o princípio leibniziano de equipolência entre a causa plena e o efeito integral, princípio que está na base de uma relação causal totalmente determinada, vale dizer, necessária, torna-se mais clara quando se examina este princípio como uma aplicação do princípio de razão suficiente no domínio da física, já que a formulação deste último pelo jovem Leibniz revela uma forte influência de Hobbes, em especial a sua definição do que é causa em termos de requisitos e a tese de que todo efeito possui uma causa necessária.

Em dois textos de dezembro de 1676, Leibniz estabelece o princípio de equipolência como uma aplicação do princípio segundo o qual *nada é sem razão* ou *nada é sem causa*, afirmando que a causa plena consiste no agregado de todos os requisitos ou condições requisitadas para a existência de algo:

Nada é sem causa, porque nada é sem todas as condições requisitadas para a sua existência. *O efeito inteiro é equipolente à causa plena*, porque deve haver aqui uma equação entre a causa e o efeito, passando de uma ao outro. Ora, ela consiste nesta equipolência e não se poderia encontrar nela outra medida.¹⁵⁸

Para a existência é necessário o agregado de todos os requisitos. Requisito é aquilo sem o qual a coisa não pode existir. O agregado de todos os requisitos é a causa plena da coisa. Nada é sem razão. Pois nada existe sem o agregado de todos os requisitos.¹⁵⁹

¹⁵⁵ *Questions*, XXI, p. 302.

¹⁵⁶ *Von den Verhängnisse*, p. 49.

¹⁵⁷ Fichant, *La réforme de la dynamique*, p. 289-290.

¹⁵⁸ *Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum*, A VI, 3, 584, 8 -10; GP VII, 51.

¹⁵⁹ *De existentia*, A VI, 3, 587/ *Recherches...*, p. 30.

A causa plena e o efeito integral são equipolentes na medida em que a existência da coisa em questão se equaciona à totalidade dos requisitos ou condições requisitadas desta existência. Como algo existe na medida em que todas as condições requisitadas para a sua existência estão presentes, há uma conexão entre estas condições ou requisitos e a existência da coisa em questão, e esta conexão consiste numa equação. Tal como Hobbes, que demonstra que todo efeito possui a sua causa necessária por meio das definições de requisito e de causa inteira, Leibniz demonstra o seu princípio de razão ou a tese de que nada é sem razão através das definições de requisito e de causa plena, que, nesta segunda passagem, ele identifica com a razão. Que nos seja permitido voltar alguns anos atrás para analisar o *Demonstratio propositionum primarum*, escrito entre 1671 e 1672, para mostrar mais diretamente como o princípio de razão é influenciado pela doutrina hobbesiana da causalidade.

O princípio de razão suficiente e a doutrina hobbesiana da causalidade

No *Demonstratio propositionum primarum* encontra-se uma das primeiras apresentações explícitas do princípio de razão suficiente.¹⁶⁰ Nele, assumindo a liberdade de submeter tudo à prova, de não aceitar nenhuma proposição sem uma demonstração, Leibniz propõe, como o título indica, demonstrar algumas proposições primárias, o que significa, de acordo com a sua concepção de demonstração inspirada em Hobbes,¹⁶¹ reconduzir os seus elementos constituintes a definições. Após demonstrar a proposição que fundamenta as matemáticas ou ciências da quantidade, a saber, que *o todo é maior do que a parte*, que havia sido estabelecida como axioma indemonstrável por Euclides e fora demonstrada apenas por Hobbes¹⁶², Leibniz demonstra a proposição que está no fundamento das ciências do espírito e do movimento, aquela segundo a qual *nada é sem razão*.

¹⁶⁰ A primeira formulação explícita do princípio se dá no *Demonstrationum catholicarum conspectus*, seguida pela apresentação que ocorre na *Theoria motus abstracti*. Estes textos, junto com o *Confessio naturae contra atheistas* — opúsculo no qual Leibniz claramente utiliza o princípio, embora não o nomeie explicitamente —, serão examinados mais adiante.

¹⁶¹ Como Leibniz escreve na margem deste opúsculo (A VII, 2, 479), a demonstração é uma cadeia de definições, já que a explicação de uma palavra é a sua definição e a explicação de uma proposição, que consiste num conjunto de definições, é igual à sua demonstração. Assim, a demonstração se iguala a uma série de definições. Do mesmo modo, Hobbes estabelece que as primeiras proposições são as demonstrações, os verdadeiros princípios da demonstração, de modo que muitas vezes o que se denomina axioma ou noção comum não são verdadeiramente princípios, devendo ser demonstrados pelas definições dos termos que ela envolve (DC III, §9, p. 36 e 37 / p. 81), como no caso da demonstração do axioma de que o todo é maior do que a parte (vide nota abaixo).

¹⁶² *Demonstratio*, A VII, 2, 480/ p. 87. É Hobbes que diz que esta proposição pode ser demonstrada, de modo que ela não é, como havia estabelecido Euclides, um axioma indemonstrável ou um princípio de demonstração (DC VIII, § 25, p. 119).

Proposição: *nada é sem razão*; ou seja, tudo o que é possui uma razão suficiente

Definição I: *Razão suficiente* é aquilo que, uma vez dado, a coisa existe.

Definição II: *Requisito* é aquele que se não é dado, a coisa não existe.

Demonstração:

Tudo o que existe possui todos os requisitos.

Pois se um não é dado, não existe, pela definição II.

Dados todos os requisitos a coisa existe.

Pois se não existisse, faltaria algo pelo qual seria menos, a saber, um requisito.

Por isso, todos os requisitos são a razão suficiente, pela definição I.

Por conseguinte, tudo o que existe possui uma razão suficiente, que é o que havia para demonstrar.¹⁶³

O argumento utilizado por Leibniz na demonstração de que nada é sem razão possui uma semelhança indiscutível com aquele empregado por Hobbes na prova de que todo efeito possui a sua causa necessária, o que não deixa dúvidas quanto à influência deste naquele. Tal como o filósofo inglês, Leibniz se serve da definição de requisito e de razão suficiente (que corresponde, no esquema da argumentação, à causa inteira de Hobbes) para demonstrar que tudo o que é possui uma razão suficiente, argumentando que se falta um ou mais requisitos (isto é, se a razão é insuficiente), a coisa não existe e se a coisa não existe não há razão suficiente. Do mesmo modo, se há razão suficiente, a coisa em questão existe e, se existe, possui uma razão suficiente. Ou seja, como em Hobbes, há uma argumentação circular que recorre à dupla implicação entre o efeito (a existência da coisa) e a razão suficiente.

No entanto, os conceitos que estão em questão não são exatamente os mesmos, o que será de grande relevância para a diferença do princípio de razão leibniziano e a doutrina hobbesiana da causalidade. A partir do texto supracitado, a primeira divergência que pode ser assinalada é quanto ao que possui uma razão suficiente: diferentemente de Hobbes, que diz que todo efeito, isto é, todo evento ou mudança, possui uma causa necessária, Leibniz diz que tudo o que é, tudo o que existe, possui uma razão suficiente. Se, para Hobbes, a relação causal se dá entre acidentes, sendo que tanto a causa como o efeito são acidentes de corpos (o fogo esquentar não por ser um

¹⁶³ Idem, A VII, 2, 483/ *Escritos Filosóficos*, p. 92.

corpo, mas por ser quente), em Leibniz, o efeito considerado que deve ser explicado e fundamentado em razões é a *existência*. Em segundo lugar, Leibniz está demonstrando a necessidade de uma *razão suficiente* para tudo, termo que, apesar de desempenhar nesta demonstração a mesma função que a *causa inteira* desempenhava na prova hobbesiana de que todo efeito possui a sua causa necessária, não lhe é equivalente. Por fim, Leibniz terá uma outra compreensão dos conceitos de *requisito*, bem como de *suficiência*. Tamanha é a divergência dos conceitos que estão em questão, que, por meio deles, Leibniz demonstrará algumas teses que se opõem diretamente à filosofia de Hobbes, como a defesa de que é preciso haver uma substância incorporeal (ou várias substâncias incorporais), em contraposição ao materialismo de Hobbes, ou a tese de que a causalidade eficiente e mecânica é um tipo insuficiente de razão, sendo necessária a reintrodução da causalidade final na filosofia, em oposição ao mecanicismo estrito e à eliminação da finalidade. Mais ainda, o princípio de razão suficiente é um princípio que, partindo dos fenômenos, leva à consideração da divindade, não só de sua existência, como também de sua natureza mesma e da articulação entre os seus atributos, tema que Hobbes exclui de sua filosofia. É assim que, atribuindo outros significados aos conceitos de requisito, causa, razão e suficiência, Leibniz subordinará a causalidade eficiente à razão, tratando-a como uma das acepções possíveis de razão e que é insuficiente quando se trata de dar a razão *suficiente* do mundo. Estas divergências serão discutidas ao longo da tese; por ora, pretende-se indicar como Leibniz se contrapõe ao materialismo de Hobbes por meio de seu princípio de razão suficiente. Para tanto, basta retomar a continuação do *De Existentia*, que citamos algumas páginas acima:

Para a existência é necessário o agregado de todos os requisitos. Requisito é aquilo sem o qual a coisa não pode existir. O agregado de todos os requisitos é a causa plena da coisa. Nada é sem razão. Pois nada existe sem o agregado de todos os requisitos. *Nos corpos não está a razão de existir.*

CAPÍTULO II

LEIBNIZ CONTRA O MATERIALISMO

A conciliação da filosofia mecanicista de seu tempo com os dogmas da religião cristã é, sem dúvida, um dos problemas mais caros a Leibniz, determinando profundamente a constituição de sua filosofia. Dentre os dogmas que ele pretende tornar compatíveis com o mecanicismo se destacam o da imortalidade da alma e, mais ainda, o da transubstanciação. Se, quando sai de Leipzig, em 1666, Leibniz, principalmente sob a influência de Gassendi, é um atomista, que, como outros contemporâneos, não vê incompatibilidade entre a filosofia corpuscular e o Cristianismo, nos anos seguintes começa a considerar esta posição filosófica cada vez mais insustentável, até abandoná-la por volta de 1668-9. Isto porque, quando se muda para a católica Mainz, entra em contato com as discussões francesas acerca de como o mecanicismo poderia ser conciliado com o cristianismo, discussões que se acirram a partir do momento em que a obra de Descartes é colocada, em 1663, no *Index Librorum Prohibitorum* por não ser compatível com o dogma da transubstanciação¹⁶⁴ — que é ainda mais inexplicável a partir de uma posição atomista.

É neste momento de transição que se situa o *Confessio naturae contra atheistas* — *quod ratio phaenomenorum corporalium reddi non possit, sine incorporeo principio, id est Deo*, de 1668, quando Leibniz, por um lado, ainda é partidário do atomismo e, por outro, já indica as deficiências teóricas desta corrente. Neste texto, que constitui a primeira tentativa de Leibniz de criticar a filosofia mecanicista, o autor se opõe explicitamente a Hobbes. Mesmo se os seus argumentos nem sempre atingem a filosofia de Hobbes,¹⁶⁵ que não pode ser enquadrado entre os atomistas ou filósofos corpusculares, ficam claras as suas oposições principais a este, oposições que se manterão pelo resto de sua obra, como se mostra no apêndice crítico ao *Questions concerning liberty, necessity and chance* que se encontra na *Teodiceia*: ao contrário de Hobbes, Leibniz defende a existência da substância imaterial, dizendo que os corpos não podem subsistir sem um princípio incorporeal. Ele afirma, além disso, que não

¹⁶⁴Goldenbaum, “Leibniz’ Philosophie des Geistes als Gegenwurf zu Hobbes’ Philosophie des Körpers”. In: *Atas do VII Leibniz Kongress*, 2001, p. 205.

¹⁶⁵ Idem, p. 207.

apenas a existência de Deus, como também a sua sabedoria, podem ser estabelecidas pela razão natural, de forma que, ao se considerar as propriedades mais fundamentais dos corpos, não se pode prescindir de uma consideração teleológica, já que há sempre uma razão pela qual as coisas existentes são assim ao invés de outro modo. O seu ponto fundamental é, em suma, que o exame da natureza e das suas leis, quando aprofundado, leva por si mesmo à consideração da divindade e de seus fins, o que ele sempre faz por meio da exigência de uma razão suficiente. De fato, este opúsculo é apontado como o primeiro texto no qual Leibniz utiliza o princípio de razão¹⁶⁶. Como já se vê no subtítulo, é central a concepção segundo a qual se deve poder dar a razão dos fenômenos corporais (a exigência de *reddendae rationis*), concepção a partir da qual Leibniz poderá argumentar que Deus existe e que ele é um ser inteligente, uma vez que, caso contrário, os fenômenos e suas determinações permaneceriam infundados. Apesar de neste escrito Leibniz defender algumas teses que serão negadas por ele no futuro, tal como a da existência dos átomos e do vácuo, a tese principal que é aí apresentada permanecerá a mesma por toda a sua filosofia: à diferença dos fenômenos particulares, que devem ser explicados por meio das propriedades dos corpos e das leis mecânicas do movimento, os princípios mais gerais da física só podem ser adequadamente fundamentados em um princípio incorpóreo, a saber, Deus.

Eis a primeira etapa da oposição de Leibniz ao materialismo. Pouco tempo depois de escrever este texto, ele abandona o atomismo e, levado pela preocupação de conciliar a sua filosofia com o dogma da transsubstanciação, retoma o conceito de substância como aquilo que é subsistente por si e contém em si seu princípio de ação, de forma que o corpo, caracterizado como algo inerte, não pode ser substância. É essa retomada do conceito de substância que, passando pela reabilitação das formas substanciais, terminará na formulação do conceito de mônada na fase madura da filosofia de Leibniz.

I. O princípio de razão suficiente no *Confessio naturae* e a crítica ao materialismo

No *Confessio naturae contra atheistas*, Leibniz mostra como os princípios da filosofia mecanicista e corpuscular levam por si mesmos à consideração de princípios

¹⁶⁶ Cf. Mercer, C. "The original conception of the principle of sufficient reason", p. 222; Kabitz, W. *Die Philosophie des jungen Leibniz*, p. 55; Olaso, E. *Escritos Filosóficos*, nota 17 da p. 100; Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, p. 209.

incorpóreos, sem os quais aqueles permaneceriam infundados. Como o título já indica, o filósofo pretende utilizar o testemunho da própria natureza, que constitui o objeto de estudos que mais avança em seu tempo, para argumentar em favor da existência de Deus. Deste modo, a estratégia utilizada no combate ao ateísmo, que é, segundo Leibniz, inspirada numa declaração de Bacon, baseia-se na ideia de que a filosofia, que a princípio nos afasta de Deus, quando aprofundada aproxima-nos dele. Ora, uma vez que, segundo Leibniz, o seu século é o século no qual tanto a ciência como a impiedade florescem de modo excepcional, é preciso argumentar que a primeira não leva verdadeiramente à segunda, como parece ser o caso, mas, ao contrário, deve servir para combatê-la. Afinal, fé cristã e ciência são, para Leibniz, perfeitamente compatíveis entre si, de maneira que dogmas proferidos pela Bíblia devem poder estar de acordo com a razão natural. Com esta argumentação, Leibniz está visando os filósofos mecanicistas de seu tempo que, ao renunciar ao recurso à divindade na explicação dos fenômenos, acabam indo longe demais, excluindo toda teologia do âmbito da filosofia. Dentre estes autores, Hobbes se destaca:

Homens verdadeiramente capazes tentaram, pela primeira vez, salvar ou explicar fenômenos naturais, ou aqueles que aparecem nos corpos, sem supor Deus ou assumi-lo no raciocínio. Depois, então, que a sua empreitada encontrou algum sucesso (antes de chegarem aos fundamentos e princípios), proclamaram, como se se comprazessem prematuramente na sua segurança, que eles não podiam encontrar nem Deus e nem a imortalidade da alma por meio da razão natural, mas que, nestas matérias, a fé deveria se fundamentar nos preceitos civis e na história. Este foi o juízo do sutilíssimo Hobbes, cujas grandes descobertas deveriam merecer o nosso silêncio neste assunto, se a sua autoridade não tivesse explicitamente contribuído para deteriorar esta opinião.¹⁶⁷

Leibniz quer mostrar, ao contrário, que considerações racionais acerca dos corpos e de suas propriedades nos moldes do mecanicismo constituem um ponto de partida privilegiado para se chegar a estas verdades, cuja veracidade está no cerne das preocupações humanas. Assim, nesta refutação de Hobbes e de outros filósofos mecanicistas, o primeiro passo a ser dado é o de excluir da pesquisa tudo aquilo que não faz parte do conhecimento exclusivamente racional, a saber, tudo o que foi legado ou pela fé ou pela história, e o de firmar um compromisso metodológico com os princípios aceitos da ciência de sua época:

No início admiti prontamente que devemos concordar com estes filósofos contemporâneos que ressuscitaram Demócrito e Epicuro e que Robert Boyle

¹⁶⁷ *Confessio naturae contra atheistas*, GP IV, 105/ *Philosophical Papers*, p. 110.

corretamente denomina de filósofos corpusculares, tais como Galileu, Bacon, Gassendi, Descartes, Hobbes e Digby, de que, ao dar a razão dos fenômenos corporais (*in reddendis corporalium Phaenomenorum rationibus*), não devemos lançar mão de maneira desnecessária de Deus ou de qualquer outra coisa, forma ou qualidade incorporeal, mas, na medida em que isso pode ser feito, tudo deve ser derivado da natureza do corpo e de suas qualidades primárias — magnitude, figura e movimento.¹⁶⁸

Assim, o ponto de partida da argumentação de Leibniz de que a existência de Deus pode ser provada pela razão natural é a aceitação do arcabouço teórico do mecanicismo, arcabouço no qual está inserida a doutrina hobbesiana da causalidade: como já foi exposto, Hobbes delimita como objeto da filosofia todo corpo do qual se possa conceber uma geração, sendo dela excluídas todas as considerações acerca de Deus e de tudo que seja sobrenatural. Estritamente materialista e mecanicista, o filósofo inglês elimina de sua doutrina todo resquício de forma ou qualidade incorporeal, reduzindo tudo a corpos e seus acidentes. Daí ser a causalidade mecânica a única forma válida de explicação dos fenômenos, tanto naturais como sociais, já que nenhuma mudança pode ser proveniente de alguma potência ou tendência, mas só pode provir dos movimentos transmitidos por outros corpos. Leibniz, por seu turno, estabelece de início que toda explicação concernente aos fenômenos naturais deve, de acordo com os parâmetros da filosofia corpuscular, dar-se estritamente no terreno dos corpos e suas qualidades: a magnitude, a figura e o movimento — as chamadas qualidades primárias, que constituem o fundamento das qualidades secundárias, tais como cor, som, etc.

Ora, é justamente a partir deste raciocínio que está por trás da teoria das qualidades primárias, a saber, que para tudo que não é auto-suficiente ou que não se explica por si mesmo deve ser dada uma razão que o explique (a aparência que nós percebemos dos corpos — as qualidades secundárias — só são verdadeiramente explicadas por meio de qualidades elementares dos corpos — as qualidades primárias — que constituem as suas causas), que Leibniz pergunta pela fundamentação destas qualidades primárias mesmas. “Toda razão para uma afecção deve ser derivada ou da coisa mesma ou de algo que lhe é extrínseco”.¹⁶⁹ Assim, ou a razão destas propriedades se encontra na coisa da qual elas são afecções, isto é, o corpo, ou a razão está em algo exterior — em outras palavras, ou as qualidades primárias podem ser provadas *a priori* a partir da definição do corpo ou se deve reconhecer que o corpo não é auto-suficiente e que a razão que as fundamenta só pode ser encontrada num princípio incorpóreo.

¹⁶⁸ Idem, GP IV, 106/ p. 110.

¹⁶⁹ Idem, GP IV, 106 / p. 110.

Afinal, quando Leibniz expõe a alternativa que ele quer provar ser a correta, a saber, que a razão está em algo exterior aos corpos, ele não quer simplesmente expor a possibilidade de a causa do acidente provir de algo exterior ao corpo alterado, que expressa justamente a posição de Hobbes, mas antes a possibilidade da razão destas propriedades só poder ser encontrada para além do universo material e mecânico, caso no qual se provaria que os corpos não são subsistentes por si, mas dependem de algo incorporeal: “pois, se essas qualidades não podem ser derivadas da definição de corpo, elas obviamente não podem existir nos corpos deixados a si mesmos”.¹⁷⁰

De acordo com o que Leibniz propôs, as explicações na física devem ser, na medida do possível, procuradas nos próprios corpos, de modo que é a primeira alternativa que deve ser, antes de tudo, colocada à prova. Como o corpo é definido como aquilo que existe no espaço — definição que Hobbes apresenta no *De Corpore*¹⁷¹ —, cumpre examinar os termos “espaço” e “existir em” que a compõem para ver se aí se encontra a razão que explica as qualidades primárias dos corpos. Mas eis a dificuldade que subsiste ao se procurar a razão das qualidades primárias na definição de corpo: o termo “espaço” que faz parte do termo “corpo” é baseado na magnitude e figura do corpo, já que a magnitude e a figura do corpo se identificam com a magnitude e a figura do espaço que ele ocupa. Ou seja: a própria definição de corpo com a qual se deveria explicar as qualidades primárias depende destas mesmas — o argumento é circular.¹⁷²

Ademais, como dar a razão de uma figura determinada que um corpo dado possui? Por que um corpo ocupa este espaço particular ao invés de outro? Leibniz argumenta que nunca se poderia explicar estas coisas por meio da natureza dos corpos em si mesmos,

já que a matéria é indeterminada em relação a qualquer figura definida, seja quadrada ou redonda. Portanto, apenas duas repostas são possíveis. Ou se deve assumir que o corpo em questão foi quadrado desde toda eternidade, ou ele foi tornado quadrado pelo impacto de um outro corpo — isso caso você não queira recorrer a uma causa incorporeal. Se você diz que foi quadrado desde toda a eternidade, você não dá nenhuma razão para isto, pois por que ele não foi esférico desde toda a eternidade? Eternidade não pode ser considerada a causa de nada (*aeternitas quippe nullius rei causa intelligi potest*). Mas, se você diz que ele foi tornado quadrado pelo movimento de

¹⁷⁰ Idem, GP IV, 106 / p 110.

¹⁷¹ Eis a definição que Hobbes atribui ao corpo: “tudo o que existe independentemente de nosso pensamento coincide com alguma parte do espaço ou é coexistente com ela” (DC VIII, §1, p. 102).

¹⁷² Como já foi mencionado anteriormente, para Hobbes, a figura e a extensão (sinônimo de magnitude e de espaço real) são os únicos acidentes que são inseparáveis do corpo, não podendo ser destruídos sem que o corpo seja, já que são os acidentes sem os quais nenhum corpo pode ser concebido (DC VIII, §3, p. 104).

outro corpo, então permanece a questão de por que ele tinha uma determinada figura antes deste movimento ter agido sobre ele. E, se você refere a razão disto, por sua vez, ao movimento de um outro corpo como causa, e, assim, ao infinito, cada uma de suas respostas vai ser novamente seguida por uma questão ao infinito e se tornará manifesto que a base para perguntar a razão para cada razão nunca será removida, de maneira que nenhuma razão completa (*ratio plena*) será jamais dada. Assim, parece que a razão para uma certa figura e magnitude nos corpos nunca poderá ser encontrada na natureza destes corpos mesmos.¹⁷³

Desta maneira, seguindo a tradição aristotélica segundo a qual a matéria é pura indeterminação, Leibniz descarta que ela esteja na origem da determinação da figura e magnitude do corpo, de forma que restam no panorama da filosofia corpuscular duas respostas possíveis para o problema. Na primeira delas, recorre-se à eternidade: o corpo em questão é quadrado desde toda a eternidade, sendo, pois, incausado. Ora, mesmo que o corpo em questão seja eterno, não se elimina a necessidade de uma razão que explique o seu formato ao invés de outro: como Leibniz mais tarde exporá, mesmo as coisas eternas, que não possuem uma causa, devem ter uma razão.¹⁷⁴ A eternidade por si mesma não basta para livrar coisa alguma da necessidade de uma razão. Ela não é causa de nada, de modo que a questão permanece tão pertinente como no caso da não-eternidade do corpo.

Mas o interesse de Leibniz não está tanto nesta resposta que, de resto, não é padrão na filosofia corpuscular moderna. Ainda mais para Hobbes, que, como se mostrou, usa a eternidade como recurso para se mostrar como seria absurdo um evento sem uma causa. Com efeito, no trecho do *Of Liberty and necessity* citado no capítulo anterior,¹⁷⁵ Hobbes sustenta justamente que toda representação de um evento é necessariamente acompanhada da representação da sua causa argumentando que, caso contrário, não se poderia conceber nenhuma alteração, isto é, não se poderia pensar nem o começo e nem o fim do evento, já que, sem uma causa, haveria tanta razão para o evento em questão começar num tempo como no outro e a coisa seria eterna. Logo nas primeiras páginas do *De Corpore*, Hobbes claramente exclui a eternidade do campo da filosofia, cujo tema é apenas aquilo que é gerado, isto é, tudo que pode ser visto como um efeito, já que a filosofia se define como o conhecimento pelas causas.¹⁷⁶ E estas mudanças de estado nos corpos que são investigadas pela filosofia são, em última

¹⁷³ *Confessio naturae*, GP IV, 106 e 107 / p. 111.

¹⁷⁴ *Da origem primeira das coisas*, *Pensadores*, p. 155. A questão da transcendência da razão em relação à causa será discutida no último capítulo e na conclusão desta tese.

¹⁷⁵ Vide p. 39 desta tese.

¹⁷⁶ DC I, §2 e 8, p. 3 e 10 / p. 19 e 33.

análise, referidas ao movimento, visto por Hobbes como “causa universal” de todos os acidentes: para o autor do *Leviatã*, “a variedade de todas as figuras surge da variedade de movimentos que o geram, e do movimento não se pode compreender que tenha outra causa além de outro movimento”.¹⁷⁷ Assim, a posição de Hobbes a respeito da origem das determinações das figuras nos corpos é aquela retratada na segunda alternativa apresentada por Leibniz para solucionar o problema proposto no contexto da filosofia corpuscular: as figuras determinadas dos corpos possuem como causa o movimento que é neles imprimido, movimento que, por sua vez, teve como causa outro movimento e assim por diante.

Leibniz critica esta posição por meio da contraposição entre a razão parcial e a razão completa, isto é, a razão suficiente: como a razão da figura determinada de um corpo se explica por movimentos que remetem retroativamente a outros ao infinito, a exigência de razão nunca será satisfeita, sendo que o problema permanecerá exatamente o mesmo. Assim, cada movimento que é reportado como razão do anterior constitui apenas um elo na cadeia, uma *razão incompleta* ou parcial que é *insuficiente* para explicar a figura do corpo de maneira definitiva, pois cada um deles não se fundamenta por si mesmo, mas está na dependência de outros de maneira retroativa e indefinida. Ora, a *razão completa* ou inteira (*ratio plena*), que possui a totalidade dos requisitos para a produção da figura determinada e que a torna plenamente inteligível, jamais é alcançada por meio deste caminho. Deste modo, se com as noções de causa integral ou suficiente e causa parcial Hobbes argumentava que todo efeito produzido teve sua causa necessária, o que acarreta, no contexto de sua filosofia, na eliminação da contingência e também da causalidade final, Leibniz, ao contrário, argumenta por meio destas noções que a referência exclusiva à natureza corpórea das coisas, bem como às cadeias de causalidade eficiente, é *insuficiente* para dar plena inteligibilidade aos eventos corpóreos. Daí a conclusão: “a razão para uma certa figura e magnitude nos corpos nunca poderá ser encontrada na natureza destes corpos mesmos” — os corpos não são auto-suficientes.

Leibniz aplica o mesmo argumento com relação ao movimento, que, como já se disse, é visto por Hobbes como a causa universal de todos os acidentes dos corpos. Uma vez que “corpo” se define como aquilo que existe no espaço, sendo possível a um corpo existir num determinado espaço¹⁷⁸ como num outro similar a este, a mobilidade pode

¹⁷⁷ DC VI, § 5, p. 69-70 / p. 139.

¹⁷⁸ Leibniz utiliza o termo “spatio” para o que nós denominamos “lugar”.

ser referida à natureza do corpo, pois ele pode ser movido de um espaço a outro. O mesmo, porém, não se dá com o próprio movimento, que se define como mudança de lugar: ¹⁷⁹ “o movimento atual, entretanto, não se origina da existência-no-espaço; antes, esta existência envolve o contrário quando um corpo é deixado a si mesmo, notadamente, a permanência no mesmo espaço ou o repouso. Nenhuma razão para o movimento pode, portanto, ser encontrada nos corpos em si mesmos”.¹⁸⁰ Assim, é supondo a homogeneidade do espaço e a indiferença do corpo a um lugar ou ao outro que estão no fundamento da lei de inércia que Leibniz argumenta que a *mobilidade* se fundamenta na natureza do corpo, mas não o próprio *movimento* — posição que, sem dúvida nenhuma, também é defendida por Hobbes. O corpo, pela sua natureza própria, permanece no estado em que se encontra, de maneira que a razão para o movimento não pode ser encontrada nele, que se define justamente como aquilo que existe no espaço. Deste modo, assim como as duas outras qualidades primárias — figura e magnitude —, o movimento não pode ser fundamentado na definição de corpo, de forma que a pergunta pela sua razão permanece em aberto. Como a proposta de Leibniz é de se ater apenas à anatomia dos corpos para descobrir se as aparências sensíveis podem ser explicadas sem o recurso a causas incorporais ou não, o autor apresenta as duas alternativas para solucionar este problema que são compatíveis com a filosofia corpuscular: novamente, uma que se refere à eternidade e a outra que recorre à infinitude das causas retroativas. Ora, argumentar que o corpo se move ou é movido por um corpo que lhe é contíguo desde toda a eternidade é o mesmo que não dar a razão do movimento, comenta o autor do *Confessio* mais uma vez. Como, de acordo com o princípio de inércia, o corpo é indiferente ao movimento e ao repouso, já que ambos constituem apenas estados do corpo, sem qualquer conotação qualitativa, na ausência de qualquer outra razão, o corpo pode tanto se mover como estar em repouso, e isto desde toda a eternidade. Por outro lado, dizer que o corpo se move porque outro corpo lhe comunicou o movimento não basta para dar a razão completa para o movimento:

É fútil tentar escapar como aqueles que dão a seguinte razão para o movimento: ou que todo corpo se move desde toda a eternidade ou que é movido por outro corpo que lhe é contíguo e se move [...] Se eles dizem que este corpo está sendo movido por outro corpo que lhe é contíguo e está em movimento, e este por outro, sem fim, eles ainda não deram razão para o primeiro, o segundo, o terceiro, ou qualquer um que esteja em movimento, o que também se aplica para todos os antecedentes em movimento. Pois a

¹⁷⁹ Hobbes define o movimento como “o abandono contínuo de um lugar e a aquisição de um outro” (DC VIII, § 10, p. 109).

¹⁸⁰ *Confessio naturae*, GP IV, 107/ p. 111.

razão para a conclusão não é plenamente dada enquanto nenhuma razão é dada para a premissa (*quamdiu reddita non est ratio rationis*), já que a mesma dúvida permanece neste caso sem fim.¹⁸¹

Enfim, por esta via não se descobre a razão suficiente para as qualidades primárias dos corpos, de forma que fica demonstrado que “não pode haver figura e magnitude determinadas e nem qualquer movimento nos corpos deixados por si mesmos”.¹⁸² Após demonstrar que as qualidades primárias não podem ser fundamentadas na natureza mesma dos corpos, Leibniz argumenta que uma outra qualidade do corpo — a consistência, que consiste na resistência, coesão e reflexão¹⁸³ e que constitui uma das propriedades mais essenciais dos corpos, já que diversas propriedades, tais como as qualidades táteis do corpo, dependem dela por sua vez — não pode ser explicada por meio destas qualidades primárias, que deveriam, de acordo com a filosofia corpuscular, constituir a razão das demais propriedades dos corpos. Como explicar, em primeiro lugar, a resistência e a reflexão dos corpos nos choques de uns com outros? Leibniz mostra como o argumento segundo o qual os corpos resistem ao choque e refletem a partir da colisão devido ao movimento insensível das partes de sua superfície em direção ao outro corpo não se sustenta. Pois, caso o outro corpo não se aproxime deste na mesma direção que o movimento insensível de suas partes, não haveria qualquer reação, resistência e reflexão da parte do corpo em questão, o que é claramente contrário à experiência.¹⁸⁴

A coesão não pode ser explicada pelo movimento e vários autores a atribuíram a certos formatos presentes nos corpos, como ganchos, projeções e anéis, que dariam

¹⁸¹ Idem, GP IV, 107/ p. 111.

¹⁸² Idem, GP IV, 107/ p. 111.

¹⁸³ “Por consistência dos corpos queremos dizer (1) que um corpo maior não cede a um menor que o empurra; (2) que os corpos ou as suas partes possuem coesão entre si, do que se originam aquelas qualidades táteis que são comumente denominadas secundárias, a saber, solidez, fluidez, dureza e moleza, suavidade e aspereza, tenacidade e fragilidade, friabilidade, ductibilidade, maleabilidade e fusibilidade; e (3) que um corpo duro é refratado quando ele se choca com um outro que não cede” (idem).

¹⁸⁴ É esta mesma dificuldade que Leibniz menciona na carta que endereça a Hobbes pouco tempo depois (em julho de 1670). Uma vez que, para Hobbes, a consistência ou coesão das coisas tem como causa a reação, isto é, o movimento na direção oposta àquela do corpo que vem ao seu encontro, se o impacto não produzir nenhum movimento na direção oposta, argumenta Leibniz, haverá uma reação mesmo se não houver impacto. E esta reação — que consiste no movimento das partes do corpo de seu centro em direção à circunferência — encontrará impedimento ou não. No primeiro caso, o movimento de reação cessará; no segundo, as partes do corpo fugirão para além do corpo, o que é contrário à experiência. (*A Hobbes*, edição Tönnies, p. 558 e 559/ *Philosophical Papers*, p. 106) A defesa de que não há nada como uma reação permanente nos corpos será importante na argumentação de que a sensação requer um outro tipo de agente que o corpo: “uma vez que você (Hobbes) definiu corretamente sensação como reação permanente, entretanto, como disse anteriormente, não há nada como uma reação verdadeiramente permanente na natureza das coisas meramente corporais. Apenas parece que há uma, mas, na verdade, não é contínua e é continuamente suscitada por alguma ação externa” (Idem, p. 560/ p. 107).

conta de por que uma parte se atém à outra. No entanto, salienta Leibniz, estas saliências precisam ser duras e tenazes para poderem manter as partes do corpo unidas entre si, de maneira que para se explicar a propriedade de coesão teria que se recorrer a duas das qualidades secundárias da qual ela própria constitui a origem, a dureza e a tenacidade. Ademais, para se explicar a tenacidade, teria de se supor ganchos enganchados em outros ao infinito. Assim, resta apenas uma solução: a admissão de corpúsculos indivisíveis, isto é, de átomos. Mas, assumindo estes como últimos elementos da natureza, como explicar a coesão e a indivisibilidade¹⁸⁵ que neles está presente? Os antigos, relata Leibniz, quiseram dar conta da coesão entre os átomos dizendo que não há vácuo entre eles. Mas tal argumento é absurdo, já que neste caso todos os corpos, uma vez que se tocassem, iriam se tornar coesos entre si como átomos, o que é contrário à experiência. Deste modo, Leibniz mostra como não é possível dar conta das propriedades mais fundamentais dos corpos sem o recurso a algo que esteja para além da matéria e do contato mecânico, pois a explicação de uma qualidade por meio de outra não resolve verdadeiramente o problema, sempre permanecendo a mesma pergunta pela razão. Assim, por meio do princípio de razão, que consiste na exigência de uma razão para fundamentar o que existe, tornando-o inteligível para nós, o filósofo prova que o fundamento último de toda a natureza só pode residir em Deus:

Ao explicar os átomos, devemos recorrer a Deus, que dota estes últimos elementos das coisas com consistência. Maravilho-me que nem Gassendi e nem qualquer outro destes filósofos que contam entre os mais penetrantes de nosso século notaram esta excelente oportunidade para demonstrar a existência divina. Pois, por meio desta análise última dos corpos, torna-se claro que a natureza não pode dispensar o auxílio divino.¹⁸⁶

Como os átomos são pensados aqui como os últimos elementos na análise dos corpos, as propriedades que eles apresentam não podem ser referidas a mais nenhum outro componente dos corpos, já que os átomos são, ao contrário, os elementos a partir dos quais os corpos se compõem. Deste modo, no campo da ciência corpuscular, as possibilidades explicativas se esgotam nestes elementos, não restando qualquer outra realidade corpórea ulterior que possa fundamentá-los. A única justificativa racional para explicar a consistência dos átomos reside, pois, em Deus, princípio incorporeal que é hierarquicamente superior aos princípios corporais. Afinal, apesar dos átomos e das

¹⁸⁵ Ora, será justamente este o argumento de Leibniz para refutar a existência de átomos corporais na sua filosofia futura: sendo os corpos divisíveis ao infinito, não se pode dar nenhuma razão pela qual não se possa prosseguir a divisão dos corpos em partes cada vez menores.

¹⁸⁶ *Confessio naturae*, GP IV, 109 / p. 112.

qualidades primárias constituírem a fundamentação das qualidades sensoriais ou secundárias, eles próprios não se fundamentam e nem se explicam por si mesmos, sendo que a tentativa de dar a razão de uma qualidade primária pela outra ou pelos átomos recai na circularidade, e não se dá um passo sequer em direção à razão que deve fundamentá-los. Assim, ao se procurar a razão das determinações últimas da natureza, não é possível permanecer dentro dos parâmetros da filosofia corpuscular; ao contrário, a fundamentação destes parâmetros mesmos exige que a razão última seja procurada em algo não só heterogêneo aos corpos, como também exterior a todos os fenômenos e às cadeias de causa e efeito que se estabelecem entre eles. Daí a conclusão de que só Deus poderia ter dotado estes corpos com estas propriedades determinadas, que é o que Leibniz queria provar nesta primeira parte do *Confessio naturae*.

Assim, como Catherine Wilson comenta, neste opúsculo de juventude, Leibniz mostra como são as deficiências do mecanismo que o tornam a melhor arma contra o ateísmo. Com a eliminação das formas e de toda potência que dê a razão das propriedades dos corpos, é deixado um vazio conceitual que apenas Deus pode preencher. O erro dos ateístas é, então, não pensar a fundo o suficiente: se magnitude e figura se originam na matéria primeira pelo movimento e o movimento não pertence à essência da matéria, elas devem ser impostas por Deus, que é então responsável pelas formas particulares, magnitude e movimento dos átomos. O mesmo se dá com a consistência, que se torna enigmática para uma ontologia que dispensa a noção de forma: na ausência de um princípio nos próprios corpos que explique esta propriedade, a ação divina é requerida.¹⁸⁷

Entretanto, permanece a questão de por que Deus dotou os corpos com estas propriedades determinadas ao invés de outras. Afinal, ao explicar que estas propriedades foram atribuídas aos corpos na criação, dá-se a razão completa pela qual estes corpos são assim, já que a potência divina não requer qualquer outra condição para ser eficaz para produzir o seu efeito, isto é, Deus, que é de natureza heterogênea da dos corpos, é auto-suficiente e a sua ação constitui o início da série causal. Deste modo explica-se a origem destas qualidades de uma vez por todas por meio da causa eficiente primeira e a sequência das fundamentações encontra um termo último que encerra a procura pelas razões. No entanto, Leibniz aponta que esta referência à potência divina,

¹⁸⁷ Wilson, C. *Leibniz's metaphysics: a historical and comparative study*. Manchester: Manchester University Press, 1989, p. 47.

apesar de ser suficiente no plano da causalidade eficiente, não é suficiente para determinar por que os corpos são deste modo determinado ao invés de outro. Ou seja, falta dar uma razão que seja satisfatória do ponto de vista da finalidade, que torne inteligível por que a realidade recebeu estas determinações quando outras seriam igualmente possíveis. Como já se pode ver neste opúsculo de juventude, a exigência pela razão se desdobra em mais de um sentido. Se, para Hobbes, a razão dos eventos se identifica com a sua causa, causa que é estritamente mecânica, sem qualquer determinação teleológica, em Leibniz, o princípio de razão se constitui como um princípio universal e polivalente, sendo que o termo “razão” possui vários sentidos, dos quais um dos principais é o da causa final ou razão moral das coisas. É por isso que não basta se reportar à potência divina para dar a razão pela qual os corpos possuem estas propriedades, mas é preciso considerar que há uma razão moral pela qual Deus escolheu estas determinações ao invés de outras.

Uma vez que demonstramos que os corpos não podem possuir uma figura, quantidade e movimento determinados sem que se suponha um ser incorporeal, torna-se prontamente aparente que este ser incorporeal é único para todos por causa da harmonia das coisas entre si, especialmente porque os corpos não são movidos individualmente por este ser incorporeal, mas movidos uns pelos outros. Mas nenhuma razão pode ser dada pela qual este ser incorporeal escolhe uma magnitude, figura e movimento ao invés de outras ao menos que ele seja inteligente e sábio com relação à beleza das coisas e potente com relação à obediência ao seu comando. Portanto, um tal ser incorporeal será uma mente regendo o mundo todo, isto é, Deus.¹⁸⁸

A escolha divina só se justifica pela sua sabedoria. Assim, a razão desta escolha é plenamente *inteligível* porque ela se fundamenta na *inteligência* divina, na sapiência do que é melhor — razão pela qual ele escolheu a ordem mais bela de todas para a realidade criada (aquela que é a mais harmônica de todas), pela qual os corpos são movidos uns pelos outros, sem necessitar da intervenção divina, de modo que os filósofos corpusculares estão em boa parte corretos, pois os fenômenos em geral devem ser explicados pelas virtudes próprias dos corpos, sem o recurso desnecessário a causas incorporeais, que devem ser introduzidas apenas na fundamentação dos princípios mais elevados da física, como neste opúsculo.

Assim, o princípio de razão suficiente, desde a sua primeira aparição, é um princípio simultaneamente epistemológico e ontológico. É um princípio que não apenas estabelece um parâmetro de racionalidade para todo conhecimento, como também

¹⁸⁸ *Confessio naturae*, GP IV, 109 / p. 112.

garante a inteligibilidade do real. Comentando o *Confessio naturae*, Willy Kabitz chama atenção para esta duplicidade do princípio, que não se resume a um princípio do conhecimento, a uma lei lógica segundo a qual todo juízo precisa ter uma razão a partir da qual a sua verdade pode ser compreendida. Ao contrário, o princípio “possui em primeiro lugar e originalmente o significado de um princípio cosmológico-metafísico”.¹⁸⁹

Este princípio [*principium rationis*] já possui aqui um significado acentuadamente cosmológico; isto é, nele a lei lógica do princípio e a lei causal já estão imbricadas. Pois o sentido no qual ele é utilizado é: para tudo o que existe há uma razão suficiente (*ratio plena*), a partir da qual pode ser compreendido por que a coisa em questão existe e por que exatamente assim e não de outra forma; a razão encontra-se ou na essência da coisa ou fora dela; ela não é, no entanto, suficiente enquanto a pergunta pela fundamentação ulterior permanece. Daí já se segue, então, que apenas o absoluto pode ser a razão suficiente para todo existente.¹⁹⁰

De fato, quando Leibniz se pergunta pela razão que fundamenta as qualidades ditas primárias, o autor já estabelece algumas coisas: primeiro, que tudo o que é objeto de conhecimento e, em especial, aquilo de que outros conhecimentos mais particulares dependem, precisa ser devidamente fundamentado em razões; segundo, que tudo o que existe (uma propriedade determinada, por exemplo) possui uma razão, uma origem, a partir da qual ela é derivada; terceiro, que esta razão pode ser derivada ou não a partir da definição da coisa a ser explicada. Quando a razão não consiste numa definição, ela pode ser referida a uma causa eficiente, que pode ser uma causa próxima (causa que se revelará como sendo uma razão insuficiente) ou uma causa última (Deus, razão suficiente), a única a explicar definitivamente as propriedades mais elementares dos corpos. Além disso, no final do opúsculo, Leibniz estabelece um outro sentido de razão que deve ser reportado, a saber, aquele sentido por meio do qual compreendemos por que o mundo recebeu uma certa determinação ao invés de outra. Este tipo de razão requer uma fundamentação moral das escolhas divinas no conceito mesmo de justiça, que nada mais é que a sua bondade guiada pela sua sabedoria. Ou seja, como o mundo poderia ter recebido outras determinações, a existência destas no lugar de outras justifica-se por certos critérios que estão no entendimento divino. Deste modo, no *Confessio naturae*, o princípio de razão já se reveste de um papel não só epistemológico

¹⁸⁹ Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, p. 38. O comentador refuta a tese de Couturat: em Leibniz, é a lógica que se baseia em pressupostos metafísicos e não o contrário. Obviamente, as respectivas teses dependeram muito dos textos que cada um editou. Enquanto Couturat foi o responsável pela edição dos *Princípios lógico-metafísicos*, Kabitz foi o editor do *Confessio naturae*.

¹⁹⁰ Idem, p. 55.

como ontológico. Por um lado, Leibniz argumenta que a filosofia mecanicista só pode ser considerada válida se os seus conceitos mais fundamentais pudessem se fundamentar a si mesmos, isto é, se a razão das qualidades primárias puder ser encontrada na definição de corpo, o que, não ocorrendo, leva à conclusão de que a fundamentação adequada desta filosofia leva à admissão de um princípio incorpóreo. Por outro, o autor defende que tudo o que existe possui uma causa, a partir da qual a sua origem pode ser explicada. Esta origem causal das coisas possui, por seu turno, um sentido duplo: ela não é apenas aquilo que efetua a existência das coisas, mas também aquilo que realiza os seus efeitos de acordo com uma finalidade, a de criar o mundo mais harmônico possível. Assim, revela-se o caráter teleológico do princípio, que estabelece que para toda determinação no mundo há uma razão que a justifica em detrimento de outras, mostrando como a ordem das coisas no universo se orienta em direção ao melhor.

Deste modo, ao contrário de Hobbes, para quem a razão dos eventos a ser assinalada reduz-se à sua causa eficiente e mecânica, para Leibniz, a exigência de fundamentação racional dos conhecimentos que o princípio de razão exprime fundamenta-se, por sua vez, na racionalidade do real, racionalidade que se alicerça no entendimento divino. Assim, se Leibniz parte de alguns pressupostos da filosofia de Hobbes, é para se afastar das consequências que esta filosofia possui. Afinal, é partindo da definição hobbesiana de corpo e da lei de inércia que Leibniz mostra que as qualidades primárias não podem ser fundamentadas na natureza dos corpos. Além disso, é por meio da distinção proveniente da filosofia de Hobbes entre causa ou razão parcial ou insuficiente e causa integral ou suficiente¹⁹¹ que o autor do *Confessio* argumenta que a referência às cadeias causais mecânicas e imanentes aos fenômenos não basta para fundamentar estas propriedades dos corpos, já que não constituem razões completas ou suficientes. Enquanto na filosofia de Hobbes o conceito de causa integral desempenhava a função de mostrar como na natureza tudo decorre de maneira necessária, já que a realização do efeito não pode deixar de se produzir na presença da totalidade dos requisitos necessários para a sua produção (a causa material somada à causa eficiente), na doutrina de Leibniz o conceito de razão completa ou suficiente serve para apontar

¹⁹¹ Ainda que o *Confessio Naturae* seja anterior ao *Demonstratio propositionum primarum*, texto no qual Leibniz explicitamente repete a estrutura demonstrativa utilizada por Hobbes na identificação da causa inteira, a causa suficiente e a causa necessária para demonstrar o seu princípio de razão suficiente, essa identificação estava mui provavelmente presente a Leibniz. Como indicamos na introdução desta tese, a essa época, Leibniz já havia realizado mais de uma leitura do *De Corpore*, uma vez focada nas concepções de lógica e outra, nos princípios da filosofia mecânica.

não apenas que a realidade é completamente determinada e que nada ocorre ao acaso — ponto no qual Leibniz e Hobbes estão de acordo —, mas, mais ainda, para argumentar que a referência à causa eficiente e mecânica é insuficiente na fundamentação das propriedades dos corpos:

A distinção entre *rationes* completas e incompletas torna transparente o ponto fundamental da argumentação de Leibniz. Como ele sugere, teremos a *ratio* completa apenas se possuímos a explicação completa de como e por que aquele atributo veio a ser, isto é, apenas se possuímos a condição suficiente para isto. Uma causa eficiente é insuficiente porque inclui apenas um dos fatores (aqui a causa eficiente, ativa) que contribui para o atributo ocorrer e, portanto, apresenta somente uma parte da explicação. Leibniz diz [...] que o tipo correto de *ratio* põe um fim à procura por uma razão ulterior e ele sugere que ela vai aliviar a nossa dúvida sobre a origem do atributo. Seus comentários implicam que uma *ratio* completa constituirá a condição suficiente para o atributo, de modo que, quando compreendemos a *ratio*, vemos exatamente por que o atributo ocorreu. Não haverá necessidade de razões, questões ulteriores ou dúvida.¹⁹²

Portanto, em contraposição com uma razão que é apenas parcial, a razão completa é aquela que, dando conta da condição suficiente da propriedade do corpo em questão, satisfaz plenamente a razão daquele que a procura, explicando *como e por que* esta propriedade se originou, de modo que não restam outras questões: tanto do ponto de vista da sua produção (causas eficientes) como do ponto de vista teleológico (a causa final), compreende-se por que os corpos possuem estas propriedades determinadas. Doravante, a reivindicação de uma razão suficiente para os fenômenos sempre conduzirá, na filosofia de Leibniz, da física à metafísica. Enfim, a exigência que se encontra na filosofia de Hobbes de se dar uma razão suficiente para os fenômenos é retomada e subvertida pelo autor da *Monadologia*, já que a partir dela ele indica que os princípios da física devem ser fundamentados num princípio incorporeal, isto é, Deus, que, no sistema de Hobbes, está fora da jurisdição da doutrina da causalidade e da filosofia. Ao contrário do filósofo inglês, que claramente exclui da filosofia a consideração do início do mundo e da divindade e que afirma no *De Corpore* — que, vale lembrar, era, junto com o *Do Cidadão*, a obra de Hobbes mais conhecida por Leibniz à época em que escreve o *Confessio naturae* — que tais questões dependem da fé e não da razão natural, para Leibniz, é a própria razão natural que conduz à consideração de Deus, estabelecendo não apenas a sua existência, como também a sua natureza bondosa e sábia.

¹⁹² Mercer, “The original conception of the principle of sufficient reason”, p. 226.

De maneira muito similar, Leibniz, num sumário de demonstrações dos dogmas católicos escrito entre 1668 e 1669 (logo após o *Confessio*), indica que pretende demonstrar a existência de Deus a partir dos fenômenos. Tal como no *Confessio*, esta demonstração se daria em duas etapas: em primeiro lugar, o filósofo mostraria como não se pode encontrar a razão das propriedades dos corpos (movimento e consistência) a partir dos corpos mesmos; em segundo, ele argumentaria que a beleza do mundo só pode ter como fundamento uma mente, isto é, um ser inteligente. Tratar-se-ia de uma certeza moral, um juízo que não pode ignorar a teleologia que se manifesta no universo. Ora, toda esta argumentação repousaria no princípio segundo o qual *nada é sem razão*, como aparece na disposição dos capítulos que Leibniz planejava escrever. Vale destacar que se trata da primeira formulação explícita do princípio de razão suficiente, pela qual Leibniz evidencia a sua jurisdição absolutamente universal. Eis o sumário da parte I que é apresentado no *Demonstrationum catholicarum conspectus*:¹⁹³

Parte I. Demonstração da existência de Deus

Cap. 1 - demonstração a partir do princípio: que nada é sem razão (quod nihil sine ratione).

Cap. 2 – demonstração a partir do princípio: que o movimento não pode se realizar sem criação contínua.

Cap. 3 – demonstração a partir do princípio: que não há nada nos corpos que contenha a origem do movimento.

Cap. 4 – demonstração a partir do princípio: que não há nada nos corpos que contenha a origem da consistência.

Cap. 5 – demonstração da probabilidade infinita, ou da certeza moral, de que a beleza do mundo possui como origem uma mente.

Trata-se apenas de um sumário, que Leibniz não chega a desenvolver. Mas os pontos enumerados são suficientes para mostrar, enfim, que o princípio de razão suficiente, desde o seu início, estabelece-se como um princípio pelo qual, ao se procurar pelos fundamentos dos fenômenos, passa-se da física à metafísica, da causa eficiente próxima à causa eficiente primeira e, enfim, da causa eficiente primeira à causa final do mundo, que dá a razão de existir algo ao invés do nada.

¹⁹³ A VI, II, 494.

2. A reintrodução das formas substanciais

Após demonstrar que o próprio aprofundamento da filosofia mecanicista conduz inevitavelmente à conclusão de que existe um ser para além do mundo corporal que dota os corpos com as suas propriedades, Leibniz dá mais um passo na refutação do materialismo, argumentando não apenas que deve haver um ser incorporeal transcendente ao mundo material como também que os corpos, na ausência de sua união com algo inextenso, não são substâncias, isto é, não podem subsistir por si mesmos. As formas substanciais, que foram abandonadas pelo jovem Leibniz em favor do mecanicismo dos modernos passam, no período que sucede o *Confessio Naturae*, a ser retomadas, ainda que somente num contexto teológico, para defender a possibilidade de transubstanciação. Como se disse no início deste capítulo, a conciliação do mecanicismo e da filosofia da natureza de seu tempo com os dogmas da religião era um dos principais objetivos de sua filosofia, se não o principal. Dentre esses dogmas, destaca-se o da transubstanciação, tema do qual ele tratou desde o período de Mainz até o final de sua vida, como se mostra na correspondência que manteve como o jesuíta Des Bosses. Uma vez que um corpo jamais pode estar em dois lugares ao mesmo tempo, se a substancialidade residisse no corpo, a substância do pão e do vinho não poderia ser substituída pela substância do corpo de Cristo. Ademais, torna-se importante distinguir a substância de seus acidentes ou aparências, de forma que a substância do pão e do vinho seja modificada sem que a sua aparência e propriedades sejam alteradas. Caso contrário, não se poderia justificar racionalmente a transubstanciação, o que Leibniz não poderia aceitar: mesmo se os mistérios da religião não podem ser explicados e compreendidos pela razão natural, eles não podem estar em contradição com esta, de forma que a desvinculação da substancialidade da mera extensão se torna primordial: “É bem sabido que sem essas formas e sem a diferença que há entre elas e os acidentes reais, é impossível manter os nossos mistérios: pois se a natureza do corpo consistisse na extensão, como Descartes propõe, é certamente uma contradição para um corpo existir em vários lugares ao mesmo tempo”.¹⁹⁴ Mais tarde, por volta de 1678-9, Leibniz reintroduzirá as formas substanciais no campo da física e retomará o hilemorfismo aristotélico, afirmando, em oposição tanto a Descartes como Hobbes, que os corpos no mundo não se reduzem à pura extensão e que as substâncias corporais que povoam o mundo são dotadas de substancialidade pelas suas formas, que, análogas às almas,

¹⁹⁴ A J. Friedrich, de outono de 1679; A II, 1, 754.

fundam a sua unidade para além da diversidade de seus atributos e enraízam nos corpos a força de agir, pela qual se tornam sujeitos de suas ações. É por volta dessa época que Leibniz também passará a defender que em toda proposição verdadeira a noção do predicado deve estar encerrada na noção do sujeito e que toda substância individual possui uma noção completa, na qual estão inclusos todos os seus predicados. Enfim, na virada do século XVII para o XVIII, Leibniz passa a defender a ideia de que a substancialidade ou unidade verdadeira é sinônimo não apenas de indivisibilidade como também de ausência de partes. Na doutrina monadológica de sua maturidade, Leibniz leva o critério da unidade para as substâncias às últimas consequências, sendo que é a simplicidade a principal característica das mônadas, isto é, dos seres em geral. As substâncias que compõem o mundo são inextensas e os corpos e seus movimentos fenômenos resultantes dessas substâncias e das forças que lhes pertencem.

Nas seções seguintes, examinaremos a reintrodução das formas substanciais e a retomada do hilemorfismo aristotélico, indicando-se como Leibniz por meio do empréstimo dos conceitos hobbesianos de ponto, ângulo e de *conatus*, principalmente, argumenta que o princípio do movimento dos corpos deve ser de natureza imaterial. Com isso pretende-se contrapor as concepções leibniziana e hobbesiana de substância e de corpo, a qual será rapidamente examinada a seguir.

Hobbes e a redução da realidade aos corpos e seus acidentes

Como já dissemos no primeiro capítulo, Hobbes não só restringe o campo da filosofia aos corpos que são gerados, como também reduz toda a realidade aos corpos e acidentes, tornando substância e corpo noções intercambiáveis — razão pela qual o oitavo capítulo do *De Corpore* se intitula “Corpo e acidente” ao invés de “Substância e acidente”, como os aristotélicos o teriam denominado.¹⁹⁵ Só os corpos preenchem os dois requisitos de substancialidade, sendo tanto subsistentes por si — seres reais que existem independentemente de nosso pensamento, ocupando uma parte real do espaço que é coextensivo com o espaço imaginário — como também sujeitos dos quais se predicam os acidentes: os corpos são sujeitos às mudanças, aparecendo de diversas maneiras aos seres dotados de sentidos. Na medida em que substância e corpo significam a mesma coisa, a expressão “substância incorporeal” é tão contraditória

¹⁹⁵ Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism...*, p. 146.

quanto a de “corpo incorporeal”.¹⁹⁶ Assim, quando defende a existência de espíritos imateriais com fundamento na descoberta de que sou algo pensante, Descartes dá, segundo Hobbes, existência autônoma e separada a um acidente (ser pensante), atribuindo-lhe uma propriedade dos corpos (existência separada e independente), que são as únicas substâncias. Pelo mesmo raciocínio — no qual o sujeito não é diferenciado de suas propriedades — poder-se-ia concluir a partir do fato de que caminho que sou um caminho, o que é manifestamente absurdo. Ora, diz Hobbes, a partir do fato de que há uma coisa que pensa se deveria concluir que o seu sujeito é algo de corporal e não o contrário: não se pode conceber algum ato sem o seu sujeito, o que equivale a dizer que não se pode separar o pensamento de uma matéria que pensa.¹⁹⁷ Por isso, pelo nome de espírito, que tradicionalmente denota um ser incorporeal, é preciso entender “um corpo natural, de uma tal sutileza que não afeta os sentidos, mas que preenche o lugar que um corpo visível deve preencher”.¹⁹⁸ Apesar de separar o domínio da filosofia ou do conhecimento racional daquele da fé, Hobbes argumenta que até mesmo a Bíblia favorece mais a opinião de que os espíritos e os anjos são corporais do que incorporais, já que ao dizer coisas como o espírito desce, vem e vai, se lhes atribui localidade e, conseqüentemente, dimensão. Ora, tudo o que possui dimensão é corpo, por mais sutil que seja.¹⁹⁹ Hobbes considera ainda essas doutrinas das essências separadas, que atribuem existência independente a algo incorporeal, não apenas falsas como também perigosas: junto com a crença de que as almas incorpóreas subsistem separadamente após a morte do corpo e de que a fé e outras virtudes podem ser inspiradas pelos Céus, a ficção da transubstanciação — que justamente consiste na crença de que os acidentes do pão, como sua figura, sabor e cor, podem existir independentemente do seu corpo subsistente, o pão — fortalece a autoridade do clérigo, minando a dependência dos súditos em relação ao poder soberano,²⁰⁰ já que, à diferença deste, aquele teria, segundo essas crenças, poderes sobrenaturais. Resumindo, para Hobbes não pode haver nenhuma substância, isto é, algo que tenha existência independente do pensamento, que não seja dotado de alguma dimensão. É assim que Hobbes afirma que até mesmo Deus, tradicionalmente concebido como sendo imaterial, é “um espírito corporal mais puro,

¹⁹⁶ *Leviatã*, XXXIV, §2, p. 262.

¹⁹⁷ *Terceiras Objecões*, AT IX, p. 134–135.

¹⁹⁸ EL I, XI, §4, p. 47.

¹⁹⁹ *Idem*, p. 47–48. Ele ainda diz que, ao contrário do termo “espírito”, o termo “incorporeal” é inexistente nas Escrituras.

²⁰⁰ *Leviatã*, XLVI, §18, p. 460.

simples e invisível. Por corporal, entendo uma substância que possui magnitude”.²⁰¹ Se Deus não fosse corpóreo, ele não seria uma substância. A afirmação da corporeidade de Deus é obviamente uma afirmação delicada e problemática, sendo difícil estabelecer seu significado preciso. Aqui, convém apenas notar que ela corrobora a redução de toda realidade aos corpos e seus acidentes, sendo que tudo o que é (e que Deus seja é uma afirmação autorizada pela razão natural, em contraste com qualquer afirmação concernente à sua natureza)²⁰² é corpo.

Ademais, Hobbes não apenas reduz os seres aos corpos, como também reduz os corpos à matéria, rejeitando o hilemorfismo aristotélico. Hobbes abole a distinção entre matéria e corpo, matéria denotando corpo em geral e não mais um princípio precedente à composição do corpo natural. Na medida em que “matéria prima” é apenas um nome que denota corpo em geral, isto é, corpo sem qualquer outra determinação exceto magnitude ou extensão,²⁰³ o filósofo inverte a relação tradicional entre corpo e matéria, erigindo o corpo como noção fundamental e a matéria como noção derivada, fazendo com que a matéria perca o estatuto de um princípio metafísico, ontologicamente prioritário em relação ao corpo natural.²⁰⁴ Segundo Leijenhorst, Hobbes transfere os predicados tradicionalmente assinalados à matéria aos corpos, atribuindo-lhes as propriedades que o aristotelismo de inspiração averroísta imputava à matéria, concebida por estes como sendo substancial, estendida por si e mantendo sempre a mesma magnitude incriada e indestrutível ao longo de todos os tipos de mudança.²⁰⁵

Hobbes abole assim a forma substancial, dispensando a matéria da necessidade de qualquer princípio organizador na variedade das aparências. A matéria é a coisa física e tridimensional que o movimento molda em corpos concretos e sensíveis. Neste sentido, sua doutrina se aproxima da de Descartes, que toma o conceito de matéria como sinônimo para “corpo em geral”, sendo que “matéria”, “extensão” e “corpo” denotam uma mesma entidade subjacente, cuja diversidade de formas depende do movimento.²⁰⁶ Para Hobbes, a variedade das figuras provém da variedade dos movimentos, e um movimento só pode ter como causa um outro movimento, de modo que o movimento é

²⁰¹ *Leviatã*, EW III, 313. Igualmente na *Resposta ao bispo Bramhall*, EW IV, 313: “O que afirmo ser Deus? Repondo que o afirmo como o espírito corporal mais puro, simples e invisível. Por corporal quero dizer uma substância que possui magnitude [...] ainda que tenha algumas pessoas do vulgo que são rudes o bastante para denominar corpo apenas aquilo que eles podem ver e sentir.”

²⁰² EL I, XI, §2, p. 47.

²⁰³ DC, VIII, §24, p. 118.

²⁰⁴ Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism...*, p. 153–154.

²⁰⁵ Idem, p. 154.

²⁰⁶ Idem, p. 154–155.

a “causa universal”.²⁰⁷ todos os demais acidentes pelos quais concebemos um corpo, são causados pelo movimento local pertencentes a corpos externos dotados de extensão tridimensional. Por sua vez, o acidente ou modo pelo qual um determinado corpo é concebido, que é, por sua vez, originado pelo movimento, está na origem de sua essência e forma: como Hobbes define, a essência nada mais é do que “aquele acidente pelo qual nomeamos um corpo qualquer ou o acidente que denomina seu sujeito”²⁰⁸ e a forma, “esta mesma essência na medida em que é gerada”.²⁰⁹ Deste modo, como Leijenhorst comenta, Hobbes torna a forma substancial desnecessária ao deslocar as funções que ela tradicionalmente cumpria. Na medida em que os corpos são vistos como entidades materiais existindo por si mesmas, não é mais a forma que assinala ser à substância corporal. Além disso, como as qualidades são concebidas por Hobbes como fenômenos subjetivos causados pelo movimento local, não há necessidade de uma forma que seja a fonte das propriedades e que atribua qualidades às substâncias corporais. Por fim, o princípio de individuação não é, para Hobbes, um problema ontológico, mas meramente semântico, já que a essência de um corpo, pela qual é individuado e distinguido das demais, é um nome que depende do modo como concebemos um corpo, de modo que se torna caduca a necessidade de uma forma substancial inerente à substância corporal que constitua a sua essência específica, individuando-a e distinguindo-a das demais.²¹⁰ Deste modo, Hobbes reduz as substâncias aos corpos e os corpos à matéria, fazendo dos corpos entidades materiais autônomas e tornando desnecessária a forma substancial como princípio de individuação e de atividade dos corpos. Tudo se reduz aos corpos e seus movimentos, que produzem os demais acidentes, modos pelos quais concebemos os corpos e os distinguimos dos demais.

O De transsubstantiatione: substancialidade e mente

Como Hobbes, Leibniz define substância como aquilo que subsiste por si, ambos seguindo nisto a tradição. Mas, enquanto Hobbes atribui essa subsistência exclusivamente aos corpos, Leibniz argumentará que só é subsistente o que é indivisível e possui o seu princípio de ação em si. No *De Transsubstantiatione*, escrito logo depois do *Confessio Naturae* e pertencente ao mesmo grupo de textos, as *Demonstrações*

²⁰⁷ DC VI, §5, p. 69–70 / p. 139.

²⁰⁸ DC VIII, §23, 117.

²⁰⁹ DC VIII, §23, 117.

²¹⁰ Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism...*, p. 163 – 164.

Católicas, Leibniz, do mesmo modo que no *Confessio*, pretende demonstrar que a realidade não pode ser reduzida à matéria por meio do argumento de que o corpo (cuja atividade consiste exclusivamente no movimento) não possui o seu princípio de ação em si mesmo, mas, ao contrário, de acordo com a própria doutrina do mecanicismo, é inerte. Entretanto, à diferença do *Confessio*, no qual a existência de princípios incorporais é demonstrada por meio da regressão ao infinito, no *De Transsubstantiatione*, essa existência é provada pelo argumento de que os corpos por si mesmos carecem de substancialidade, sendo apenas acidente ou aparência. Assim, outra coisa que o corpo deve lhe conferir substancialidade, a saber, a sua união com uma mente, o que, no caso dos homens, é a união do corpo com a alma e, nos demais corpos, a união com a mente universal, isto é, Deus — com a destituição de toda atividade e causalidade no mundo corporal, Leibniz é levado, assim, a defender uma espécie de ocasionalismo. A mente, que confere substancialidade ao corpo é, por sua vez, sempre inextensa, como Leibniz argumenta referindo-se à segunda parte do *Confessio Naturae* que se dedica à demonstração da imortalidade da alma. Lá, o filósofo defende a ausência de extensão da mente argumentando que a sua ação própria, o pensamento, é imediatamente perceptível sem que seja preciso supor partes nele.²¹¹ A mente é o que, sendo inextensa, não é coextensiva com o espaço, mas age num corpo que está no espaço.

Uma vez que a ação da mente é o pensamento e que muitas coisas podem ser pensadas ao mesmo tempo, a mente de Cristo pode se unir tanto ao seu corpo próprio como ao pão e vinho consagrados, de modo que um dos principais mistérios da religião é salvo da contradição.²¹² Um pouco mais adiante no texto, quando pretende mostrar que os seus teoremas diferem muito pouco daqueles tradicionalmente aceitos, Leibniz, em acordo com a doutrina de Aristóteles, afirma que esse princípio de substancialidade não é diferente da forma substancial aristotélica, conferindo igualmente subsistência, individualidade, bem como movimento e repouso aos corpos: é pela sua união que algo subsiste em si mesmo, é numericamente idêntico e age. Mesmo que seja no contexto de defesa de um dos dogmas mais caros do catolicismo, está claro por esse texto que Leibniz se contrapõe às teses hobbesianas de que a realidade se reduz aos corpos e de que os corpos se reduzem à matéria. Além disso, ao argumentar que a matéria por si só

²¹¹ GP IV, 109-110 / *Philosophical Papers*, 113.

²¹² *De Transsubstantiatione*, A VI, 1, 508, L 116.

não pode constituir substância, Leibniz também se oporá à substância extensa de Descartes, como veremos. Enquanto Hobbes reduz todos os fenômenos, inclusive os mentais, como o pensamento e a percepção, a corpos em movimento, Leibniz, ao contrário, derivará não só o pensamento e a percepção, como também o próprio movimento de princípios inextensos.²¹³ Nessa contraposição, o conceito de *conatus* desempenhará um papel central: se Hobbes o utiliza para reduzir todos os fenômenos a corpos em movimento, Leibniz lança mão desse mesmo conceito justamente para provar que o movimento dos corpos só pode se fundamentar no que é inextenso.

A reapropriação do conatus hobbesiano por Leibniz

No *Theoria Motus Abstracti*, escrito em 1671 e dedicado à Academia Real Francesa, Leibniz pretende expor as razões universais do movimento, independentemente dos sentidos e dos fenômenos, em separado da exposição das razões dos movimentos nos fenômenos, o que ele fará no *Theoria Motus Concreti*. Essa divisão do *Hypothesis Physica Nova* foi provavelmente inspirada pela divisão das ciências apresentada no capítulo VI do *De Corpore*, na qual Hobbes, como expusemos no primeiro capítulo desta tese, afirma que a filosofia deve se iniciar pelas definições dos universais, sendo essa parte sucedida pela geometria ou investigação do puro movimento, a partir da qual, por sua vez, se segue a mecânica, que examina os efeitos que um corpo em movimento produz sobre os outros. Assim, a *Theoria Motus Abstracti* corresponde de alguma forma à terceira parte do *De Corpore* (“Das proporções dos movimentos e magnitudes”), onde Hobbes introduz o conceito de *conatus*. Leibniz escreve:

10. *Conatus* está para o movimento como o ponto está para o espaço ou o um para o infinito, pois ele é o começo e o fim do movimento.

[...] 17. *Nenhum conatus sem movimento dura mais do que um momento exceto nas mentes*. Pois o que é *conatus* num momento é o movimento de um corpo num tempo. Isso abre a porta para a verdadeira distinção entre corpo e mente, o que ninguém havia explicado até então. Pois todo corpo é uma mente momentânea ou carente de *recordação*, pois não retém por mais de um momento o seu próprio *conatus* e os outros contrários (pois duas coisas são necessárias para sentir *prazer* ou dor — ação e reação, comparação e *harmonia* — e não há sensação sem eles): portanto, o corpo carece de

²¹³ Cf. Goldenbaum, “Leibniz’ Philosophie des Geistes als Gegenwurf zu Hobbes’ Philosophie des Körpers”.

memória, carece de percepção de suas próprias ações e paixões, carece de pensamento.²¹⁴

Leibniz, pois, respeita a definição hobbesiana segundo a qual o *conatus* é “o movimento feito num espaço e tempo menor do que podem ser dados; isto é, menor do que pode ser determinado ou assinalado por exposição ou número; ou seja, movimento feito na dimensão de um ponto e num instante ou ponto de tempo”.²¹⁵ Da mesma forma, tanto num autor como noutro o *conatus* é definido como o início e o fim do movimento. Com esse termo, como já se indicou, Hobbes pretende reduzir toda mudança ao movimento atual, eliminando qualquer resquício de potencialidade no sentido aristotélico. Reduzindo todos os fenômenos a corpos em movimento, Hobbes, com o auxílio do *conatus*, uniformiza os campos da física e da ética ao definir o apetite e a aversão “como o *conatus* ou o começo interno do movimento animal”. Assim, tanto como os outros, os fenômenos mentais consistem em movimentos. Leibniz, ao contrário, ao retomar o conceito do *conatus*, bem como algumas teses a respeito de sua propagação, pretende distinguir a mente e o corpo por meio da capacidade que uma possui de retê-lo e o outro não. Assim, o filósofo de Hannover não nega que o *conatus* ou os movimentos ínfimos operem na mente assim como operam nos corpos, mas argumenta que estes, ao contrário daqueles, não são capazes de retê-los por mais de um momento, o que os torna incapazes de memória, percepção e pensamento e os distingue da mente. Na passagem acima, Leibniz está claramente se referindo ao quinto parágrafo do capítulo XXV do *De Corpore*, onde Hobbes tenta explicar o porquê de nem todos os corpos possuírem sensação, já que, de acordo com a sua própria definição, a sensação “é um fantasma feito pela reação e *conatus* para fora no órgão da sensação, causado por um *conatus* para dentro do objeto”,²¹⁶ de modo que todos os corpos que fossem pressionados ou tocados por outros teriam de ter sensações, consequência que Hobbes queira evitar. Negando que as criaturas inanimadas tenham sensação, o filósofo de Malmesbury pretende resolver o problema como se segue:

Mas apesar de toda sensação, como disse, ser feita por reação, não é, entretanto, necessário que toda coisa que reaja possua sensação. Sei que houve alguns filósofos e homens eruditos que mantiveram que todos os corpos são dotados de sensação. Não vejo como eles podem ser refutados se a natureza da sensação residir apenas na reação. E, ainda que pela reação de corpos inanimados um fantasma possa ser feito, ele, no entanto, cessaria assim que o objeto fosse removido. Pois a não ser que esses corpos possuam

²¹⁴ GP IV, 229 -230/ *Philosophical Papers*, 140-141.

²¹⁵ DC XV, §2, p. 206.

²¹⁶ DC XXV, §2, p. 391.

órgãos, como as criaturas vivas o possuem, capazes de reter tal movimento tal como é feito neles, suas sensações seriam tais que eles nunca se lembrariam das mesmas. E, portanto, isso não tem nada a ver com a sensação que é o objeto do meu discurso. Pois por sensação entendemos comumente o juízo que fazemos dos objetos pelos seus fantasmas; a saber, comparando e distinguindo esses fantasmas; o que nunca poderíamos fazer se o movimento no órgão, pelo qual o fantasma é feito, não permanecesse aí por algum tempo e fizesse o mesmo fantasma retornar. Donde se depreende que a sensação, como entendo aqui, possui necessariamente alguma memória aderindo a ela, pela qual os fantasmas anterior e posterior podem ser comparados e distinguidos um do outro.²¹⁷

Pegando carona na explicação de Hobbes, Leibniz afirma que apenas nas mentes o *conatus* pode durar mais do que um momento, já que só elas o retém, o que as torna capazes de comparar o seu *conatus* com os contrários e de ter sensação, percepção e pensamento. Nos corpos, o *conatus* se converte em movimento, isto é, no abandono contínuo de um lugar e na aquisição de um outro, sem que jamais seja possível que ele dure para além de um instante, pois é precisamente essa a sua definição: o que é *conatus* num momento é movimento num tempo. Apesar dessa definição, apesar da efemeridade ser constitutiva do *conatus* enquanto tal, nas mentes o *conatus* transcende essa condição, dando origem à sensação. Como Konrad Moll comenta, Leibniz já sinaliza aqui a indestrutibilidade das mentes, que não se destroem com a passagem do tempo, o que lhes torna possível a consciência, o pensamento e a percepção da harmonia,²¹⁸ em oposição aos corpos, nos quais os vários *conatus* são, no momento da colisão, destruídos e resolvidos num só. Isso sinaliza que a mente não pode ser reduzida a uma estrutura corporal, ao cérebro ou ao sistema nervoso, mas é algo de outra natureza: assim é a própria reflexão de Hobbes a respeito da sensação e o papel que ele atribui à retenção que abre a porta para a verdadeira distinção entre corpo e mente. É o que Leibniz também argumenta na sua carta a Hobbes:

Gostaria que tivesses te exprimido mais distintamente sobre a natureza da mente. Pois definiste corretamente a sensação como reação permanente [...], mas não há reação verdadeiramente permanente na natureza das coisas meramente corporais. Apenas aparece assim para os sentidos, mas é na realidade descontínua e sempre estimulada por uma nova causa externa. Temo, então, que quando tudo é considerado, devemos dizer que não há sensação verdadeira nas bestas, mas apenas uma aparente, não mais do que há dor na água fervente; e que a sensação verdadeira, como experimentamos

²¹⁷ DC XXV, §5, p.393.

²¹⁸ K. Moll, "Die erste Monadenkonzeption von Leibniz und ihr Ausgangspunkt in *Conatus*-Begriff und Perzptionstheorie von Thomas Hobbes". In: Atas do V. Internationaler Leibniz-Kongress, 1988, p. 580.

em nós mesmos, não pode ser explicada apenas pelo movimento dos corpos [...].”²¹⁹

Mas mais do que distinguir corpo e mente, negando que a realidade possa ser reduzida aos corpos e seus movimentos, Leibniz parece estabelecer, na passagem citada do *Theoria Motus Abstracti*, a prioridade do espiritual em relação ao material, na medida em que inverte a relação entre corpos e mentes estabelecida por Hobbes: enquanto este distingue a mente e os percipientes em geral dos demais corpos dizendo que aqueles são corpos providos de órgãos propícios à retenção dos *conatus*, o filósofo alemão define o corpo em função da mente, a saber, como mente momentânea. Se, para Hobbes, a mente se define como um corpo, por assim dizer, mais complexo, um corpo com algo a mais (sendo que esse “algo a mais” é também material), para Leibniz, o corpo se define como uma mente com algo a menos, a saber, a memória — o que constitui um importante indício do privilégio do espiritual em relação ao corporal. Talvez, como defende Garber,²²⁰ seja mesmo um exagero dizer que se trata de uma posição idealista precoce de Leibniz, que aí já estaria anunciada a *Monadologia* do Leibniz maduro, na qual os corpos possuem um caráter meramente fenomênico. Não se trata de uma inversão completa da doutrina de Hobbes, isto é, de uma redução da realidade às mentes imateriais ou de uma redução dos corpos às mentes, já que ele trata os corpos como entidades reais e adere ao mecanicismo dos modernos.²²¹ Antes, o que ele quer é delinear uma distinção real entre corpos e mentes. Entretanto, é inegável que ao definir corpos como mentes momentâneas, o autor não só privilegia o espiritual em relação ao corporal como também já indica a ausência de enraizamento das propriedades dos corpos na ausência de um princípio de outra natureza. Como o filósofo argumentará mais tarde, os corpos deixados por si mesmos carecem de substancialidade e só se tornam substâncias pela união com um princípio incorpóreo, uma mente, que lhes confere subsistência, unidade e atividade.

É essa mesma distinção entre corpo e mente a partir do *conatus* que se dá numa carta a Arnauld de novembro de 1671, onde Leibniz escreve:

Vi que a geometria, ou filosofia da posição, é um passo em direção à filosofia do movimento e do corpo e que a filosofia do movimento é um

²¹⁹ A *Hobbes*, de julho de 1670, ed. Tönnies, p. 560 / *Philosophical Papers*, 107.

²²⁰ D. Garber, *Leibniz: body, substance, monad*. Nova York: Oxford, 2009, p. 35

²²¹ Nas palavras de Garber, tratar-se-ia de um hobbesianismo heterodoxo, de uma filosofia hobbesiana mecanicista à qual Leibniz introduziu mentes, na medida em que o filósofo não substitui o corpo, mas apenas o suplementa (idem, p. 37).

passo em direção à filosofia da mente. Assim, demonstrei algumas proposições de grande importância sobre o movimento [...] Primeiro, que não há coesão ou consistência nos corpos em repouso, ao contrário do que Descartes pensou, e, além disso, que o que estiver em repouso pode ser impelido e dividido pelo movimento, por menor que seja. Estendi essa proposição, descobrindo que não há corpos em repouso, pois algo assim não diferiria do espaço vazio [...] Segue-se que a essência do corpo não consiste na extensão, isto é, na magnitude e figura, porque o espaço vazio, ainda que estendido, deve ser necessariamente diferente do corpo [...] Segue-se que a essência do corpo consiste antes no movimento, uma vez que o conceito do espaço envolve apenas magnitude e figura, ou extensão.

Em geometria demonstrei certas proposições fundamentais das quais depende a geometria dos indivisíveis [...] Estas são de que qualquer ponto é um espaço menor do que um espaço dado; que um ponto tem partes, ainda que desprovidos de distância entre si; que Euclides não estava errado em falar em partes da extensão; que não há indivisíveis, mas há, entretanto, seres não-estendidos [...] Da foronomia dos indivisíveis adicionei a essas que a relação do repouso ao movimento não é aquela do ponto para o espaço mas do nada para o um; que o *conatus* está para o movimento como o ponto para o espaço; que pode haver vários *conatus* simultaneamente no mesmo corpo mas não vários movimentos contrários.

[...] A partir destas proposições colhi grandes frutos, não tanto apenas provando as leis do movimento, mas relativamente à doutrina da mente. O verdadeiro lugar da nossa mente é um ponto ou centro [...] Pensamento consiste em *conatus*, como corpo consiste em movimento. Todo corpo pode ser compreendido como uma mente momentânea ou mente sem memória [...] Da mesma forma que o corpo consiste numa sequência de movimentos, a mente consiste numa harmonia de *conatus*.

[...] A essência do corpo não consiste na extensão [...], mas movimento, e, conseqüentemente, a substância ou natureza do corpo é o princípio do movimento (pois não há repouso absoluto dos corpos), algo que também é consistente com a definição de Aristóteles. Além disso, o princípio do movimento ou substância do corpo não possui extensão.²²²

À primeira vista, Leibniz segue a mesma ordem que aquela estabelecida por Hobbes no *De Corpore*: o ponto de partida é a geometria ou filosofia da posição, que estuda o movimento puro, estabelecendo-se a partir desta a mecânica ou filosofia do movimento, que estuda os movimentos ditos “concretos”, que, por sua vez, fundamenta a física ou filosofia da mente, isto é, o exame dos conteúdos mentais, como as percepções e paixões. Entretanto, quando descreve essas passagens de uma ciência à outra, Leibniz, ao contrário de Hobbes, quer indicar, tal como no *Confessio Naturae* e no *Theoria Motus Abstracti*, que há seres incorpóreos e, mais do que isso, que a substância do corpo reside nestes — daí o seu projeto de escrever um *Elementis de*

²²² A *Arnauld*, novembro de 1671. GP I, 71, 72 e 75/ *Philosophical Papers*, p. 148

*Mente*²²³ no qual, em contraste com o *De Corpore*, não só trataria da distinção da mente em relação ao corpo como algo imaterial, mas, mais ainda, mostraria a imprescindibilidade daquela para este.

É inspirando-se em Hobbes — que defende que o repouso não é causa de nada,²²⁴ que um corpo em repouso não exerce nenhuma resistência a um corpo em movimento,²²⁵ não diferindo de um espaço vazio e que, conseqüentemente, nenhum corpo se encontra em repouso absoluto, mas deve possuir algum movimento, mesmo que insensível — que Leibniz defende que a essência dos corpos não consiste na extensão, mas no movimento, já que a mera extensão não se distinguiria do espaço vazio. Assim, Leibniz se opõe a Descartes, que faz da extensão a essência dos corpos. Como Leibniz argumentará, a extensão não constitui uma substância, já que é desprovida de qualquer atividade e é divisível ao infinito. Ao conceber de outra forma a natureza dos corpos, Leibniz possui condições de pensar de outro modo tanto a natureza da mente bem como a distinção entre ambos. Como Konrad Moll comenta, esse flerte de Leibniz com a teoria hobbesiana do *conatus* mostra que o filósofo não estava satisfeito com a divisão cartesiana em substâncias extensa e pensante, já que tinha a intenção de fundamentar uma ciência única, que desse conta tanto da relação como da diferença entre mente e corpo.²²⁶ É assim que essas teses sobre a natureza dos corpos e do movimento, junto com a geometria dos indivisíveis que Leibniz trata logo na sequência, são de grande consequência no estabelecimento da doutrina da mente: assim como a essência do corpo consiste no movimento, aquela da mente consiste no *conatus*, o que ao mesmo tempo unifica e distingue ambos. O *conatus* está para o movimento como o ponto está para o espaço, de modo que o lugar da mente, cuja natureza consiste no *conatus*, é um ponto ou centro, assim como o corpo ocupa um espaço. Como nos corpos o *conatus* não passa de um instante do movimento e os movimentos contrários se destroem, o corpo não possui memória, ao contrário da mente, que contém uma pluralidade de *conatus* e consiste numa harmonia deles.

Na medida em que a essência do corpo reside no movimento, e que o corpo não possui em si mesmo seu princípio de atividade, segue-se que a substância do corpo é

²²³ Idem, GP I, 73/ p. 149.

²²⁴ DC IX, §9, p. 126.

²²⁵ DC IX, §7, p. 125.

²²⁶ Moll, “Die erste Monadenkonzeption von Leibniz und ihr Ausgangspunkt in *Conatus*-Begriff und Perzeptionstheorie von Thomas Hobbes”, p. 574.

conferida pela sua união com algo que constitui o princípio de seu movimento, pois, de acordo com Aristóteles, só é substância aquilo que detém o seu princípio de atividade. E este, por sua vez, é desprovido de extensão. De fato, como Leibniz afirmará durante o período parisiense, o que há de substancial nos corpos, agente estendido, é um princípio de ação, que é *conatus*, “ou, como os escolásticos denominaram, forma substancial”.²²⁷ Como Michel Fichant comenta, “Leibniz considerou ainda possível considerar a denominação de forma substancial como um equivalente verbal possível ou razoável de *conatus*, princípio quase espiritual, pela sua indivisibilidade, do movimento dos corpos, cuja essência, de resto, é irreduzível à extensão apenas”.²²⁸ Isso mostra como Leibniz se apropria das proposições de foronomia e do conceito de *conatus* de Hobbes para fundamentar uma doutrina da substância que se lhe opõe diretamente. Por um lado, ao adotar a tese hobbessiana de que a mente opera por meio de *conatus*, isto é, de movimentos ínfimos, Leibniz quer defender que a mente está localizada num ponto matemático, que é inextenso e até mesmo indivisível, sendo algo distinto do corpo, ao contrário de Hobbes, que, como já se disse, por meio da identificação da sensação e do pensamento ao movimento, visava reduzir toda a realidade aos corpos. Por outro, ao defender que a essência do corpo reside não na extensão, mas no movimento, Leibniz se opõe a Descartes e põe ênfase na atividade dos corpos, a saber, seu movimento, sem o qual os diversos fenômenos observáveis nos movimentos e a interação dos corpos seriam inexplicáveis. Como, de acordo com uma das proposições mais fundamentais do mecanicismo, os corpos não possuem em si mesmos seu princípio de atividade, é mister admitir algo que lhes confira o movimento, algum princípio de atividade que não seja, por sua vez, extenso.

Assim, essas considerações sobre a natureza da mente por meio do conceito de *conatus* antecipam o restabelecimento das formas substanciais como princípios de substancialidade dos corpos, na medida em que são os princípios de identidade e de atividade dos seres. Além disso, já nesses anos de juventude de Leibniz, a mente entendida como *conatus* exibe características das futuras substâncias individuais e das

²²⁷ “Sobre o método verdadeiro do tratamento da filosofia e da teologia”, A VI, 3 157/ GP VII, 326, apud. Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, p. 177.

²²⁸ Fichant, *Science et métaphysique...*, p. 178. No entanto, o comentador chama atenção na sequência para o fato de que se trata de uma ocorrência única, mas que, mesmo assim, atesta que a rejeição das formas substanciais nunca teve uma dimensão definitiva para Leibniz, que a expressão continuava disponível como recurso para expressar a irreduzibilidade da realidade do corpo à extensão geométrica.

mônadas, como a indestrutibilidade, bem como a capacidade de refletir e de concentrar o mundo todo, como ele escreve a Johann Friedrich em duas cartas, ambas de 1671:

As minhas demonstrações também são fundamentadas na difícil doutrina do ponto, instante, indivisíveis e *conatus*; pois assim como as ações do corpo consistem em movimento, as da mente consistem em *conatus* ou movimento mínimo ou na dimensão de um ponto, de modo que enquanto a mente consiste notadamente num ponto, um corpo, ao contrário, toma um espaço. O que eu, apenas para falar popularmente, demonstro, na medida em que o ânimo precisa estar no lugar do concurso de todo movimento, que é impresso em nós pelos objetos dos sentidos. [...] Se atribuirmos ao ânimo um lugar maior do que um ponto, ele já é, então, um corpo e possui partes extra partes, e por isso não está intimamente presente a si mesmo e não é capaz, pois, de refletir sobre todas as suas partes e ações. E é nisso que consiste, por assim dizer, a essência do ânimo. Posto que o ânimo consiste num ponto, ele é, então, indivisível e indestrutível.²²⁹

A relação da mente com as suas percepções é descrita por Leibniz como a relação de um ponto ou centro e dos ângulos infinitos ângulos que o atravessam. Para cada percepção e para cada juízo concorrem várias sensações como vários ângulos perpassam o mesmo centro, como, por exemplo, quando julgo que um corpo dado é ouro. Para tanto, diz Leibniz, é necessário que eu tome em conjunto seu brilho, som e peso, de modo que a mente deve ser o foco no qual incidam as linhas da visão, audição e tato. Sendo um centro, que é inextenso, a mente age imediatamente sobre si mesma e é capaz de refletir sobre si mesma. Sendo indivisível, a mente é indestrutível, pois, como Leibniz sempre repetirá, só pode ser destruído aquilo que pode ser decomposto em partes. Numa carta de alguns meses depois, Leibniz leva essa comparação da relação da mente com as suas percepções com aquela de um centro e de seus raios²³⁰ a uma descrição bastante familiar da alma, descrição que ele manterá pelo resto de sua filosofia, a saber, a da mente como um mundo inteiro concentrado no indivisível:

Em Teologia natural posso demonstrar a partir da natureza do movimento que descobri em física [...] que a mente é incorpórea, a mente age em si mesma, que nenhuma ação de agir em si mesmo é movimento, que, exceto movimento, não há nenhuma ação nos corpos e que, assim, a mente não é corpo. A mente consiste num ponto ou centro, e é, por isso, indivisível, incorruptível e imortal. Tal como no centro concorrem todos os raios, correm juntas para a mente todas as impressões sensíveis por meio dos nervos e *a mente é, então, um pequeno mundo compreendido num ponto*, da qual as ideias [irradiam] como o centro consiste em ângulos, já que os ângulos são

²²⁹ A Johann Friedrich, de 21 de maio de 1671, GPI I, 53.

²³⁰ Nos *Princípios da Natureza e da Graça*, Leibniz descreve a relação da substância simples com a multiplicidade de suas percepções como “um centro ou ponto no qual, por mais simples que seja, existem uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que para ele convergem” (PNG, §2, p. 154).

partes do centro, ainda que o centro seja indivisível. Por meio disso a natureza da mente pode ser esclarecida.²³¹

*

Deste modo, Leibniz não só defende a irredutibilidade de toda a realidade aos corpos como também argumenta que a extensão sozinha não constitui substância. É utilizando o conceito de *conatus* juntamente com a teoria hobbesiana da sensação que o filósofo se contrapõe ao próprio Hobbes, já que é por meio deles que ele defende a distinção entre o corpo e a mente, que é inextensa e, além disso, a prioridade do espiritual em relação ao material. Ademais, ao considerar que a essência do corpo consiste antes no movimento do que na extensão, Leibniz se contrapõe à substância extensa cartesiana argumentando que, de acordo com os próprios princípios do mecanicismo, a extensão é desprovida de atividade, de modo que a extensão sozinha não pode constituir substância, mas só o é pela união com algo que lhe confere atividade e unidade. O importante para esta tese é indicar que nos desenvolvimentos posteriores de sua filosofia — quando reabilita definitivamente as formas substanciais, no fim da década de 1670, e erige o mundo das substâncias corporais, no qual a noção de força desempenha um papel crucial, e, depois, na virada do século XVII para o XVIII, concebe o mundo como o conjunto das mônadas, seres simples e análogos às almas, como ele mesmo descreve numa carta a Nicolas Remond do fim de sua vida²³² —, Leibniz, por um lado, atribui à extensão o estatuto de algo fenomênico, desprovido de substancialidade, conferindo um privilégio ao inextenso em detrimento do material, e, por outro, acaba por relativizar, ainda que não elimine, o papel da causalidade eficiente transitiva na filosofia ao negar o influxo causal entre as substâncias. No lugar deste tipo de causalidade, ele estabelece, por meio da sua teoria da substância, uma causalidade que se fundamenta na noção individual de cada substância, sendo que a aparente influência que as criaturas exercem umas sobre as outras se explica pela harmonia preestabelecida por Deus na criação.

Por fim, cabe fazer aqui uma observação: não examinaremos propriamente as transformações que o pensamento de Leibniz sofreu na passagem dos anos médios ao período maduro, da *Monadologia*. Se a sua doutrina se torna idealista ou não é uma questão que escapa ao nosso escopo, que é o de indicar, por um lado, como, para

²³¹ A *Johann Friedrich*, de outubro de 1671, GP I, 61. Itálicos meus.

²³² A *Remond*, de 10 de janeiro de 1714, GP III, 606.

Leibniz, a matéria (ou extensão) não é por si só suficiente para dar a razão dos movimentos e das propriedades gerais dos corpos (sendo que a fonte de toda atividade no mundo reside em substâncias inextensas), e como, por outro, o materialismo e o mecanicismo não deixam, segundo a sua doutrina, de ser válidos, desde que dentro de determinados limites. Queremos indicar, em suma, que a oposição de Leibniz ao materialismo e mecanicismo de Hobbes por meio de seu conceito de substância não se consolida numa subversão completa, mas visa, ao contrário, suprir as deficiências desse mecanicismo mesmo, o que permanece constante nos períodos médio e maduro da filosofia leibniziana. Nessa medida, utilizaremos obras de diferentes datas dentro desses períodos conforme os temas vão sendo expostos.

Força versus movimento

Como já dissemos, Leibniz é levado a reabilitar as formas substanciais por considerar que a matéria sozinha carece de um princípio de individuação, unidade e atividade. A extensão, sendo divisível ao infinito, não possui nenhuma individualidade e identidade, de modo que ela não é substância, como quer Descartes. Ora, para Leibniz, onde não há *um* ser não há um *ser*. Na medida em que carece de unidade e identidade, a extensão não pode ser fonte de sua própria atividade, já que Leibniz entende a atividade como predicado de um sujeito determinado, em acordo com a sua definição de verdade, que estabelece que em toda proposição verdadeira a noção do predicado deve estar contida naquela do sujeito. É nesse sentido que a demonstração de que o que se conserva no universo é a quantidade de força e não a quantidade de movimento, como defende Descartes, é importante. À diferença do movimento que, enquanto mudança geométrica de lugar, não consiste em algo totalmente real, uma vez que a mudança de lugar é puramente relativa, sendo impossível atribuir o movimento a um sujeito de preferência a outro, a força, que constitui a causa próxima do movimento, é mais real na medida em que pode ser atribuída a um corpo de preferência a outro.²³³ Se nos corpos nada houvesse além de uma massa uniforme, não haveria como explicar as suas alterações. Para Leibniz, o movimento local — a partir do qual tanto Hobbes como Descartes pretendem explicar os demais acidentes dos corpos e suas alterações — não passa de uma *denominação extrínseca*, já que pela mera transposição de porções de matéria iguais e congruentes é impossível diferenciar um estado do mundo corporal do

²³³ DM, §18, p. 39.

outro: nem mesmo um observador onisciente poderia fazê-lo.²³⁴ Assim, o movimento local é insuficiente para dotar os corpos com as suas propriedades e a partir dele “jamais poderíamos dar razão das diversas aparências que percebemos”.²³⁵

A força, ao contrário, não é uma denominação extrínseca, mas pertence propriamente a uma substância determinada e lhe é impressa por Deus na criação como uma partícula de seu poder infinito.²³⁶ Fonte de atividade da substância, por meio da força tornam-se inteligíveis não apenas as demais propriedades dos corpos como também as suas alterações: enquanto a força ativa é responsável pelas suas alterações, incluindo o movimento, a força passiva é fonte da resistência dos corpos. Leibniz não só distingue entre força ativa e passiva como também discerne para cada uma delas a primitiva da derivativa. A força ativa primitiva se identifica à própria entelêquia, que corresponde à alma ou forma substancial, e a força ativa derivada é uma modificação desta, modificação que dá origem às alterações nas substâncias: é a força pela qual esta age, produzindo o movimento local. Do mesmo modo, a força passiva se distingue em primitiva e derivada: enquanto a primitiva corresponde ao que tradicionalmente se denomina matéria prima e está na origem da impenetrabilidade e resistência da substância (propriedades que, como se indicou, careciam de fundamentação a partir da posição atomista), a derivada corresponde à matéria secundária²³⁷ e já inclui a composição da matéria prima com a forma substancial, consistindo na massa que é, por sua vez, composta do agregado de várias substâncias.²³⁸ Deste modo, em contraste com Hobbes, para quem matéria prima é apenas um nome que denota corpo em geral abstraído de outros acidentes que não sejam magnitude ou extensão,²³⁹ o que indica que ele identifica a matéria com o corpo, Leibniz compreende a matéria prima no interior do esquema hilemórfico aristotélico, na medida em que a substância é composta pela união da matéria com a forma. A matéria prima é, nessa medida, princípio de passividade da substância, princípio que é precedente à composição do corpo natural e que deve ser completado por um outro que é ativo, a saber, a sua forma substancial.

Na medida em que o movimento deixa de ser o efeito de outro movimento contíguo e exterior para se tornar o efeito da força ativa inerente a uma substância, não

²³⁴ *De Ipsa Natura*, §13, GP IV, 513 / *Escritos Filosóficos*, p. 495-496.

²³⁵ *De Ipsa Natura*, §13, GP IV, 513 / *Escritos Filosóficos*, p. 495-496.

²³⁶ *De Ipsa Natura*, §16, GP IV, 515 / *Escritos Filosóficos*, p. 499.

²³⁷ *Specimen Dynamicum*, *Philosophical papers*, p. 436-437.

²³⁸ *A Jaquelot*, de 22 de março de 1703, GP III, 457.

²³⁹ DC, VIII, §24, p. 118.

há transmissão de movimento por meio de contato: em oposição a J. C. Sturm, segundo o qual quando o movimento de uma bola é transmitido através de várias bolas intermediárias, a última é movida pela mesma força da primeira, Leibniz defende que aquela é movida por uma força equivalente à da primeira, mas não pela mesma força. Ao contrário, cada bola se põe em movimento pela sua própria força.²⁴⁰ Se as substâncias não fossem dotadas de eficácia própria, não detivessem em si mesmas o seu princípio de ação, a força ativa, elas não subsistiriam por mais de um instante e não seriam, por conseguinte uma substância, o que engendraria consequências muito perigosas: se os seres criados não fossem substâncias, mas apenas modificações da única substância, o espinosismo seria inevitável.²⁴¹ Assim, em contraste com a sua própria posição dos anos jovens, o Leibniz dos anos médios e da maturidade rejeita o ocasionalismo — que destitui as criaturas de toda eficácia, fazendo toda alteração no mundo ser um efeito da causa universal — como posição próxima demais daquela de Espinosa. Em oposição a alguns dos principais filósofos modernos, Hobbes, Descartes e Malebranche, que destituem os corpos de qualquer atividade, Leibniz restitui a eficácia aos seres criados fundamentando as suas atividades na força própria a cada substância.

3. A rejeição do influxo causal e a harmonia preestabelecida

Ao tratar das substâncias no *Primae Veritates*, Leibniz diz que toda substância singular exerce uma ação e uma paixão física com relação a todas as outras, sendo que a mudança realizada numa resulta na mudança correspondente em todas as outras, tal como num recipiente cheio de líquido (o qual o autor compara com o universo), um movimento produzido no centro se propaga às extremidades, ainda que se torne cada vez mais insensível conforme se afasta da origem. Entretanto, ressalta Leibniz, essa relação de ação e paixão, de correspondência da mudança numa substância à mudança numa outra, não consiste numa relação causal transiente:

Falando propriamente, pode-se dizer que nenhuma substância criada exerce uma ação metafísica ou influxo numa outra coisa. Pois, sem mencionar que ninguém pode explicar como algo pode passar de uma coisa para a substância de uma outra, já mostramos que pela noção de cada uma e toda coisa seguem-se todos os seus futuros estados. *O que denominamos causas são apenas requisitos concomitantes, no rigor metafísico.*²⁴²

²⁴⁰ *De Ipsa Natura*, §14, GP IV, 514-515 / *Escritos Filosóficos*, p. 498.

²⁴¹ *De Ipsa Natura*, §15, GP IV, 515 / *Escritos Filosóficos*, p. 498.

²⁴² *Primae veritates*, A VI, 4, 1647 / *Recherches...*, p. 462, itálicos meus.

Por que Leibniz diz que as coisas que se denominam causas consistem apenas em requisitos concomitantes? Mais adiante, nesse mesmo texto, ele diz que os corpos repelem-se uns aos outros por meio de sua própria força, ainda que um outro corpo seja requisitado para que isso ocorra. Ora, a fim de esclarecer como, por um lado, a ação de uma substância não é, no rigor metafísico, a causa do que ocorre em outra, e como, por outro, a modificação numa substância constitui requisito da modificação numa outra, examinaremos a seguir a rejeição leibniziana do influxo causal e a sua resposta ao problema da relação entre a alma e o corpo. A partir desse exame, depreende-se que Leibniz possui uma concepção muito mais ampla do que seja requisito do que Hobbes, que denomina requisito todo acidente que contribui para a produção de um determinado efeito, consistindo, pois, numa causa eficiente ou material parcial, que se reduz, em última instância, a um movimento local. Leibniz, em contraste, não restringe o requisito a uma causa eficiente parcial, já que, rigorosamente, a ação de um corpo não é causa da ação de um outro, mas constitui seu requisito na medida em que, num mundo marcado pela harmonia, uma ação deve corresponder à outra, sendo que, no entendimento divino, a razão *a priori* da modificação de uma se encontra em outra. Como indicaremos no último capítulo desta tese, se a condição da possibilidade é a inteligibilidade, a da existência é a *prevalência* de inteligibilidade, de modo que as correspondências regradas dos predicados ou das percepções de uma substância com cada um dos predicados das demais substâncias constituem, de fato, requisitos concomitantes que contribuem para que essa substância seja criada em detrimento de outras alternativas possíveis. Um mundo onde as percepções das criaturas não correspondessem ao que se passa no exterior, com os corpos, seria possível, mas não o mais inteligível.

*

É famosa a afirmação de Leibniz segundo a qual “as mônadas não têm janelas”,²⁴³ de que elas não poderiam ser alteradas por nada que lhes seja exterior, mas que, ao contrário, as suas alterações devem ser provenientes de um princípio que lhes é inerente. O autor fundamenta essa autonomia causal das substâncias tanto por meio do enraizamento do predicado na noção do sujeito como pela independência mereológica da mônada. No décimo quarto parágrafo do *Discurso de Metafísica*, no qual pretende esclarecer a dependência que as substâncias possuem umas em relação às outras,

²⁴³ *Monadologia*, p. 132.

Leibniz diz que “cada substância é como um mundo à parte, independente de qualquer outra coisa, excetuando Deus. Assim, todos os nossos fenômenos, quer dizer, tudo quanto alguma vez possa acontecer-nos, são apenas consequências de nosso ser”.²⁴⁴ Isso porque, como é afirmado no título do nono parágrafo, na noção de cada substância “estão compreendidos todos os seus acontecimentos com todas as circunstâncias e toda a série das coisas exteriores”, o que, por sua vez, fundamenta-se na definição tradicional de substância, como sujeito de vários predicados que não constitui, ele mesmo, predicado de nenhum outro, e na natureza da verdade, que consiste na inclusão do predicado na noção do sujeito,²⁴⁵ de modo que toda ação e evento devem ser atribuídos à noção da substância e não a alguma influência advinda do exterior.

Já na *Monadologia*, Leibniz fundamenta a rejeição do influxo causal na ausência de partes da mônada:

Tampouco há meio de explicar como uma Mônada poderia ser alterada ou transformada em seu interior por alguma outra criatura, pois nela nada se poderia introduzir, nem se poderia conceber nela nenhum movimento interno que pudesse ser excitado, dirigido, aumentado ou diminuído em seu interior, como é possível nos compostos, em que há mudanças entre as partes. As Mônadas não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair. Os acidentes não poderiam separar-se nem se pôr a vaguear fora das substâncias, como faziam outrora as espécies dos escolásticos. Assim, nem substância nem acidente podem, de fora, entrar em uma Mônada.²⁴⁶

Leibniz nega que a mônada possa ser alterada pelo *exterior* porque, sendo inextensa ou, na linguagem da *Monadologia*, simples ou sem partes, ela não pode sofrer uma mudança *mecanicamente*, isto é, pela alteração da proporção entre as partes, não podendo, assim, haver transmissão de movimento de uma substância a uma outra. Ademais, os acidentes devem sempre ser ancorados num sujeito determinado, não podendo passar de uma substância à outra, como Leibniz já havia argumentado no *Discurso de Metafísica*, na passagem supracitada. Assim, em um mesmo parágrafo da *Monadologia*, o filósofo fundamenta a ausência do influxo causal entre as substâncias tanto pela independência mereológica destas, que não constituem partes de um todo maior, mas são, ao contrário, unidades autônomas, como pela natureza da predicação.

Mas se a substância é a causa imediata de todos os seus acidentes, de tudo quanto lhe ocorre, sendo que uma causa externa não pode influenciar nada no seu

²⁴⁴ DM, §14, p. 29-30.

²⁴⁵ DM, §8, p. 16.

²⁴⁶ *Monadologia*, §7, p. 132.

interior, qual é a natureza da relação entre as substâncias? Sabemos que essa relação não pode ser causal, pelo menos não uma relação causal eficiente, transiente e mecânica, na medida em que Leibniz descarta qualquer influência física. Assim, mesmo que Leibniz não endosse o dualismo de Descartes — dualismo que, estabelecendo duas substâncias de naturezas ontológicas distintas que se caracterizam pela existência autônoma (a não ser pelo concurso divino),²⁴⁷ torna enigmática a relação entre corpo e alma —, a questão do acordo entre as substâncias, bem como entre a alma, que consiste em *uma* substância, e o corpo, que é composto de várias substâncias, torna-se igualmente problemática na medida em que também Leibniz caracteriza as suas substâncias pela independência ontológica e causal em relação às demais, exceto por Deus. De modo que, quanto a esse problema, a diferença entre Descartes e Leibniz reside em que, enquanto o primeiro põe em cheque a relação causal entre duas substâncias, o segundo coloca a mesma questão para infinitas substâncias, sendo a relação entre a alma e o corpo aquela entre o uno e o múltiplo.

A essa questão, Leibniz responde afirmando que “nas substâncias simples só há uma influência *ideal* de uma Mônada sobre a outra, a qual não pode efetuar-se senão pela intervenção de Deus”,²⁴⁸ o que parece conduzir a uma espécie de ocasionalismo. Mas Leibniz não havia condenado essa corrente de explicação da relação entre as criaturas como próxima demais do espinosismo? Segundo o filósofo, se Deus interviesse a cada vez que houvesse um acordo entre duas substâncias (que, no contexto do ocasionalismo, consistem na alma e no corpo), haveria um milagre perpétuo, na medida em que esse efeito ultrapassaria constantemente as forças das criaturas, o que não pode ocorrer num mundo ordenado e regular.²⁴⁹ Leibniz definitivamente rejeita o ocasionalismo na sua maturidade, sendo que, quando ele diz que a influência entre as substâncias efetua-se por uma intervenção divina, ele completa dizendo que essa intervenção se dá “enquanto nas ideias de Deus uma Mônada requer com razão que Deus, tendo regulado as outras desde o começo das coisas, também a considere”,²⁵⁰ de modo que essa intervenção não se exerce amiúde e milagrosamente, como defende o ocasionalismo, mas de uma vez por todas na criação, pela consideração divina das essências no seu entendimento. Sendo assim, a reciprocidade da ação e paixão não se dá

²⁴⁷ Descartes, *Princípios da Filosofia*, I, §52, p. 46

²⁴⁸ *Monadologia*, §51, p. 140.

²⁴⁹ Cf., por exemplo, *A Lady Marsham*, de 30 de junho de 1704, GP III, 354; *Teodiceia*, §207, GP VI 241.

²⁵⁰ *Monadologia*, § 51, p. 140.

por meio da influência real de uma sobre a outra, mas tem seu lugar porque Deus, comparando as substâncias, encontra numa razões que o fazem acomodar à outra, podendo-se dizer que atua a substância na qual se encontra a razão *a priori* do que se passa na outra que padece, sendo ativa a substância que encerra mais perfeição e que exprime mais distintamente a ação em questão, e a outra, passiva, ainda que, rigorosamente falando, cada uma aja por sua própria força.²⁵¹

Como Leibniz diz no *Sistema Novo*, quanto ao acordo entre as substâncias e ao acordo entre corpo e alma, seu sistema se coloca como uma terceira alternativa, que escapa tanto à via vulgar, que defende um influxo causal de uma sobre a outra, como ao sistema das causas ocasionais, que, nos seus dizeres, introduz um *Deus ex machina*. Trata-se da via da harmonia preestabelecida, hipótese segundo a qual cada uma das substâncias se acorda com as outras, como se houvesse uma influência mútua, seguindo as suas próprias leis.²⁵² Segundo esta via, Deus criou o conjunto de substâncias mais harmônico, no qual cada substância exprime por meio de suas percepções o mundo inteiro, isto é, as demais substâncias, sob uma determinada perspectiva, perspectiva que lhe é essencial, na medida em que a distingue das demais.²⁵³ Não só há uma correspondência um a um de cada substância com todas as demais, isto é, de um estado de uma substância com os estados das outras, como também há uma correspondência das almas com os corpos em geral. De um lado, as percepções de cada substância correspondem às percepções das demais substâncias, todas expressando os mesmos fenômenos a partir de diferentes perspectivas, o que possibilita que várias pessoas se encontrem a partir de uma data e um lugar prefixados. Por outro, os simples e os compostos se entrecorrespondem, sendo que cada enteléquia dominante representa mais distintamente o agregado de substâncias que compõem o corpo que lhe pertence, como Leibniz expõe na *Monadologia*:

Pois como tudo é pleno, e toda a matéria, por conseguinte, ligada, e como no pleno todo movimento produz algum efeito sobre os corpos distantes, segundo a distância, de maneira que cada corpo é afetado não só por aqueles que o tocam, ressentindo-se de algum modo de tudo o que lhes ocorre, como também por meio destes ressentir-se ainda dos que tocam os primeiros com os quais está imediatamente em contato. Donde se segue que esta comunicação atinge qualquer distância. E por conseguinte todo corpo ressentir-se de tudo o que se faz no universo, de tal modo que aquele que tudo visse poderia ler em cada um o que se faz em toda parte, e mesmo o que

²⁵¹ *Monadologia*, § 49-52, p. 140.

²⁵² *Système Nouveau*, GP IV, 499.

²⁵³ Cf., por exemplo, DM, §14, p.29-30.

ocorreu e o que ocorrerá, observando no presente o que está distante tanto nos tempos como nos lugares [...] Assim, ainda que cada Mônada criada represente todo o universo, ela representa com maior distinção o corpo que lhe é particularmente afetado e cuja entelêquia constitui; e como esse corpo expressa todo o universo pela conexão de toda a matéria no pleno, a Alma representa também todo o universo ao representar este corpo que lhe pertence de maneira particular.²⁵⁴

Não se trata de inverter as relações causais estabelecidas por Leibniz, que, como já se indicou, fundamenta o movimento e os fenômenos em geral nas substâncias. Ao dizer no início da *Monadologia* que deve haver substâncias simples (uma vez que há compostos) e que tudo o que está no composto só pode provir de seus ingredientes simples, de modo que as mônadas devem possuir qualidades, caso contrário, os estados de coisas no mundo seriam indiscerníveis entre si,²⁵⁵ Leibniz faz os fenômenos físicos serem resultantes das qualidades internas das substâncias e não o contrário, como o faz Hobbes, para quem as alterações nos acidentes das substâncias são resultantes dos movimentos contíguos e externos aos corpos. Assim, quando esclarece os estados internos da mônada, isto é, suas percepções, a partir do modo como os movimentos se propagam no pleno, Leibniz pretende apenas indicar como há uma relação de expressão, de correspondência regrada, entre as representações das substâncias e o mundo exterior, os corpos com seus movimentos. Do mesmo modo que cada movimento, por um lado, se propaga ao infinito, e, por outro, torna-se cada vez mais fraco de acordo com as distâncias e os obstáculos, a capacidade representativa das mônadas envolve o infinito, sendo cada uma um espelho do mundo inteiro, com todas as suas circunstâncias, envolvendo tanto o passado como o futuro, ao mesmo tempo em que essa representação é mais ou menos distinta de acordo com as relações espacio-temporais: a mônada representa mais distintamente o que está próximo do presente e do corpo do qual constitui a entelêquia. Assim, ainda que, no rigor metafísico, as substâncias sejam perfeitamente espontâneas, é pertinente referir-se aos corpos e suas modificações na medida em que as percepções na mônada mantêm uma relação constante e regrada com as coisas que estão fora dela, isto é: os estados internos da substância simples desenvolvem-se de maneira coerente com os acontecimentos do mundo, dando-se uma simultaneidade entre o representante e o representado.

²⁵⁴ *Monadologia*, § 61 e 62, p. 142-143, itálicos meus.

²⁵⁵ *Monadologia*, §2, p. 131 e §8, p. 132.

A defesa de que o mundo seja um todo marcado pela harmonia, que se encontra já em seus textos de juventude, como o *Confessio Naturae*, é, pois, transformada no pensamento de Leibniz num sistema que visa resolver um dos principais problemas da modernidade, a saber, o da relação entre substâncias e, mais particularmente, entre alma e corpo, dada a independência causal das substâncias. Além disso, ao fundamentar a relação regrada de expressão entre os corpos e as almas mantendo a autonomia causal de cada substância, Leibniz logra por meio da hipótese da harmonia preestabelecida estabelecer uma relação de correspondência entre a causa eficiente e mecânica e a causa final, sem, no entanto, destruir a autonomia de cada uma:

Na Mônada, as percepções nascem umas das outras segundo as leis dos Apetites ou causas finais do bem e do mal, que consistem nas percepções notáveis, reguladas ou desreguladas, assim como as mudanças dos corpos e os fenômenos externos nascem uns de outros segundo as leis das causas eficientes, isto é, dos movimentos. Assim, há uma harmonia perfeita entre as percepções da Mônada e os movimentos dos corpos, preestabelecida de antemão entre o sistema das causas eficientes e o das causas finais, e nisto consiste o acordo e a união física da alma e do corpo, sem que um deles possa mudar as leis do outro.²⁵⁶

Como Stephan Schmid defende, Leibniz segue o preceito de Tomás de Aquino segundo o qual só pode haver causas finais na medida em que há conhecimento desses fins,²⁵⁷ transformando essa condição: ao invés de conhecimento, basta a representação, o que permite estender o exercício da finalidade a todas as substâncias.²⁵⁸ Para Leibniz, as percepções, que constituem as mudanças naturais das mônadas, nascem umas das outras a partir de um princípio interno, a apetição, que faz a passagem de uma percepção a outra. Essa apetição ou tendência se estabelece, por sua vez, em função de representações do bem e do mal, de certas percepções notáveis, de modo que se pode dizer que uma percepção é causa final de outra: uma percepção dispõe por meio do seu conteúdo representativo (de um bem ou um mal) a uma outra percepção e essa a uma outra e assim por diante, sendo que todas essas percepções como estados da substância estão ancoradas na sua noção completa.²⁵⁹ E é assim que essa via das causas finais pelas

²⁵⁶ PNG, §3, p. 154.

²⁵⁷ “Autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis”, *Summa Theologiae*, I-II, q.6, art. 1, apud. Schmid, *Finalursachen in der frühen Neuzeit*, p. 92.

²⁵⁸ Schmid, *Finalursachen in der frühen Neuzeit*, p. 359.

²⁵⁹ Particularmente, não vejo por que a tese segundo a qual tudo que ocorre a uma substância é mera consequência de sua noção completa, que contém todos os seus predicados e eventos seria incompatível com aquela que diz que as percepções e pensamentos futuros são consequências das percepções e

quais as substâncias agem não recai numa causa eficiente (como em Hobbes, que defende que o que se denomina causa final é na verdade uma representação de algo desejado que constitui a causa eficiente da ação): uma vez que Leibniz fundamenta as representações da substância nela mesma, que é por si só fonte de sua atividade, sem qualquer interferência do exterior, ele garante a autonomia desse tipo de causalidade em relação à causalidade eficiente, que diz respeito às alterações que se dão nos corpos por meio da comunicação mecânica do movimento.

Ainda que os dois reinos, o da causalidade final e o da causalidade eficiente, corram paralelos entre si, sem nenhum tipo de interferência, os corpos agindo como se não houvesse almas e as almas como se não houvesse corpos, eles são perfeitamente compatíveis entre si: “as almas agem segundo as leis das causas finais por apetições, fins e meios. Os corpos agem segundo as leis das causas eficientes ou dos movimentos. E os dois reinos são harmônicos entre si”.²⁶⁰ É assim que num mesmo evento os dois tipos de causalidade estão em jogo: “há uma infinidade de figuras e de movimentos presentes e passados que entram na causa eficiente desse meu ato presente de escrever, e há uma infinidade de pequenas inclinações e disposições de minha alma, presentes e passadas, que entram na sua causa final”.²⁶¹ Nessa medida, há duas vias de explicação para cada evento, ainda que, dependendo do que deve ser explicado, corresponda melhor ou a causa eficiente ou a final:

Penso que ocorre com os fenômenos o mesmo que com a Geometria, onde tudo pode se explicar pelo cálculo dos números e também pela análise da situação, mas na qual certos problemas são mais facilmente resolvidos por uma dessas vias. Tudo pode se explicar pelas eficientes e pelas finais. Mas aquilo que concerne às substâncias racionais se explica mais naturalmente pela consideração dos fins, como o que diz respeito às outras substâncias se explica melhor pelas eficientes.²⁶²

Mas as duas vias causais não constituem sempre dois tipos distintos, mas hierarquicamente iguais de explicação, como se depreende a partir da citação acima, segundo a qual cada via é mais ou menos adequada em função do tipo de substância à

pensamentos precedentes (ambas afirmadas no parágrafo 14 do *Discurso de Metafísica*), como o vêem M. Bobro e K. Clatterbaugh (“Unpacking the Monad: Leibniz’s theory of causality”). Por um lado, todos os estados de uma substância são provenientes de sua noção própria; por outro, esses estados são coerentes entre si e podem ser denominados causas uns dos outros na medida em que um estado predispõe o próximo segundo as leis da apetição. Como essas percepções são igualmente enraizadas nas substâncias e não numa influência externa, não vejo nenhuma incompatibilidade.

²⁶⁰ *Monadologia*, §79, p. 146.

²⁶¹ *Monadologia*, §36, p. 137.

²⁶² *Des causes efficientes et finales*, A VI, 4, p. 1665.

qual pertence a ação ou evento, sendo as ações dos seres racionais melhor explicadas pelos fins que a motivaram e os eventos físicos pelos movimentos que o causaram eficientemente. Essas duas vias constituem também dois níveis diferentes de explicação, um físico, que permanece no nível dos fenômenos particulares, e um metafísico, que visa justificar as leis às quais esses fenômenos estão submetidos. À diferença dos fenômenos naturais particulares, as leis gerais da natureza só podem ser explicadas por meio das causas finais, já que, quanto a elas, a via das causas eficientes é insuficiente:

A suprema sabedoria de Deus o fez eleger sobretudo as *leis do movimento* melhor ajustadas e que melhor convêm às razões abstratas ou Metafísicas. Nelas conserva-se a mesma quantidade de força total e absoluta ou da ação; a mesma quantidade da força respectiva ou da reação; a mesma quantidade, por fim, da força diretiva. Ademais, a ação é sempre igual à reação e o efeito integral sempre equivale à sua causa plena. É surpreendente que, somente mediante a consideração das *causas eficientes* ou da matéria, não possamos explicar as leis do movimento descobertas em nosso tempo, parte das quais foram descobertas por mim mesmo. Pois percebi que era necessário recorrer às *causas finais*, e que estas leis não dependem do *princípio da necessidade*, como as verdades Lógicas, Aritméticas e Geométricas, mas sim do *princípio da conveniência*, isto é, da eleição realizada pela Sabedoria.²⁶³

As leis do movimento, a partir das quais se explicam os fenômenos por meio de suas causas eficientes, por meio do movimento local, não se explicam, por sua vez, por meio de uma causa eficiente, mas sim por uma causa final, já que pela mera consideração da causa eficiente, isto é, da potência a partir da qual Deus as criou, sem a estimação dos fins dessa criação, não se compreende por que essas leis são assim e não de outro modo, o que só pode ser compreendido a partir da consideração de que Deus elege as leis do movimento mais harmônicas, a partir do princípio da conveniência. Donde o valor heurístico das causas finais: muitas vezes só é possível descobrir uma lei da física por meio da consideração da finalidade, como no caso da descoberta das leis da refração.²⁶⁴ O princípio mesmo da equipolência da causa plena e do efeito integral — que determina a relação entre a causa eficiente e seu efeito e que constitui a lei mais geral da física, princípio do qual se segue que é a mesma força que se conserva no universo e não a quantidade de movimento, como defendia Descartes, o que conduz à consideração das substâncias como fontes de toda atividade no mundo — explica-se por uma causa final, já que se trata da lei mais conveniente, que conduz ao máximo de efeitos com a máxima ordem. Deste modo, Leibniz não apenas afirma que as leis da mecânica que sustentam o sistema dos fenômenos dependem das causas finais, como

²⁶³ PNG, §11, p. 159-160.

²⁶⁴ Cf., por exemplo, *Tentamen anagogicum*, GP VII, 270; *A Foucher*, GP I, 414.

também afirma que *o próprio princípio que está na base da causalidade eficiente* — o princípio da equipolência — *fundamenta-se na causalidade final*, isto é, na escolha divina do melhor, subordinando-se-lhe. Mais até do que isso, Leibniz fundamenta a duplicidade dos reinos da causa eficiente e final numa causa final, já que tanto a sequência dos fenômenos, como das percepções, bem como, acima de tudo, o seu acordo, só podem ser explicadas a partir da sabedoria divina, da determinação divina de eleger o melhor dos mundos possíveis. Como São Tomás, que defende o primado da causa final,²⁶⁵ Leibniz atribui, assim, primazia à causa final em relação à causa eficiente, na medida em que aquela é que dá a razão desta, justificando-a.

Relembremos a análise do *Confessio Naturae*, apresentada no início do capítulo: lá, Leibniz argumentava que as deficiências do mecanicismo e a sua ineficácia em explicar a origem dos movimentos e das propriedades dos corpos conduzia à consideração da razão última das coisas, razão que satisfaz a questão tanto do ponto de vista da produção destes (causa eficiente primeira), como do ponto de vista teleológico, da causa final, já que a harmonia das coisas e a propriedade dos corpos de serem movidos uns pelos outros, sem que a causa primeira tenha de intervir constantemente, requer uma causa não apenas potente, mas também inteligente e sábia, sendo Deus uma *mente* regendo o mundo.²⁶⁶ Depois, com a reabilitação das formas substanciais, reabilitação que é igualmente motivada pelas lacunas do mecanicismo e que fundamenta as percepções da substância não na influência dos corpos exteriores, mas na sua própria noção, Leibniz torna a causalidade final inerente às substâncias, na medida em que estas agem autonomamente segundo as leis dos apetites ou as causas finais do bem e do mal. Essa causalidade final enraizada nas substâncias é, no entanto, derivada e segunda, já que as substâncias são relativamente autônomas e causalmente independentes em relação às demais criaturas, mas não independentes de Deus, que lhes dota com essa causalidade — donde ser a *causa final transcendente*, isto é, a escolha divina do melhor dos mundos possíveis, a causa final por excelência. Por isso é que, quando Leibniz propõe a reintrodução das causas finais na física no *Discurso de Metafísica*, ele está se referindo não ao modo como as percepções nas substâncias se sucedem umas às outras pelas leis da apetição, mas à imprescindibilidade de se procurar o princípio das

²⁶⁵ “Finis est causa causarum”, *De principiis naturae*, §4, 35, apud. Schmid, *Finalursachen in der frühen Neuzeit*, p. 37.

²⁶⁶ *Confessio Naturae*, GP IV, 109 / Philosophical Papers, p. 112.

existências e das leis da natureza na determinação divina de criar o melhor e o mais perfeito possível²⁶⁷ — tema que voltaremos a examinar no último capítulo desta tese.

Mas, mesmo que Leibniz defenda a primazia da causalidade final e censure os modernos por a terem banido da filosofia, nem por isso ele deixa de considerar o mecanicismo válido, até mesmo porque no mundo determinado segundo a relação do máximo de efeitos com a máxima ordem os fenômenos particulares podem (e devem) ser esclarecidos a partir dos preceitos do mecanicismo. Quanto às formas substanciais, por exemplo, Leibniz diz que a consideração delas no pormenor da física não só é inútil como até mesmo nociva, constituindo o motivo pelo qual elas caíram em descrédito. O recurso ao concurso de Deus ou a alguma forma na explicação dos fenômenos particulares é supérfluo e extravagante. Um físico pode “explicar as experiências servindo-se quer das experiências mais simples realizadas, quer das demonstrações geométricas e mecânicas, sem necessidade do recurso a considerações gerais, que pertencem a uma outra esfera”,²⁶⁸ de modo que, nesse domínio, o recurso ao concurso de Deus ou a alguma forma é não apenas supérfluo como extravagante. Assim, Leibniz não reverte completamente o materialismo de Hobbes, já que o materialismo e a via da causalidade eficiente são válidos dentro de um dado âmbito e de limites determinados. Afinal, a reintrodução das causas finais e das unidades dotadas de um princípio interno de atividade (as formas substanciais ou, posteriormente, as mônadas) visa suprir as deficiências do mecanicismo, mecanicismo que é insuficiente quando se trata de dar a razão das leis naturais ou propriedades mais gerais dos corpos: se os fenômenos naturais particulares são adequadamente explicados a partir dos princípios da mecânica, estes, por sua vez, “não poderiam ser explicados Geometricamente, uma vez que eles dependem de princípios mais sublimes, que marcam a sabedoria do autor na ordem e na perfeição da obra”.²⁶⁹ Os princípios da doutrina mecanicista só se esclarecem, pois, a partir de princípios metafísicos. É assim que Leibniz pretende instaurar um “sistema restaurado e reformado de uma filosofia intermediária que une e conserva como é devido o formalismo e o materialismo”.²⁷⁰

²⁶⁷ DM, §19, p. 41

²⁶⁸ DM, §10, p. 21.

²⁶⁹ *Tentamen Anagoricum*, GP VII, 272.

²⁷⁰ *De Ipsa Natura*, §16, GP IV, 516 / *Escritos Filosóficos*, p. 500.

CAPÍTULO III

LEIBNIZ CONTRA O NECESSITARISMO

As *Reflexões que o Sr. Hobbes publicou em inglês sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*, com as quais iniciamos esta tese, mostram a centralidade que a questão da necessidade e da contingência, bem como a da liberdade, possuía no pensamento de Leibniz. Essa controvérsia, em especial, exercia um grande apelo no filósofo de Hannover por exhibir o embate de duas posições que ele queria refutar: por um lado, a opinião de que haja eventos que são indeterminados e de que a liberdade humana consista no poder da vontade se auto-determinar de maneira absoluta e indiferente e, por outro, a concepção de que todos os eventos e ações ocorram de maneira absolutamente necessária, sem que haja outras possibilidades para além daquelas que efetivamente existem ou ocorrem. É negando essas duas posições que Leibniz constitui a sua própria, que consiste num meio-termo entre ambas: apesar de ele endossar a determinação total de todos os eventos como Hobbes e — por assim dizer — a necessidade das coisas, ele demonstra o caráter apenas hipotético dessa necessidade. Leibniz defenderá que todos os eventos do mundo ocorrem de maneira “relativamente” contingente, sendo que na sua filosofia contingência se identifica, justamente, com a necessidade de tipo hipotética, em oposição à necessidade absoluta, metafísica ou geométrica que caracteriza o mundo hobbesiano. A demonstração de que os eventos não ocorrem segundo uma necessidade absoluta, mas apenas hipotética é importante para salvaguardar a liberdade humana — que possui como requisitos não apenas a ausência de impedimentos externos à ação, mas também a contingência, assim como a espontaneidade e a inteligência — e mais ainda para resguardar a possibilidade da escolha divina do melhor dos mundos dentre as outras alternativas que eram possíveis e não foram atualizadas. Leibniz precisa limitar o determinismo de Hobbes, que faz todos os eventos serem absolutamente necessários, para estabelecer um determinismo, por assim dizer, mais completo, um determinismo teleológico pelo qual as coisas vêm a existir conforme uma escala de valores: “a natureza tomada sem inteligência e sem escolha não possui nada de determinante o bastante”.²⁷¹ E, ao refutar o necessitarismo de Hobbes, o filósofo de Hannover pretende refutar igualmente o necessitarismo de

²⁷¹ *Teodiceia*, III, § 350, GP VI, 322.

Espinosa e o dogma cartesiano de que a matéria toma sucessivamente todas as formas possíveis para estabelecer, no lugar destes, uma cosmologia na qual as causas finais desempenham um papel central:

O que Hobbes, homem mui engenhoso, disse num certo livro particular contra o Bispo de Bramhall e alhures não deve ser desprezado; mas ele se enganou antes de tudo em ter pensado que, a contingência sendo retirada das coisas, todas aquelas que se produzem, quaisquer que sejam, são absolutamente necessárias, como se todas as coisas existentes fossem necessárias ou como se somente as coisas existentes fossem possíveis, o que destruiria o uso e a escolha da sabedoria no Autor das coisas, [já que] todas as coisas ineptas e injustas existiriam em pé de igualdade com o resto das coisas melhores: o que se deriva também deste dogma de Descartes segundo o qual, disse ele talvez sem refletir, a matéria recebe sucessivamente todos os movimentos — do que Espinosa se apropriou.²⁷²

1. A filiação de Leibniz ao determinismo de Hobbes

Abrimos esta tese com a citação de uma passagem da *Teodiceia* na qual Leibniz elogia Hobbes por ter mostrado “que não há nada que se faça ao acaso, ou melhor, que o acaso significa apenas a ignorância das causas que produzem o efeito e que para cada efeito é necessário o concurso de todas as condições suficientes anteriores ao evento” — tese que ele identifica com o seu princípio de razão suficiente, segundo o qual nada é sem razão, sendo que tudo ocorre por meio de razões determinantes, como ele escreve na sequência do texto. É justamente por violar o princípio de razão que Leibniz rejeita a concepção de contingência e de liberdade vigente entre certos escolásticos:

Mas se tomas contingente à maneira de certos escolásticos, desconhecido de Aristóteles e do uso da vida de outros homens, como aquilo que acontece, sem que de modo algum se possa dar a razão por que acontece assim e não de outro modo, e cuja causa, estando posto tudo que é requerido tanto dentro quanto fora dela mesma, esteve igualmente disposta a agir como a não agir, penso que tal contingência implica [contradição], e que todas as coisas, por sua natureza e segundo a hipótese da vontade divina e do estado de coisas, são certas e determinadas, embora inexploradas por nós, e têm sua determinação em si mesmas, mas por suposição, ou seja, por hipótese, das coisas externas.²⁷³

Na passagem acima, que foi extraída do comentário à *Ética* de Espinosa, Leibniz visa esclarecer em que sentido a proposição 29 do livro I dessa obra, a saber, “na natureza das coisas nada é dado de contingente” é correta: se por “contingente”

²⁷² LH, 1, XVIII, apud. A. Lalanne, “Leibniz, lecteur de la *Dispute* entre Hobbes et Bramhall sur la liberté et la nécessité”. In: *Atas do IX. Internationaler Leibniz-Kongress – Natur und Subjekt*, vol II, p. 578.

²⁷³ *Sobre a Ética de Bento Espinosa*, Tradução de Homero Santiago. In: *Cadernos Espinosanos*, vol. XXIII, 2010, p. 249.

Espinosa quer dizer aquilo “cuja essência não envolve existência”, como ele próprio entende, então o autor da *Ética* está em contradição com a sua própria doutrina, segundo a qual da essência das coisas particulares não se seguem as suas existências. Ao contrário, a proposição é correta se por “contingente” Espinosa compreende o sentido acima indicado na citação, isto é, como sinônimo de indeterminado. O interessante, no entanto, é notar que, apesar do texto ser um comentário a Espinosa, a crítica à noção de contingência que é aí apresentada, na qual o conceito de requisito desempenha o papel central, parece ser menos proveniente do filósofo holandês do que de Hobbes. Quando considera absurda a tese segundo a qual um agente qualquer, para cuja ação estivessem presentes todos os requisitos, pudesse, ao mesmo tempo, não agir, bem como a definição de livre-arbítrio como “a potência que pode agir ou não agir, estando postos todos os requisitos para agir [...] fora do agente ou no agente”,²⁷⁴ Leibniz faz eco ao que Hobbes, na sua crítica à noção de livre-arbítrio, defende na sua controvérsia com o Bispo Bramhall:

Defendo que a definição ordinária de agente livre, notadamente, de que um agente livre é aquele que, quando estão presentes todas as coisas que são requisitadas (needfull) para produzir o efeito, pode, no entanto, não produzi-lo, implica uma contradição e é sem sentido, sendo o mesmo que dizer que a causa pode ser suficiente, isto é, necessária, e o efeito, no entanto, não se seguir.²⁷⁵

Como Hobbes ou Espinosa, Leibniz considera contraditória a posição defendida, por exemplo, por Bramhall, segundo a qual “contingente” qualifica “todas as coisas que podem ser feitas ou não, podem ocorrer ou não, devido à indeterminação ou concorrência acidental das causas”.²⁷⁶ Ao contrário, todo evento é determinado por uma razão, que consiste, por sua vez, na totalidade dos requisitos necessários para a sua produção, de modo que a contingência entendida como indeterminação só pode significar a ignorância das razões que determinam o evento. Mas, do mesmo modo que Leibniz não pode aceitar esse sentido de contingência, ele também não pode aceitar, por outro lado, o tipo de necessidade que Hobbes e Espinosa imputam a todos os eventos. Como ele defende na sequência do texto, as coisas são determinadas a partir da hipótese da resolução da vontade divina e do consequente estado de coisas. Trata-se, pois, de uma necessidade *hipotética* e não de uma necessidade absoluta, como defendem Hobbes e também Espinosa. É o próprio Leibniz que relata ter estado muito próximo de transpor

²⁷⁴ *Confessio Philosophi*, ed. Belaval, p. 68.

²⁷⁵ *Questions*, XXXII, p. 385.

²⁷⁶ *Questions*, XVI, p. 225.

o limiar que separa um tipo de necessidade da outra: da tese de que nada ocorre por acaso, de que tudo o que existe só existe a partir da totalidade de seus requisitos, ele quase incidiu na tese da necessidade absoluta de todas as coisas, da qual escapou ao considerar os possíveis que não são, nunca foram e nem serão, isto é, ao distinguir o possível do necessário.

Quando considere que nada ocorre por acaso ou por acidente (a não ser que consideremos certas substâncias tomadas por si mesmas), que fortuna distinguida do fato é um nome vazio, e que nada existe a não ser que seus requisitos particulares estejam presentes, de cuja presença em conjunto segue-se, por sua vez, que a coisa existe, estava muito próximo da opinião daqueles que pensam que tudo é absolutamente necessário, que julgam que para a liberdade é suficiente não ser coagido, ainda que estejamos sujeitos à necessidade, e próximo da opinião daqueles que não distinguem o que é infalível ou certamente conhecido como verdadeiro do que é necessário.

Mas a consideração dos possíveis que não são, não foram e nem serão, tirou-me deste precipício. Pois se há certos possíveis que nunca existem, então as coisas que existem não são sempre necessárias, pois, de outro modo, seria impossível outros existirem em seu lugar e, portanto, tudo o que nunca existe seria impossível.²⁷⁷

Garber defende, com base também nessa passagem, que o determinismo de Leibniz tem predominantemente como fonte o necessitarismo de Espinosa. Apesar de ser inegável a importância que a filosofia espinosana assume para a de Leibniz quanto ao tema da necessidade e da contingência, e de ser incontestável que a doutrina de Espinosa é um dos maiores alvos, senão o maior, de Leibniz no seu esforço em defender a contingência dos eventos e de constituir um campo próprio da possibilidade, campo distinto do da necessidade, essa passagem, assim como a anterior, não deixam dúvidas de que quem influenciou Leibniz desde jovem no seu determinismo — determinismo que se mantém ao longo do desenvolvimento de sua filosofia — foi Hobbes, já que o determinismo defendido se fundamenta na relação lógica entre a totalidade dos requisitos e a produção de seu efeito, relação exposta no *De Corpore*, que, como dissemos, figura entre as leituras mais importantes do jovem Leibniz.

*

Antes de adentrar a refutação leibniziana da tese de que todos os eventos ocorrem a partir de uma necessidade absoluta, examinaremos alguns aspectos da doutrina hobbesiana da necessidade que não foram analisados até aqui. No primeiro

²⁷⁷ *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia* (verão 1689), A VI, 4, 1653/ *Recherches...*, p. 330 / *Philosophical Papers* 263.

capítulo examinamos o necessitarismo de Hobbes a partir da identificação semântica entre causa inteira, causa suficiente e causa necessária tendo como base principalmente o *De Corpore*. Além disso, indicamos como esse necessitarismo se liga à lei de conservação do movimento e como se insere no mecanicismo materialista de Hobbes. Já neste capítulo, o exame do necessitarismo terá por principal alicerce a controvérsia de Hobbes com Bramhall, exposta no *Questions concerning liberty, necessity and chance*, presumivelmente a fonte de onde Leibniz conheceu a querela que ele comenta no apêndice à *Teodiceia*. A partir desse exame indicaremos que tipo de necessidade Hobbes está defendendo, sua relação com a presciência e providência divinas e com o decreto divino, bem como com o princípio de bivalência. Ademais, aprofundaremos a resignificação de potência e ato em Hobbes — resignificação pela qual ele elimina o campo da possibilidade enquanto modalidade intermediária da necessidade e da impossibilidade —, bem como o embate entre Hobbes e Bramhall quanto ao significado de “suficiência”.

2. Necessidade e contingência no *Questions concerning liberty, necessity and chance*

A questão central que inaugurou a controvérsia exposta no *Questions* é saber se está no poder do homem ou não determinar a sua vontade, isto é, se o homem possui ou não livre-arbítrio, questão a partir da qual decorrem várias outras relativas à necessidade ou contingência de todos os eventos, aos atributos divinos, à natureza do raciocínio e da deliberação, à natureza do pecado, etc. A posição defendida por Hobbes é, como ele mesmo resume no prefácio ao leitor, “que não está no poder do homem escolher a vontade que ele terá em breve; que o acaso não produz nada; que todos os eventos e ações possuem as suas causas necessárias; que a vontade de Deus faz a necessidade de todas as coisas”.²⁷⁸ Já Bramhall defende, de acordo com esse mesmo sumário, que “não apenas o *homem* é livre para escolher o que ele *fará*, como também a *vontade* o é para escolher o que *quererá*; que quando um homem quer uma ação boa, a vontade de Deus concorre com ele, caso contrário não; que a vontade pode escolher se quer *querer* ou não; que muitas coisas ocorrem sem necessidade, pelo acaso; que apesar de Deus saber de antemão que algo será, não é necessário que a coisa seja, na medida em que Deus não vê o futuro a partir de suas causas, mas como presente”.²⁷⁹ Trata-se, como o próprio Hobbes diz, de um embate entre uma posição protestante e uma posição católica quanto

²⁷⁸ *Questions*, “Ao leitor”.

²⁷⁹ Idem.

ao livre-arbítrio e a necessidade: enquanto os católicos sustentam que o homem possui a capacidade de se auto-determinar nas suas ações, Lutero, Calvin, Bucer, Moulin, entre outros, defendem que a condição para que haja liberdade é a ausência de constrangimentos e não a ausência de necessidade.²⁸⁰

Necessidade absoluta X necessidade hipotética

Grande parte da controvérsia entre Hobbes e Bramhall exposta nas *Questions concerning liberty, necessity and chance* gira em torno da questão do estatuto da necessidade defendida por Hobbes. A partir do argumento de que o efeito mostra que as causas que o produziram eram suficientes para a sua produção e, portanto, necessárias, Hobbes prova apenas, segundo o bispo, uma necessidade hipotética ou, como ele denomina, necessidade por suposição: “É verdade que tudo, quando é feito, é necessário que seja feito tal como é, isto é, por uma necessidade de infalibilidade ou suposição, supondo que isso seja feito assim; mas não se trata daquela necessidade absoluta e antecedente”.²⁸¹ Ou ainda: “A nossa questão é saber se a concorrência e a determinação das causas eram necessárias antes de elas concorrerem ou eram determinadas. Ele prova [apenas] que o efeito é necessário depois das causas concorrerem e serem determinadas”.²⁸² Suposta a causa, o efeito se segue, mas disso, argumenta Bramhall, não se pode concluir que o evento ou ação efetuada era necessário antes da concorrência das causas que o determinam (ou seja, não se pode provar uma necessidade antecedente) e nem que o efeito seja absolutamente necessário, já que só se efetua a partir de sua causa. É ainda nessa mesma direção que o bispo argumenta que Hobbes demonstra uma necessidade de consequência, a saber, a necessidade que há na relação entre a causa e o efeito, mas não prova a necessidade do consequente, isto é, que o evento seja por si mesmo necessário: “aqui [na determinação da vontade pelo último ditame do entendimento] há uma infalibilidade, ou uma necessidade hipotética, como quando dizemos, *quicquid est quando est, necesse est esse*: uma necessidade de consequência, mas não uma necessidade de consequente.”²⁸³

Hobbes rejeita as distinções tradicionais apresentadas por Bramhall de diferentes tipos de necessidade. Como ele afirma já no *Short Tract*, a “necessidade não tem graus.

²⁸⁰ *Questions*, XX, 298-299. Cf. Idem, XIX, p. 266.

²⁸¹ *Questions*, XVI, p. 223.

²⁸² *Questions*, XXXIV, p. 411.

²⁸³ *Questions*, XXIII, p. 316.

Pois aquilo que é necessário é impossível ser de outro modo [...] e aquilo que é impossível é *non-ens*; e um *non-ens* não pode ser mais *non-ens* do que outro; portanto, um necessário não pode ser mais necessário do que outro”.²⁸⁴ Assim como um impossível não é mais impossível que outro, seu oposto, o necessário, nunca é relativo, mas é sempre absoluto. Por essa razão, a expressão “necessidade hipotética” é, para Hobbes, apenas um jargão.²⁸⁵ “Necessário” quer sempre dizer “absolutamente necessário”²⁸⁶; o filósofo o define como “aquilo que é impossível ser de outro modo ou aquilo que não pode ocorrer de outro modo”²⁸⁷ e prossegue dizendo que seu “*necessário* é um necessário de toda a eternidade”,²⁸⁸ antecedente ao efeito e independente das modalidades do tempo:

O Bispo poderia ter facilmente visto que a necessidade que defendo é a mesma necessidade que ele nega; a saber, uma necessidade das coisas futuras, isto é, uma necessidade antecedente derivada do começo dos tempos; e que estabeleço ser a necessidade a impossibilidade de não ser [...] A causa, quando é adequada, como ele a denomina, ou inteira, como a denomino, está junto no tempo com o efeito. Mas por isso tudo, a necessidade pode ser e é antes do efeito, tanto quanto qualquer necessidade pode ser. E ainda que ele a denomine uma necessidade de suposição, ela não é mais do que toda outra necessidade é.²⁸⁹

Tanto no *Short Tract*, onde afirma que a necessidade não tem graus, como no *De Corpore*, Hobbes defende a necessidade absoluta de todos os eventos afirmando que todo efeito, pelo mero fato de ser produzido, teve a sua causa suficiente, que, por sua vez, não poderia deixar de produzi-lo, sendo essa causa, portanto, necessária. Mas ambos os textos se calam quanto à questão da origem primeira da necessitação dos eventos e à questão da união das infinitas cadeias causais numa única causa integral e suficiente, por se tratar de questões que ultrapassam o domínio da razão natural. No *Questions*, em contraste, ao ser arguido por Bramhall, que alega que a necessidade provada por ele é apenas hipotética, Hobbes fornece outras fundamentações de sua necessidade, fundamentações que ultrapassam o domínio da razão natural, tal como esse domínio era definido no *De Corpore*. Como comenta Luc Foisneau, a objeção feita por Bramhall de que Hobbes só prova uma necessidade hipotética “é importante, pois ela

²⁸⁴ ST, §14, p. 22.

²⁸⁵ *Questions*, XXVIII, p. 367.

²⁸⁶ Apesar de Hobbes não aplicar o adjetivo “absoluto” à necessidade que está defendendo, penso que se pode aplicá-lo à doutrina hobbesiana da necessidade na medida em que ele a opõe à necessidade de tipo hipotética e a define como aquilo que é impossível ser de outro modo.

²⁸⁷ *Questions*, I, p. 35. Trata-se de uma definição de necessário muito próxima da de Aristóteles (*Metafísica*, livro V, cap. 5, 1015^a34-35, *The basic works of Aristotle*, p. 757).

²⁸⁸ *Questions*, I, p. 35.

²⁸⁹ *Questions*, III, p. 48.

obriga Hobbes a precisar a significação teológica de seu necessitarismo: não importa apenas provar que todo evento, uma vez produzido, é um evento necessário, mas ainda que esse evento era necessário antes mesmo que ele seja produzido. Ora, para isso, é preciso sair do campo da mera lógica, a fim de postular uma causa primeira que possa dar um sentido à ideia de causa inteira.²⁹⁰

São vários os argumentos de que Hobbes se utiliza no *Questions* para demonstrar a necessidade de todos os eventos e ações, grande parte deles, de fato, de teor teológico. Como Hobbes diz na introdução da controvérsia, há quatro fontes de argumentos utilizadas na disputa: em primeiro lugar, as autoridades, em especial, as Escrituras; em segundo, as inconveniências decorrentes das respectivas posições; em terceiro, os atributos divinos; e em quarto, a razão natural.²⁹¹ A seguir indicaremos os argumentos utilizados na defesa da necessidade de todas as coisas que identificamos ao longo da controvérsia e os resumiremos conforme à classificação descrita por Hobbes. Quanto à primeira fonte de argumentos, Hobbes cita diversas passagens da Bíblia nas quais se depreende, segundo ele, que os homens não são livres para determinar o que querem, mas apenas para fazer o que querem, na medida em que as suas volições são determinadas com necessidade a partir de suas causas. Da segunda fonte fazem parte o argumento de que a doutrina dos futuros contingentes e do livre-arbítrio destroem a presciência divina, tornando-a nula e impossível e o argumento de que essa doutrina destrói igualmente a providência divina, uma vez que, se os homens fossem livres da necessidade e se houvesse acaso, os planos divinos, dos quais os homens tomam parte como instrumentos, poderiam ser frustrados. Quanto aos atributos divinos, Hobbes argumentará que a necessidade de todos os eventos e ações é proveniente do decreto divino, sendo que a necessidade de tudo tem a sua origem na potência divina, na medida em que a onisciência e providência divinas se fundamentam também na sua onipotência. Por fim, dentre os argumentos extraídos da razão natural estão aquele da identificação lógica da causa suficiente e da causa necessária (argumento que, como já se disse, são igualmente centrais na defesa da necessidade apresentada no *Short Tract* e no *De Corpore*); o argumento da inteligibilidade de uma mudança sem uma causa necessária (nenhum homem pode imaginar um evento se iniciando sem uma causa) ou da imprescindibilidade da representação de uma causa necessária nas representações dos

²⁹⁰ Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, p. 102.

²⁹¹ *Questions*, p. 5.

eventos no espaço e no tempo; bem como o argumento de que a doutrina dos futuros contingentes fere o princípio de bivalência: de duas proposições opostas, uma é verdadeira e necessária e a outra, falsa e impossível, na medida em que a verdade de uma proposição enunciando sobre um fato fundamenta-se na determinação desse fato por meio de suas causas necessárias. Esses argumentos se sobrepõem e às vezes é difícil determinar a hierarquia que há entre eles. O certo é que a defesa da necessidade antecedente e absoluta depende da conjunção de argumentos lógicos e argumentos teológicos.

Necessidade e presciência divina: causalidade e valor de verdade

Iniciaremos aqui expondo um dos argumentos mais utilizados por Hobbes ao longo de toda controvérsia, a saber, o de que a doutrina dos futuros contingentes e do livre-arbítrio é incompatível com a presciência divina, sendo que, segundo o filósofo, da doutrina da necessidade absoluta nada se segue além daquilo “que pode ser extraído da confissão da presciência eterna”:²⁹²

A partir desta posição, que o homem é livre para querer, segue-se que a presciência divina é destruída. Pois como pode ser conhecido previamente qual vontade o homem terá se a sua vontade não procede de causas necessárias, mas tem em seu poder querer ou não querer? Então também essas coisas chamadas futuros contingentes, se elas não vierem a ocorrer com certeza, isto é, a partir de causas necessárias, nunca podem ser pré-conhecidas, de forma que a presciência divina será algumas vezes de coisas que nunca ocorrerão, o que é o mesmo que dizer que a sua presciência é nula [...] Pois o que quer que Deus pré-conheça deve ocorrer, não pode senão ocorrer, isto é, é impossível que não ocorra [...] Mas aquilo que era impossível ser de outro modo era necessário, pois a definição de necessário é aquilo que não pode ser de outro modo.²⁹³

A doutrina dos futuros contingentes é incompatível com a presciência divina porque a indeterminação dos fatos futuros torna impossível a atribuição de um valor de verdade a uma proposição qualquer, impossibilitando todo conhecimento determinado do futuro. O princípio de bivalência, pelo qual se estabelece que de duas proposições opostas uma é verdadeira e a outra falsa, seria, assim, destruído pela indeterminação dos eventos:

É necessário que amanhã chova ou não chova. Se, portanto, não for necessário que chova, é necessário que não chova, caso contrário, não há necessidade de que a proposição choverá ou não choverá seja verdadeira.

²⁹² *Questions*, XIV, p. 189.

²⁹³ *Questions*, “The fountains of argument in this question”, p. 17-19.

Sei que há alguns que dizem que é necessariamente verdadeiro que um dos dois venha a ocorrer, mas não separadamente que choverá ou que não choverá, o que equivale a dizer que *uma* delas é *necessária* e que, no entanto, nenhuma delas é *necessária*; para evitar este absurdo, eles fazem a seguinte distinção, de que nenhuma delas é verdadeiramente *determinada*, mas *indeterminada*, o que significa apenas que uma delas é verdadeira, mas nós não sabemos qual e a necessidade, então, permanece, ainda que nós não a saibamos.²⁹⁴

Da mesma forma que uma proposição é *ou* verdadeira *ou* falsa, não havendo meio-termo entre a verdade e a falsidade (que é o que o princípio de bivalência estabelece), um evento, como, por exemplo, a chuva futura, é *ou necessário* (de forma que a proposição que o enuncia é verdadeira) *ou não-necessário*, o que equivale, na filosofia de Hobbes, ao *impossível*, como se indicará mais adiante, sendo a proposição que a enuncia, então, *falsa*. Hobbes retoma, assim, o denominado “argumento do dominador”, apresentado pela primeira vez por Deodoro Cronus em IV a.C., argumento que consistia em mostrar que o mundo é completamente determinado, sendo que os fatos futuros não podem ser contingentes, já que um mundo onde eles fossem indeterminados seria logicamente inconcebível. Valendo-se do princípio de contradição e partindo da premissa de que o passado é necessário, Deodoro mostra que um fato que ocorre torna-se *necessário* (os gregos destruíram Tróia) e a sua negação (os gregos *não* destruíram Tróia), *impossível*. Ora, do possível não se segue o impossível. Isto é: a não-destruição de Tróia pelos gregos nunca foi possível, já que ela se tornou impossível, de tal modo que sempre foi necessário tudo o que ocorreu, ocorre e ocorrerá.²⁹⁵ Deste modo, alega Hobbes, a *indeterminação* cabe ao fato e à proposição correspondente apenas do ponto de vista do nosso conhecimento: objetivamente, toda proposição é ou verdadeira ou falsa e todo evento é ou necessário ou impossível — de maneira que Deus, cuja ciência é ilimitada, conhece esses valores de verdade. “Todas as proposições concernentes a coisa futuras [...] são ou necessariamente verdadeiras ou necessariamente falsas; mas nós as denominamos contingentes porque não sabemos se são verdadeiras ou falsas, ao passo que a sua verdade não depende de nosso conhecimento, mas da precedência de suas causas”.²⁹⁶

Se, por um lado, a doutrina dos futuros contingentes é incompatível com a presciência e com o princípio de bivalência, por outro, tanto a presciência (assim como

²⁹⁴ *Questions*, XXXIV, 406-407/ LN, p. 277.

²⁹⁵ L. H. Santos, “Leibniz e a questão dos futuros contingentes”, p. 92-93.

²⁹⁶ DC X, §5, 130.

qualquer tipo de conhecimento) como o valor de verdade das proposições dependem, por seu turno, das causas que necessitam um evento e impossibilitam outros. Como Hobbes diz na passagem citada mais acima a partir das *Questions*, só pode ser conhecido aquilo que é precedido de causas necessárias, sendo que os eventos futuros, se não ocorrerem com certeza, isto é, a partir de causas necessárias, nunca poderiam ser pré-conhecidas por Deus. Assim, essa prova da necessidade pelas proposições subordina-se àquela prova da necessidade pelas causas.²⁹⁷ Como Hobbes diz no *Anti-White* a “necessidade das proposições, em função da qual dizemos que um tal evento ocorrerá, segue-se da necessidade que exige que os eventos procedam de causas”.²⁹⁸ Em Hobbes, pois, a *necessidade lógica*, pela qual uma proposição é verdadeira e a sua oposta é impossível, *fundamenta-se na necessidade antecedente*, produzida pela efetuação dos eventos pelas suas causas — ainda que Hobbes tome a necessidade antecedente e a necessidade lógica pela mesma coisa. É a relação de causa e efeito que produz a certeza e que torna o conhecimento dos fatos possível, na medida em que o valor de verdade das proposições está na dependência da determinação dos fatos por meio de suas causas. Em outras palavras, as causas dos eventos são igualmente as causas do conhecimento e não o contrário: “mas que a presciência de Deus deva ser a causa de algo, não pode ser dito com verdade; vendo que presciência é conhecimento e que conhecimento depende da existência das coisas conhecidas e não elas daquele”.²⁹⁹ Mas se, por um lado, são as causas necessárias dos eventos as causas do conhecimento, por outro, em sentido inverso, o conhecimento infalível de uma proposição prova que o evento ao qual ela se refere foi necessitado por causas. Assim, o dogma da presciência divina, aceito tanto por Hobbes como por Bramhall, prova a necessitação de todos os eventos e ações por meio de suas causas, sendo que “da negação da necessidade segue-se necessariamente a negação da presciência divina”.³⁰⁰

Assim, Hobbes, defensor da necessidade de todas as coisas, endossa o fundamento do argumento que Aristóteles dirige contra o argumento do dominador, ao mesmo tempo em que nega a doutrina dos futuros contingentes que este autor afirma. A fim de negar o determinismo completo e salvaguardar a liberdade e os futuros contingentes, Aristóteles, no capítulo IX do *De Interpretatione*, restringirá o princípio

²⁹⁷ Cf. L. Foisneau, “De la nécessité des choses et des actions”, in: *La découverte du principe de raison*, p. 109.

²⁹⁸ *Critique du De Mundo*, XXXV, 13, p. 393; apud. Foisneau, “De la nécessité des choses...”, p. 110.

²⁹⁹ *Questions*, XI, p. 105 / LN p. 246.

³⁰⁰ *Questions*, XV, p. 213.

de bivalência aos enunciados que dizem respeito a fatos passados e presentes, já que os fatos futuros sendo indeterminados, os enunciados que lhes são correspondentes não são nem verdadeiros e nem falsos. Para justificar esta restrição do princípio de bivalência, Aristóteles argumenta que a relação entre a verdade e o ser é assimétrica: é a verdade que depende do ser e não o contrário, isto é, o enunciado deve corresponder ao fato e não o fato ao enunciado, de modo que o conceito de verdade deve ser temporalmente relativizado.³⁰¹ Hobbes também defende que a verdade e o conhecimento dependem do fato, mais exatamente, da precedência das causas que o produzem, e não o contrário. Mas isso não implica para Hobbes, como implica para Aristóteles, que o conceito de verdade e de necessidade deve ser temporalmente relativizado, pois a causalidade que fundamenta tanto o fato como o conhecimento é antecedente, determinada desde o começo dos tempos.

O decreto divino como a causa inteira de todos os eventos e ações

Do mesmo modo que o conhecimento não é causa das coisas conhecidas, mas, ao contrário, são as causas destas o fundamento daquele, a presciência divina fundamenta-se na sua vontade (que, por sua vez, não se diferencia de sua onipotência, como veremos), sendo que a necessidade com que Deus conhece todos os eventos e ações é proveniente de seu decreto: relativamente à relação entre a presciência divina e as necessidades das coisas, Hobbes diz “que a *presciência* de Deus não causa nada, ainda que a *vontade* cause”.³⁰² Assim, em oposição ao *De Corpore* — no qual Hobbes deixa em aberto a origem primeira da necessitação dos eventos e a questão da união das infinitas cadeias causais numa única causa integral e suficiente, por serem questões que ultrapassam o domínio da razão natural — no *Questions*, ele determina como essa união das causas na causa inteira se dá. A causa inteira de um efeito qualquer — causa que consiste na totalidade de todas as condições requisitadas para a produção do efeito, que, por sua vez, consiste no agregado de todas as coisas em movimento,³⁰³ sendo que cada movimento, por mais ínfimo que seja, tem o seu devido efeito e, reciprocamente, cada evento, por mais casual que pareça ser, é causado pela concorrência de tudo que está *in*

³⁰¹ Santos, “Leibniz e a questão dos futuros contingentes”, p. 95.

³⁰² *Questions*, XI, p. 112.

³⁰³ *Questions*, XXI, p. 303: Hobbes descreve a sua posição no que concerne à determinação da vontade como aquele que “atribui a necessitação da vontade não às estrelas e compleições, mas ao agregado de todas as coisas juntas que estão em movimento”.

*rerum natura*³⁰⁴ — não consiste numa “cadeia ou concatenação simples, mas num número inumerável de cadeias ligadas junto, não em todas as partes, mas no primeiro elo, Deus Todo-Poderoso”.³⁰⁵ A união de todas as causas se dá no primeiro elo porque este constitui a primeira causa eficiente da qual decorrem todas as demais. Assim, Hobbes determina no *Questions* que a *causa inteira e suficiente* de todo evento e ação nada mais é do que o *decreto divino*, do qual decorre a necessidade de tudo:

O que digo que necessita e determina toda ação [...] é a soma de todas estas coisas que, sendo agora existentes, conduzem e concorrem para a produção daquela ação ulterior, onde se alguma coisa estivesse faltando agora o efeito não poderia ser produzido. Esse concurso de causas, no qual cada uma é determinada a ser tal como é pelo concurso similar de causas anteriores, pode muito bem ser chamado (na medida em que todas foram estabelecidas e ordenadas pela causa eterna de todas as coisas, Deus Todo-Poderoso) o decreto de Deus.³⁰⁶

A necessidade com a qual todos os eventos e ações ocorrem é antecedente e absoluta porque é proveniente de Deus: é o seu decreto que constitui a causa inteira e suficiente de todos os efeitos que serão produzidos no mundo. A causa primeira é causa inteira de todos os efeitos porque constitui a totalidade das suas partes, a totalidade dos requisitos necessários para a produção de todos os efeitos que porventura venham a ocorrer no mundo. Ela constitui, como comenta Foisneau, o único denominador comum de todas as séries causais que formam uma causa inteira.³⁰⁷ Da eficácia da primeira causa decorre a eficácia das demais causas a ela subordinadas:

Pois o que denomino causa necessária de qualquer efeito é a junção de todas as causas subordinadas à primeira numa causa total. Se uma delas, [...] especialmente a primeira, produz seu efeito necessariamente, então todo o resto é determinado e o efeito é também necessário. Ora, é manifesto que a primeira causa é uma causa necessária de todos os efeitos que lhe são próximos e imediatos e, portanto, [...] todos os efeitos são necessários.³⁰⁸

Ao enraizar a necessidade de todos os eventos no decreto divino eterno, Hobbes fundamenta a necessidade antecedente de todas as coisas, pois a causa primeira é causa inteira e suficiente de todos os efeitos que se dão no mundo, transmitindo a sua eficácia para todos os elos subsequentes das cadeias causais das quais ela é o denominador comum. Na medida em que, na doutrina de Hobbes, a necessidade lógica e absoluta, pela qual o valor de verdade das proposições é determinado, fundamenta-se na

³⁰⁴ *Questions*, XXI, p. 302.

³⁰⁵ *Questions*, XI, p. 105.

³⁰⁶ *Questions*, XI, p. 105.

³⁰⁷ Cf. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, p. 102-103.

³⁰⁸ *Questions*, XVIII, p. 241.

necessidade antecedente, pela qual os eventos são necessitados pelas suas causas, ele prova também por essa via a necessidade absoluta de todos os eventos.

Mas para compreender melhor a defesa hobbesiana da necessidade antecedente e absoluta de tudo é importante aprofundar uma definição que é central na defesa dessa necessidade, a saber, aquela do par conceitual potência e ato. No primeiro capítulo já introduzimos essa definição que Hobbes opõe à tradição aristotélico-escolástica quando tratávamos da relação da causalidade com o princípio de conservação do movimento e com o mecanicismo típico dos modernos. Agora, por outro lado, o interesse nessa redefinição reside na sua consequente eliminação do campo da possibilidade enquanto modalidade intermediária entre a necessidade e a impossibilidade. A partir disso, retomaremos o debate quanto ao significado de “suficiência” e de “causa suficiente”, o que nos permitirá entender como a necessidade é proveniente da onipotência divina.

Ato e potência: a eliminação da possibilidade

A redefinição hobbesiana do par conceitual *potência* e *ato* é central na expansão da necessidade da relação da causa e do efeito para toda a extensão do tempo, independentemente se os eventos em questão são passados, presentes ou futuros. Tradicionalmente, a distinção entre ato e potência denota a oposição entre aquilo que é efetivo e real e aquilo que não passa de uma tendência, de uma possibilidade, algo que pode se atualizar ou não. Nesse sentido, a potência para algo não implica na produção atual do efeito, mas na sua produtibilidade.³⁰⁹ Essa distinção entre potência e ato se coaduna com a doutrina dos futuros contingentes porque distingue a possibilidade futura do efeito ser atualizado ou não e a produção efetiva do efeito, que deixa de ser contingente. Opondo-se a essa doutrina, Hobbes reconduz a distinção entre potência e ato àquela entre causa e efeito, dizendo que ambas são a mesma coisa, diferindo apenas quanto à perspectiva temporal. Retomemos a seguir o que dissemos no primeiro capítulo desta tese ao comentar o décimo capítulo do *De Corpore*.

Da mesma forma que ato e potência equivalem a causa e efeito, ato e potência se reduzem à mesma coisa, ainda que a partir de diferentes considerações: quando o agente e o paciente possuem todos os requisitos necessários para a produção do efeito, dizemos

³⁰⁹ Como diz Bramhall, “agir ou não agir, produzir ou não produzir se referem ao efeito não como algo feito, mas a ser feito – implicam não na produção atual do efeito, mas na sua produtibilidade”. *Questions*, XXXII, p. 387.

que eles podem produzi-lo, isto é, que eles possuem a potência (*potentia*, *power*) para esta produção, sendo que a potência do agente equivale à causa eficiente e a potência do paciente à causa material. A única diferença é que o termo causa diz respeito ao efeito já produzido e o termo potência é relativo a este mesmo efeito a ser produzido no futuro, de modo que “causa” se refere ao *passado* e “potência” ao *futuro*. Da mesma maneira, o acidente produzido é, em relação à causa, efeito, e, em relação à potência, ato.³¹⁰ Ora, assim como causa e efeito são termos relativos, só havendo causa onde há efeito e, inversamente, efeito apenas na medida em que há uma causa integral ou suficiente, potência e ato são termos correspondentes, de maneira que “um ato só pode ser produzido por uma potência suficiente ou por aquela potência a partir da qual ele não poderia deixar de ser produzido”.³¹¹ Isto é: só pode haver ato onde há uma potência plena e, reciprocamente, só se pode falar de uma potência plena na medida em que há ato, já que “todo ato é produzido no mesmo instante que a potência é plena”.³¹² Ao reduzir a distinção entre potência e ato àquela entre causa e efeito, Hobbes destrói igualmente a heterogeneidade entre a potência e o ato, na medida em que causa e efeito são termos relativos. Potência e ato se tornam a mesma coisa, diferindo apenas quanto à perspectiva temporal: “ato e potência diferem apenas em que o primeiro significa o tempo presente e o último o tempo vindouro”.³¹³

Ao identificar a relação de ato e potência com a de causa e efeito, potência equivalendo à produção do ato, tal como a causa integral com a produção do efeito, Hobbes assimilará, a partir do conceito de potência, a *possibilidade* à *necessidade* e a ausência de potência com a *impossibilidade*.

É impossível um ato para cuja produção não há uma potência plena. Na medida em que *potência* plena é aquela na qual todas as coisas que são requisitos para a produção do ato concorrem, se a potência nunca for plena, sempre faltará uma destas coisas sem as quais o ato não pode ser produzido; donde aquele ato nunca poderá ser produzido, isto é, é *impossível*: e todo ato que não é *impossível* é *possível*. Todo ato que é, portanto, *possível* deve ser produzido em algum momento; pois se ele nunca for produzido, então aquelas coisas que constituem requisitos para a sua produção nunca deverão concorrer; donde ser aquele ato impossível por definição, o que é contrário ao que era suposto.³¹⁴

³¹⁰ DC X, §1, 113.

³¹¹ DC X, §2, p. 114.

³¹² DC X, §2, p. 114.

³¹³ *Questions*, XXXII, p. 389.

³¹⁴ DC X, §4, p. 115.

Neste parágrafo, Hobbes reproduz o argumento da necessidade de todas as coisas por meio de identificação da causa inteira, da causa suficiente e da causa necessária, argumento que recorre à dupla implicação, seja entre causa e efeito, seja entre potência e ato: a potência plena não pode, consistindo na totalidade dos requisitos para a produção do ato, deixar de produzir o ato, que, por sua vez, só pode ser produzido por uma potência plena, pois, caso contrário, faltaria um ou mais dos acidentes que são condição *sine quibus non* para a sua produção. Já naquele parágrafo do capítulo concernente à causa e ao efeito do *De Corpore*, Hobbes afirmava que a necessidade desta relação vigora tanto no passado e no presente, como no futuro. Nesta passagem, entretanto, ao abstrair a perspectiva temporal por meio do conceito de potência, ele estende essa necessidade a *qualquer* momento que se queira, eliminando, assim, a noção de *possibilidade* enquanto modalidade lógica que não só se opõe à impossibilidade, mas também se distingue da necessidade: na filosofia de Hobbes, aquilo que é *possível* é *necessário*, pois um ato só é possível na medida em que a potência para produzi-lo é plena, o que significa que ela o produzirá necessariamente. Logo, o ato que não se produz em algum momento do tempo não é possível, já que sempre falta para essa produção algum requisito que impede a potência de ser plena; em outras palavras, ele é *impossível*. Ou seja, *não há nada entre o possível e o impossível*, já que o possível se identifica com o necessário.

Entretanto, é preciso fazer uma ressalva e se perguntar se essa identificação do inexistente com o impossível, pela qual é impossível todo ato que não possui uma potência plena, autoriza a falar de uma impossibilidade absoluta ou apenas de uma impossibilidade, por assim dizer, relativa e hipotética. Ao ser pressionado por Bramhall, que, posicionando-se contra a doutrina hobbesiana da necessidade e de sua definição de justo, argumenta que uma lei não pode prescrever com justiça ações que sejam impossíveis nelas mesmas, Hobbes expõe outra definição de “impossível”, definição clássica e que é a mesma de Leibniz: “*Impossíveis em si mesmas* são apenas as contradições, como ser e não ser ao mesmo tempo, o que os teólogos dizem não ser possível a Deus. Todas as outras coisas são possíveis ao menos nelas mesmas”.³¹⁵ Ora, tal definição de impossível parece ser incompatível com a sua tese de que todos os eventos e ações são necessários, “necessário” sendo compreendido como aquilo que é impossível não ser, bem como com o seu princípio de que a necessidade, como a

³¹⁵ *Questions*, XIV, p. 176.

impossibilidade e o *non-ens*, não tem graus. É notável que essa definição de “impossível” seja apresentada apenas nessa passagem ao longo de toda a controvérsia. Em várias outras ocasiões, em contraste, Hobbes qualifica como impossível todos os eventos cujas causas jamais concorrem para a sua efetuação. Aqui, do mesmo modo que na sua fundamentação da necessidade na presciência divina, Hobbes alicerça a impossibilidade lógica (de uma proposição contraditória àquela que é verdadeira e conhecida por Deus) na ausência de causas antecedentes.

Ao eliminar o campo da possibilidade tal como é comumente entendido, Hobbes elimina igualmente o sentido tradicional de *contingência*, redefinindo-a: ao invés de se aplicar aos eventos que podem ou não ocorrer, ela exprime tanto a maneira pela qual explicitamos a ausência de conexão causal entre dois eventos, que, embora concomitantes ou sucessivos, são independentes entre si, como, mais frequentemente, a nossa *ignorância das causas necessárias*³¹⁶ — a contingência não denota a ausência de causas, mas caracteriza apenas a relação do nosso conhecimento com o evento. Como Luc Foisneau comenta, o tempo não é, em Hobbes, abertura ao possível, mas a limitação do conhecimento em função de nossa consideração, de modo que o *possível* passa a ser apenas uma *modalidade temporal do necessário*: um evento possível é um evento necessário que sabemos que se produzirá, sem, no entanto, saber quando.³¹⁷ A oposição a Aristóteles e à tradição aristotélico-escolástica, da qual Bramhall é representante, não poderia, então, ser mais clara. Se por meio do par conceitual potência e ato, Aristóteles distinguia dois modos distintos do ser, diferenciando a potência como mera possibilidade do ato, que denota o real e que é, por isso, ontologicamente superior à potência,³¹⁸ Hobbes, em contraste, eliminará justamente por meio destes dois conceitos a distinção da *possibilidade* e da *atualidade*: a potência completa se identifica

³¹⁶ DC X, §5, p. 115-116.

³¹⁷ Foisneau, “Le vocabulaire du pouvoir: *potentia/ potestas, power*” In : *Hobbes et son vocabulaire*, p. 88. Espinosa igualmente abole a possibilidade enquanto modalidade intermediária entre o necessário e o impossível, reduzindo a possibilidade à ignorância das causas da existência ou não-existência das coisas. Não há alternativas para além daquilo que existe — tudo o que é contraditório com a existência é impossível: “Chamo coisa impossível aquela cuja natureza é contraditória com a existência; necessária aquela cuja natureza é contraditória com a não-existência; possível aquela cuja existência por sua natureza não é contraditória com a existência ou a não-existência, mas cuja necessidade ou impossibilidade de existir depende de causas ignoradas por nós”. (*Tratado da correção do intelecto*, § 53, *Pensadores*, p. 62). Sobre a contraposição de Espinosa à metafísica dos possíveis, cf. Chauí, M., “Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa”. In: Oliva, *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 27-84.

³¹⁸ Cf. *Metafísica*, livro IX, 1045 b 25 – 1052 a 12, p. 428 – 473.

ao próprio ato, isto é, a possibilidade de um ato já significa a sua efetividade, de modo que todo ato possível deve ocorrer em algum ponto do tempo.³¹⁹

Assim, em sua querela com Bramhall, Hobbes defende que Deus, ao doar uma potência a um homem, necessita-o ao ato que corresponde àquela potência, o que equivale a afirmar mais uma vez que toda necessidade é proveniente de Deus. Ao bispo, que, na sua defesa de que as ações humanas não são necessitadas por Deus, afirma que Deus dá aos homens apenas a potência geral de agir e que é o livre-arbítrio humano a fonte da especificação dessa potência boa e geral num mal particular, Hobbes responde que toda potência consiste numa potência para algum ato particular. Utilizando o exemplo do assassinato de Urias por Davi, ele prossegue: “se a potência for para assassinar é para assassinar aquilo que deve ser assassinado por aquela potência, seja Urias ou outro; e a doação daquela potência é a aplicação disso ao ato. Nem a potência significa qualquer coisa atualmente, mas aqueles movimentos e atos presentes dos quais o ato que não é agora, mas deve ser depois, procede necessariamente”.³²⁰ Na medida em que toda potência se converte a seu tempo necessariamente no ato que lhe é correspondente, completamente e sem restos — da mesma forma que se opõe à ideia de que pode haver um excesso da causa em relação ao efeito, como dissemos no primeiro capítulo desta tese, Hobbes não pode concordar que haja algo na potência que não esteja no ato correspondente —, em todas as coisas, “a ação está sempre de acordo com a extensão de sua potência”.³²¹ A extensão da potência e do ato ou ação é, pois, a mesma. Igualmente, a extensão da possibilidade é a mesma daquela da efetividade ou, mais exatamente, da necessidade.

A distância entre a concepção hobbesiana da relação entre potência e ato e aquela tradicionalmente aceita — segundo a qual a potência, ao contrário do ato, denota uma mera possibilidade que pode ou não se atualizar e por vezes uma capacidade que não efetua necessariamente aquilo do que é capaz — será a mesma distância que se interpõe entre a concepção de suficiência defendida por Hobbes e aquela defendida por Bramhall. Isso fica claro quando o debate se volta para Deus: enquanto para Hobbes,

³¹⁹ Luc Foisneau indica que Hobbes, ao estabelecer uma relação necessária entre potência e ato, retoma, contra Aristóteles, o necessitarismo dos megáricos, que justamente não reconhecem a potência como um modo de ser intermediário entre o ser e o não-ser, mas, como Hobbes, argumentam que não há potência se não há ato e que não há ato a não ser que haja potência (Foisneau, “Le vocabulaire du pouvoir”, p. 87).

³²⁰ *Questions*, XII, p. 142.

³²¹ *Questions*, XVIII, p. 246.

como já se disse, a causa que é suficiente não pode senão produzir o seu efeito, para o bispo, ao contrário, não há uma conexão necessária entre suficiência, que denota uma capacidade para agir, e eficiência.

Hobbes e Bramhall acerca do termo “suficiência”

Do mesmo modo que no *Short Tract* e no *De Corpore*, nas *Questions* a identidade lógica entre causa suficiente e causa necessária é central na defesa da necessidade de todos os eventos e ações. De fato, é logo na primeira seção — onde Hobbes afirma que “tudo que é suficiente para produzir algo, o produz tão necessariamente quanto o fogo necessariamente queima o combustível que lhe é lançado”³²² — que a noção de suficiência começa a operar na demonstração da necessidade de tudo, o que desencadeia uma discussão entre Hobbes e Bramhall sobre esse termo.³²³ Opondo-se a Hobbes — que define causa suficiente como aquela para a qual não falta nada requisitado para a produção do efeito, de modo que a produção deste é necessária, sendo, então, causa suficiente e causa necessária o mesmo³²⁴ —, Bramhall defende uma outra concepção de suficiência e apresenta, em suma, três argumentos contra a identificação operada por Hobbes, argumentos que são bastante interligados entre si, mas que podem ser distinguidos como se segue: o primeiro recorre à contingência da concorrência das causas, o segundo defende que uma causa é propriamente suficiente quando cumpre o efeito visado e o terceiro argumenta que a suficiência diz respeito à capacidade de um agente produzir um efeito, sendo que ele pode produzi-lo ou não de acordo com a sua volição. Em suma, para o bispo, “causa suficiente” diz respeito a um fim visado e tem um caráter instrumental. Ela não se iguala à causa necessária tanto por seu caráter teleológico como pela possibilidade de que o efeito não se realize devido seja à concorrência accidental de uma ou mais causas que frustram a efetivação do efeito visado, seja à deficiência da causa, seja à não concorrência da volição. Aos dois primeiros argumentos, Hobbes responde insistindo na definição de causa suficiente. A resposta ao terceiro argumento, em contraste, sai do campo meramente semântico e adentra questões teológicas. Examinaremos a seguir cada um desses argumentos e as respostas de Hobbes a eles.

³²² *Questions*, I, p. 36.

³²³ Essa discussão se concentra nas seções XVII, XVIII e principalmente em XXXI (p. 380-384) e XXXV (p. 425-427) do *Questions*.

³²⁴ Cf., por exemplo, *Questions*, XXXI, p. 380 / LN 274-275, onde Hobbes reproduz a demonstração apresentada no *Short Tract* e no *De Corpore* da necessidade de todos os eventos por meio da identificação da causa suficiente e da causa necessária.

Em primeiro lugar, o bispo defende que uma causa pode ser suficiente e, no entanto, não efetuar o seu efeito, como, por exemplo, dois cavalos são suficientes para puxar uma carroça, mas não o efetuam porque um deles é coxo ou preguiçoso ou por causa de qualquer outra circunstância, dado que a concorrência das causas é contingente. De acordo com a expectativa, dois cavalos seriam capazes de levar o efeito a cabo, mas alguma outra causa que concorreu acidentalmente frustrou o efeito visado. Assim, “segue-se evidentemente que a causa pode ser suficiente e ainda assim pode faltar algo que seja requisitado para a produção do efeito; e que toda causa suficiente não é uma causa necessária”.³²⁵

A essa distinção entre causa suficiente e causa necessária Hobbes responde insistindo na sua definição de causa suficiente, causa que possui a totalidade exaustiva dos requisitos para a produção do efeito, sendo que por “requisito” Hobbes compreende *qualquer* fator que possui uma relação de causalidade ou dependência com o efeito, isto é, qualquer acidente que contribua para a produção do efeito: “Pensei que essa definição não poderia ser reprovada por ninguém que possui inglês suficiente para saber que uma *causa suficiente* [*sufficient cause*] e *causa bastante* [*cause enough*] significam a mesma coisa. E ninguém dirá que é uma causa bastante para produzir um efeito aquela na qual algo imprescindível para a produção do efeito esteja faltando”.³²⁶

Em segundo lugar, Bramhall argumenta que uma causa é propriamente suficiente não quando simplesmente efetua um efeito qualquer, como quer Hobbes, mas somente quando produz aquilo que era almejado, sendo que, do contrário, se trata de uma causa insuficiente. Seguindo nisso também a tradição aristotélica, o bispo atribui um sentido teleológico à causa suficiente, em oposição à causalidade mecânica e desprovida de fins da causa necessária³²⁷ e também do acaso: “A causa pode ser dita suficiente tanto porque produziu o efeito almejado, como na geração de um homem, ou porque é suficiente para produzir o que é produzido, como na geração de um monstro. Aquela é propriamente denominada causa suficiente, esta uma causa fraca e insuficiente.” Esse argumento está intimamente correlacionado ao anterior na medida em que atribui a contingência dos eventos à debilidade da causa ou à concorrência accidental de uma causa que frustra o efeito visado: “Liberdade segue-se da suficiência e

³²⁵ *Questions*, XXXI, 382.

³²⁶ *Questions*, XXXI, 382-383.

³²⁷ Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, p. 107-108.

a contingência, da debilidade da causa. A natureza nunca tem por intenção a geração de um monstro. Se todas as causas concorrem suficientemente, uma criatura perfeita é produzida. Mas por causa da insuficiência ou debilidade ou aberrações contingentes de algumas causas, algumas vezes um monstro é produzido”.³²⁸ Ora, a concepção de que a causa pode ser deficiente é decorrente, mais uma vez, daquela segundo a qual a causa possui tanta ou mais realidade que o efeito ou de que pode haver um excesso da potência em relação ao ato. Um homem é capaz de gerar um homem, isto é, um efeito que possui tanta realidade quanto a sua causa, como também pode, por acidente, gerar um monstro, um efeito que possui menos realidade. Denominando contingente aquilo que é contrário ao esperado e almejado, Bramhall argumenta que a debilidade e, conseqüentemente, o efeito, são contingentes.

Ora, se a debilidade da causa não for necessária, mas contingente, então o efeito não é necessário, mas contingente. É uma regra em lógica que a conclusão sempre segue a parte mais fraca. Se as proposições forem apenas prováveis, a conclusão não pode ser demonstrativa. Dá-se o mesmo nas causas que nas proposições. Nenhum efeito pode exceder a virtude de suas causas. Se a capacidade ou debilidade das causas for contingente, o efeito não pode ser necessário.³²⁹

Para Hobbes, tanto o termo “causa insuficiente” como “causa deficiente” são ininteligíveis. A suficiência não diz respeito ao fim visado, mas apenas à eficácia da causa em produzir o seu efeito, não fazendo sentido dizer que a causa que é suficiente para produzir um monstro seja insuficiente para produzir um homem ou vice-versa.³³⁰ “Causa” e “efeito” sendo termos relativos, toda causa é causa apenas em relação ao seu efeito. Em oposição à concepção de que a causa possui tanta ou mais realidade que seu efeito ou de que haja um excesso de potência na causa que não se atualize no seu ato, Hobbes reafirma que “toda causa é suficiente apenas para produzir o que produz; e se suficiente, então necessária”.³³¹

Por fim, Bramhall argumenta que “suficiência” diz respeito à capacidade de um agente para produzir um efeito, sendo que ele pode produzi-lo ou não, de acordo com a sua volição. E isso é tanto mais verdadeiro no caso de Deus, que é suficiente para produzir muitas coisas que não produziu porque não quis:

³²⁸ *Questions*, XVII, p. 231.

³²⁹ *Questions*, XXXI, p. 381. Cf. igualmente *Questions*, III, p. 43: “Nenhum efeito pode exceder a virtude da sua causa; se a ação for livre para escrever ou não, a potência ou faculdade de querer ou não querer tem de ser necessariamente *mais livre*”.

³³⁰ *Questions*, XXXI, p. 384.

³³¹ *Questions*, XXXV, p. 426-427.

No que concerne mais de perto essa questão da liberdade e da necessidade, a causa é dita ser suficiente com respeito à sua *capacidade* para agir e não com respeito à sua *vontade* de agir. A concorrência da vontade é necessária para a produção do efeito livre. Mas a causa pode ser suficiente ainda que a vontade não concorra. Como Deus é suficiente para produzir mil palavras, mas disso não se segue nem que ele as produziu ou que ele as produzirá.³³²

Para Bramhall, mesmo que Hobbes diga que a causa suficiente comporta a totalidade dos requisitos para a produção do efeito, disso não se segue que o efeito será produzido, pois, no que diz respeito aos agentes livres, entre as coisas requisitas “não está incluída a determinação atual da vontade.” Antes, continua o bispo, “por todas as coisas necessárias ou requisitadas é significado todo o poder tanto operativo como eletivo, todos os instrumentos necessários e adjuvantes extrínsecos e intrínsecos e todas as condições”.³³³ A suficiência tem, assim, um caráter instrumental e diz respeito aos meios necessários para atingir um fim visado. No exemplo que o bispo expõe, um homem que possui papel, pena, tinta, mesa, cadeira, tempo, a arte de escrever e o uso livre de suas mãos, possui todos os requisitos necessários para escrever e, no entanto, pode deixar de fazê-lo se não for a sua vontade. Numa palavra, está no poder do homem escrever ou não: há uma causa suficiente, mas não necessária de sua escrita, já que ele possui a totalidade dos requisitos necessários para essa ação, mas pode ou não escrever de acordo com a sua volição.

Assim como a potência do agente não implica necessariamente na sua ação, suficiência não se identifica, segundo Bramhall, com eficiência ou necessidade: “não há conexão necessária entre suficiência e eficiência; de outro modo, Deus não poderia ser todo-suficiente”.³³⁴ Deus é suficiente para produzir qualquer coisa que não seja contraditória e, no entanto, não produz todas. Dado que nem todas as coisas passíveis de serem criadas foram criadas, se houvesse uma conexão necessária entre suficiência e eficiência, seria inevitável concluir que Deus não é todo-suficiente. Como diz Bramhall, a potência produtiva de Deus ultrapassa infinitamente a sua produção efetiva, o mundo, que é finito:

Aquelas coisas que Deus quer sem ele mesmo³³⁵ ele quer livremente, não necessariamente. Toda causa que age ou opera necessariamente age ou opera em tudo o que pode fazer ou em tudo que está em seu poder. Mas é evidente

³³² *Questions*, XXXI, 381, itálicos meus.

³³³ *Questions*, XXXII, p. 386.

³³⁴ *Questions*, XXXV, p. 425.

³³⁵ No original: “Those things that God wills without himself. [...]”. Penso que essa estranha expressão “without himself” indica tudo o que não concerne à natureza divina, mas é por vontade.

que Deus não faz todas as coisas sem ele mesmo que ele pode fazer ou que ele tem poder para fazer [...] A potência produtiva de Deus é infinita, mas o mundo inteiro criado é finito. E, portanto, Deus poderia ainda produzir mais, se ele quisesse.³³⁶

Bramhall distingue entre causas necessárias, contingentes e livres.³³⁷ Apenas nas primeiras há uma identidade entre potência e eficiência, possibilidade e efetividade, como quer Hobbes. Nas causas livres, ao contrário, há, entre uma e outra, a mediação da vontade. No caso de Deus, cuja suficiência não pode ser frustrada nem pela concorrência accidental de alguma circunstância exterior, muito menos pela deficiência da causa, a suficiência não se conecta necessariamente com a eficiência porque esta é aquela *mais* a concorrência da vontade. A potência e a vontade são coisas distintas e uma não implica na outra, sendo que a ação só decorre pela conjunção de ambas. Este argumento fundamenta-se, como indica Luc Foisneau, na distinção entre a potência absoluta e a potência ordenada de Deus, distinção corrente na opinião teológica comum da Igreja anglicana: enquanto a primeira é tradicionalmente associada à ideia de liberdade e designa aquilo que Deus pode realizar fazendo-se abstração de sua vontade efetiva, a segunda indica o decreto divino, a ordem estabelecida, que não repousa no caráter irresistível da potência, mas sobre um contrato de Deus com os homens, em vista do bem destes. A primeira, que é limitada apenas pelo princípio de não-contradição, excede infinitamente a segunda, que denota o real e da qual se segue apenas uma necessidade hipotética, isto é, uma necessidade subordinada à condição da livre decisão divina.³³⁸

Hobbes, por seu turno, argumenta que, nos seres dotados de sensação, a determinação da vontade constitui igualmente um requisito para a produção do efeito, fazendo, então, parte de sua causa inteira e suficiente — o que equivale a dizer que, nesses seres, a potência inteira para um ato inclui a vontade.³³⁹ E, assim como a causa

³³⁶ *Questions*, XVIII, p. 244.

³³⁷ *Questions*, XIV, p. 167.

³³⁸ Cf. Foisneau, *Hobbes et la toute puissance de Dieu*, p. 42-44.

³³⁹ Hobbes define a *vontade* não como uma faculdade ou poder (o que seria contraditório com a sua concepção de potência e ato), mas como o último apetite num processo deliberativo, de modo que a mesma coisa é denominada vontade e apetite. Em contraposição a Bramhall (e à tradição), segundo o qual a deliberação é uma ação exclusiva dos seres racionais, Hobbes defende que da mesma forma que os homens, os animais têm volição e deliberação, sendo que em ambos a vontade é necessária, já que é determinada por uma causa integral que não pode deixar de produzir o seu efeito: eleição e necessidade andam juntas. Tanto nos homens como nos animais, acrescenta Hobbes, a natureza da eleição consiste em seguir as suas esperanças e medos. (*Questions*, VI, p. 72 e VII, p. 78-81; DC, XXV, §13, p. 409). É verdade que isso não se aplica a Deus, cuja vontade constitui a causa primeira e integral no mundo. Como

suficiente produz necessariamente seu efeito, a potência inteira ou suficiente não pode deixar de produzir o seu ato, seja nas coisas inanimadas, seja nos seres dotados de vontade, o que é válido até mesmo para Deus. Reciprocamente, todo evento e toda ação, incluindo a criação divina, está de acordo com a potência inteira:

Nas coisas inanimadas, a ação está sempre de acordo com a extensão de sua potência, não tomando a potência de querer, porque eles não a possuem. Mas nas coisas que têm vontade, a ação está de acordo com a potência inteira, vontade e tudo. É verdade que Deus não faz todas as coisas que ele pode fazer se ele quisesse; mas que ele possa *querer* aquilo que ele não *quis* de toda eternidade, eu nego. A menos que ele possa não apenas *querer uma mudança* [*will a change*], mas também *mudar a sua vontade* [*change his will*], o que todos os teólogos dizem que é imutável. Então, é preciso que de Deus procedam efeitos necessários.³⁴⁰

Hobbes mantém a unidade tanto da sua tese da identidade da causa suficiente e da causa necessária como da conexão necessária entre a potência inteira ou suficiente para a produção de um ato e o ato, mantendo-as tanto para os eventos naturais, como para as ações humanas, bem como para a criação divina. Segundo Hobbes, na onipotência divina já está incluída a sua vontade, pois não há sentido em dizer que Deus possui potência para fazer o que não quer.

Toda suficiência não significa outra coisa, quando atribuída a Deus, que onipotência; e onipotência não significa outra coisa que a potência para fazer tudo o que ele quer. Mas para a produção de qualquer coisa que é produzida a vontade de Deus é tão requisito como o resto de sua potência e suficiência. E, consequentemente, sua toda-suficiência não significa a suficiência ou potência para fazer as coisas que ele não quer.³⁴¹

Ao afirmar que “a vontade de Deus é tão requisito como o *resto* de sua potência e suficiência” para a produção do mundo, Hobbes faz da vontade divina uma parte não apenas da causa suficiente da criação, mas também da onipotência divina. Assim como fundamenta a onisciência divina na sua onipotência, fazendo aquela depender desta, como já dissemos, Hobbes reduz a vontade divina à sua onipotência³⁴² — ou a sua onipotência à sua vontade, na medida em que a sua onipotência consiste na potência de fazer tudo o que ele *quer*. No decreto divino conjugam-se, assim, *necessidade* e *arbitrariedade* ou *liberdade radical*: por um lado, esse decreto instaura toda a necessidade futura dos eventos no mundo; por outro, ele é expressão de uma vontade

se indicará logo a seguir, no decreto divino conjugam-se necessidade, de um lado, e arbitrariedade ou liberdade radical, de outro.

³⁴⁰ *Questions*, XVIII, P. 246.

³⁴¹ *Questions*, XXXV, p. 427.

³⁴² Donde a crítica de Bramhall: “Mas aquilo que ele denomina liberdade é antes onipotência do que a liberdade de fazer tudo o que ele quer.” (*Questions*, XIX, p. 256).

que opera de modo absoluto, sem qualquer outra medida além de si mesma. Essa ambiguidade não passou despercebida por Leibniz, que, no seu comentário à controvérsia de Hobbes e Bramhall, assim comenta a respeito da noção hobbesiana de justiça:³⁴³ “se Deus não tem em vista o bem das criaturas inteligentes, se ele não tem outros princípios de justiça além tão somente de seu poder que o faz produzir, ou *arbitrariamente* aquilo que o acaso lhe apresenta, ou *necessariamente* tudo aquilo que se pode, sem que exista escolha fundada no bem: como ele pode se tornar amável?”³⁴⁴ A necessidade e o acaso andam aqui juntos e possuem como consequência o mesmo resultado: a ausência de escolha e de fundamentação racional do mundo.

Enfim, Hobbes identifica a onipotência e a vontade em Deus, extinguindo a distinção tradicional de suas faculdades, bem como a distinção entre a potência absoluta e a potência ordenada de Deus: aquilo que existe, o mundo atual, é decorrente da potência absoluta divina e o decreto divino se constitui como a única expressão de sua onipotência. E dessa potência divina seguem-se todas as cadeias causais do mundo, cadeias investidas de uma necessidade de caráter absoluto, já que a potência em questão é absoluta. Deste modo, a Bramhall, que rejeita a conexão entre suficiência e eficiência alegando que ela é incompatível com a toda-suficiência divina, Hobbes responde que a toda-suficiência divina — que se identifica com a sua toda-potência — tem a sua devida eficácia, pois ela não significa uma suficiência ou potência para fazer o que ele não quer.

Em suma, a divergência sobre o conceito de suficiência é a mesma que há com relação ao conceito de potência: tanto Bramhall como Hobbes identificam suficiência com potência, sendo que as diferentes concepções de suficiência são provenientes das diferentes concepções de potência, que, por sua vez, estão fundamentadas nas respectivas concepções de causalidade. De um lado apresenta-se Bramhall, representante da doutrina de que a causa possui tanta ou mais virtude que o efeito, que defende que uma determinada potência pode ou não se atualizar completamente, sendo que o efeito visado pode ser frustrado pela concorrência accidental de uma circunstância exterior ou pela deficiência da causa. Ademais, a potência ou capacidade para realizar um efeito pode não resultar neste mesmo efeito devido à não-concorrência da volição, caso de Deus, que não produz tudo o que pode não devido à deficiência ou concorrência

³⁴³ Retornaremos a esse ponto no próximo capítulo.

³⁴⁴ *Reflexões...*, GP VI, 398 / p. 272, *itálicos meus*.

de uma causa exterior, o que não se lhe aplica, mas por não querer produzir tudo o que lhe é possível. Na distância entre a potência produtiva infinita de Deus e a sua criação finita se interpõe a sua vontade, que é uma faculdade distinta de sua potência. Eis o que é expresso pela distinção tradicional entre potência absoluta e potência ordenada de Deus, que assinala o excesso infinito da potência divina em produzir efeitos em relação ao mundo criado atual, que só passa a existir a partir da suposição da vontade divina de criá-lo. Hobbes, ao contrário, faz a determinação da vontade ser parte integrante da causa suficiente e da potência para um determinado ato, o que se aplica não apenas aos homens e demais seres dotados de vontade, como também a Deus. Todo evento e ação, incluindo a criação, está de acordo com a potência inteira e suficiente para a sua produção, sem restos. E, vice-versa, toda potência suficiente tem o seu ato necessário e toda causa suficiente produz o seu efeito com necessidade: se suficiente, então necessário.

Causalidade natural X causalidade moral

No primeiro capítulo desta tese indicamos como a doutrina hobbesiana da causalidade se insere na sua física mecanicista e como se relaciona com a lei da conservação do movimento. Aqui, a fim de concluir as considerações sobre o tipo de necessidade que Hobbes está defendendo, apontaremos rapidamente como essa causalidade de tipo mecânico implica na rejeição por parte do filósofo dos tipos diferentes de necessidade apresentado por Bramhall, não só a necessidade hipotética, como também a necessidade moral.

Bramhall — para quem o mundo criado é hierarquicamente organizado em elementos, plantas, animais e homens³⁴⁵, sendo que estes últimos gozam de uma posição privilegiada em relação aos demais seres — defende que as causas não operam de modo igual em todas as regiões do ser, mas de maneiras diferenciadas: “na medida em que Deus ordena meios para todos os fins, ele adapta os meios para os seus respectivos fins, meios livres para fins livres, meios contingentes para fins contingentes, meios necessários para fins necessários, enquanto T.H. faz todos os meios e todos os fins serem necessários”.³⁴⁶ No que diz respeito à vontade humana, em especial, Bramhall enfatiza a diferença no modo como ela é determinada em relação aos demais objetos

³⁴⁵ *Questions*, XIV, p. 166.

³⁴⁶ *Questions*, XIV, p. 167.

naturais: ainda que conceda a Hobbes que a vontade humana seja de algum modo determinada pelos objetos exteriores, ele objeta, no entanto, que essa determinação não é natural, extrínseca, antecedente e absoluta, mas moral e hipotética. Defendendo que os homens são livres da necessidade na determinação de suas vontades, Bramhall diz que os objetos externos “não têm eficácia natural para determinar a vontade. Eles bem podem ser a ocasião, mas não as causas do mal. O apetite sensitivo pode engendrar uma tendência, mas não uma necessidade para roubar. E se deve produzir um tipo de necessidade, ela é, no entanto, apenas moral, não natural; hipotética, não absoluta; coexistente, não antecedente em relação a nós mesmos, nem extrínseca”.³⁴⁷ Os objetos externos não determinam a vontade extrínseca e necessariamente à maneira das causas eficientes naturais porque a vontade se caracteriza pelo seu poder de se autodeterminar, de escolher entre diferentes objetos e de assentir ou suspender o último ditado do entendimento. Assim, quando um objeto é proposto à vontade com razões persuasivas para querê-lo, há uma determinação moral, pela qual a vontade é determinada internamente a escolher o que lhe parece melhor, e essa determinação não produz uma necessidade antecedente porque sempre há a possibilidade da vontade suspender o ditado do juízo. É nesse mesmo sentido que a determinação em questão é apenas hipotética e concomitante à determinação da vontade, já que só é necessária sob a hipótese do assentimento desta. Assim, a apresentação dos objetos exteriores à vontade constitui apenas a ocasião de sua determinação e os apetites sensíveis deles decorrentes engendram apenas uma tendência que pode ter eficácia ou não na vontade conforme o caráter da pessoa. A causalidade natural, extrínseca e antecedente, que determina seus efeitos de maneira necessária, limita-se, segundo Bramhall, apenas a determinados eventos naturais que ocorrem com regularidade e constância, como a atração do ferro pelo ímã.³⁴⁸ Quando se trata do livre-arbítrio humano, ao contrário, as coisas externas, os astros e as complexões, apenas “*inclinam, mas de nenhuma forma necessitam*”.³⁴⁹

Hobbes, ao contrário, reduz a realidade a corpos e movimentos e toda causa e efeito a movimentos, o que vale para todos os eventos, incluindo as ações humanas. Assim, não existe outro tipo de determinação além daquela que ocorre por meio de movimentos exteriores ao agente e que é necessária: “a eficácia natural dos objetos determina os agentes voluntários e necessita a vontade; mas quanto à eficiência moral,

³⁴⁷ *Questions*, XIV, p. 160.

³⁴⁸ *Questions*, XVI, p. 224.

³⁴⁹ *Questions*, XXI, p. 302. Itálicos meus.

não entendo o que isso quer dizer”.³⁵⁰ Segundo Hobbes, a maneira como a representação dos objetos no entendimento afeta a vontade é estritamente mecânica e possui um efeito necessário. Na continuação da passagem acima, o filósofo a compara com a relação de causa e efeito que há entre o depósito de um peso excessivo no dorso de um cavalo e a quebra desse dorso: “o último ditado do juízo concernente ao bem e ao mal que pode resultar numa ação não é propriamente a causa inteira, mas a última parte dela. E, no entanto, pode-se dizer que produz o efeito necessariamente, numa tal maneira como se pode dizer que a última pena quebra o dorso de um cavalo, quando havia tanto peso depositado nele antes, de tal modo que para isso só faltava esta”.³⁵¹ A representação final de um bem ou mal decorrente de uma ação completa a causa para a produção dessa ação, tornando-a suficiente e, portanto, necessária. Trata-se da última parte de uma causa que possui como requisito a totalidade dos movimentos do mundo: “atribuo a necessitação da vontade ao agregado de todas as coisas que estão em movimento”.³⁵² Ao contrário de Bramhall, que defende que a vontade racional está fora da esfera da atividade dos objetos externos e dos apetites sensíveis, que as causas segundas não têm uma eficácia imediata e determinada na vontade,³⁵³ Hobbes sustenta que a causa de toda vontade reside num conjunto de movimentos. Como ele argumenta utilizando como exemplo a sua correspondência com o bispo, Bramhall “teve a vontade de escrever essa resposta *porque* eu respondi o seu tratado concernente à verdadeira liberdade. Minha resposta foi, portanto, ao menos em parte, a *causa* de sua escrita, a causa do movimento ágil de seus dedos. Não é a causa do movimento local física? A sua vontade foi, portanto, causada física, extrínseca e antecedentemente pelos meus escritos e não moralmente”.³⁵⁴

Quanto à necessidade, Hobbes é, enfim, como no resto da sua filosofia, bastante econômico, reduzindo os vários tipos de necessidade a um único, a saber, uma necessidade *mecânica* e *extrínseca*, na medida em que é produzida a partir de movimentos provenientes do exterior, *antecedente*, por ser anterior à produção do efeito e derivada do começo dos tempos, e *absoluta*, na medida em que consiste na impossibilidade de não ser. Para ele, não há graus de necessidade, de modo que termos como “necessidade hipotética” ou “necessidade moral” não passam de jargões

³⁵⁰ *Questions*, XI, p. 105.

³⁵¹ *Questions*, XI, p. 105-106.

³⁵² *Questions*, XXI, p. 303.

³⁵³ *Questions*, XI, p. 109-110.

³⁵⁴ *Questions*, XIV, p. 188.

ininteligíveis. Comentando a relação de Hobbes com o aristotelismo tardio, Cees Leijenhorst indica que o autor radicaliza em dois aspectos uma corrente determinista do aristotelismo, vigente na alta Idade Média e representada por Avicena e Ockham: em primeiro lugar, ao contrário desta corrente, que relegava o determinismo das causas eficientes à esfera dos agentes naturais, excluindo dela o livre-arbítrio humano, Hobbes estende a necessidade a todos os domínios, considerando a determinação da volição e da ação humana tão necessária quanto um evento regular da natureza — de modo que, como ele diz, “a eleição que terei de algo posteriormente é agora tão necessária quanto o fogo que é agora e continua queimará qualquer combustível lançado a ele posteriormente”.³⁵⁵ Em segundo, Hobbes defende haver apenas *um* tipo de necessidade, contrapondo-se, assim, à doutrina dos graus de necessidade, que distingue entre uma necessidade simples ou absoluta, que só cabe a Deus como ser necessário, e graus menores de necessidade, como a hipotética e a física.³⁵⁶ O filósofo abole a distinção entre a necessidade absoluta de Deus e a necessidade das causas segundas, afirmando, como vimos, que toda necessidade é proveniente da onipotência divina, antecedente e derivada do começo dos tempos.

3. A oposição de Leibniz ao necessitarismo de Hobbes

Como Hobbes, que defende um necessitarismo universal, Leibniz estende o seu determinismo à totalidade da realidade, excluindo o acaso ou contingência radical de todas as esferas, inclusive o livre-arbítrio humano e divino, dizendo que a noção de liberdade de indiferença³⁵⁷ é uma noção absurda e contrária ao princípio de razão suficiente.³⁵⁸ Além disso, Leibniz, da mesma forma que Hobbes, não faz a contingência ou a necessidade das coisas depender das modalidades do tempo, como o faz Aristóteles, que considera os fatos passados como necessários, e os futuros, contingentes, mas considera todos os eventos determinados por razões. Entretanto, ao contrário do filósofo de Malmesbury, para quem a necessidade não tem graus, e em acordo com o seu opositor, Bramhall, Leibniz distinguirá entre os tipos de necessidade, sendo que a principal distinção será entre uma necessidade absoluta, metafísica e

³⁵⁵ *Questions*, XX, p. 295.

³⁵⁶ Leijenhorst, *The mechanisation of Aristotelianism*, p. 184-186.

³⁵⁷ Essa noção (que também é chamada liberdade de indiferença) designa a ausência total de determinação da vontade, um poder absoluto de escolha que é indiferente em relação às alternativas que se lhe apresentam, sem qualquer inclinação para um dos lados. A partir dessa concepção de liberdade humana, a eleição se determinaria sem causas ou razões que a antecedem, o que é quimérico para Leibniz.

³⁵⁸ Cf., por exemplo, *Reflexões...*, §4, GP VI, 390-191 / p. 265; *Teodiceia* § 303, GP VI, 296-297; *Terceira carta de Leibniz a Clarke*, § 7, GP VII, 364-365; NE II, 1, § 15, GP V, 106.

geométrica, que cabe apenas às verdades de razão, e uma necessidade hipotética, física e moral, que indica uma determinação que é compatível com a contingência e a liberdade e que é própria das verdades de fato. São centrais nessa distinção a introdução da consideração dos possíveis que não são, nunca foram e nem serão, e a determinação das diferentes jurisdições do princípio de não-contradição e de identidade, por um lado, e o princípio de razão suficiente, por outro. Como Aristóteles, Leibniz associará a necessidade absoluta de todas as coisas com o acaso, na medida em que ambos são incompatíveis com o estabelecimento de finalidades no mundo.³⁵⁹ Se Leibniz, por um lado, elogia a doutrina hobbesiana da causalidade, aproximando-a de seu princípio de razão suficiente, na medida em que mostra que todo efeito é determinado pela totalidade de seus requisitos — pela sua causa ou razão suficiente — e que elimina o acaso e a indeterminação; por outro, ele defende que, tanto quanto o acaso e a indeterminação, a necessidade defendida por Hobbes (e também por Espinosa) destrói o princípio de razão, uma vez que é incompatível com o estabelecimento de razões (que Leibniz entende num sentido teleológico) para a criação, para a existência ao invés do não-ser. Em Leibniz, suficiência não se identificará, como em Hobbes, com eficiência, mas terá um sentido fundamentalmente teleológico: uma razão é suficiente quando dá conta dos fins que justificam um evento em detrimento de outros. A exigência de razão será direcionada menos à compreensão racional dos eventos físicos, como em Hobbes, do que ao problema da fundamentação racional do mundo, como indicaremos no próximo capítulo. Onde ser esta a primeira pergunta decorrente do princípio de razão suficiente: porque existe algo ao invés do nada?

Contingência e princípio de razão suficiente

Para Leibniz, quando Hobbes defende que todos os eventos e ações ocorrem segundo uma necessidade absoluta com base na relação entre a causa suficiente e a produção do efeito, ele confunde o princípio de razão suficiente — segundo o qual nada é sem razão e pelo qual é provada a necessidade hipotética dos eventos e ações, na medida em que são determinados por razões anteriores — e o princípio de contradição, pelo qual são absolutamente necessárias todas as verdades cujo contrário implica contradição.

³⁵⁹ *Física*, livro II, cap. 8, 198b16 – 33.

Nesta seção examinaremos a relação entre esses dois princípios no pensamento de Leibniz e indicaremos como eles possuem jurisdições diferentes, apesar de ambos possuírem validade universal. Mas, antes disso, indicaremos os esforços de Leibniz em defender a contingência das verdades de fato e em distinguir essas verdades das de razão, que são necessárias. Para tanto, ele terá de explicar como a contingência dos eventos é compatível tanto com a presciência e a providência divinas como também com a natureza da verdade, pela qual é verdadeira toda proposição na qual a noção do predicado está contida naquela do sujeito. Na medida em que, para Leibniz, a veracidade de uma proposição de fato está no fundamento do fato mesmo, sendo que é a noção completa das substâncias que constitui a causa de tudo o que lhes ocorrerá, torna-se extremamente difícil defender a contingência dos eventos no mundo, já que as proposições de fato, tanto como as de razão, são ou verdadeiras ou falsas, e isto antes da ocorrência do evento, determinando, assim parece, a sua ocorrência de modo necessário. Ora, uma vez que a causalidade dos fatos depende da veracidade da proposição, a solução terá de ser encontrada na própria natureza da verdade, à qual Leibniz logrará ao considerar a diferença das proposições de fato e de razão, demonstrando que aquelas, ao contrário destas, são indemonstráveis, na medida em que sua análise é infinita. Contingentes são, então, todas as proposições que não são nem impossíveis em si mesmas (aquelas que são contraditórias ou inconcebíveis), nem necessárias, isto é, aquelas proposições cujos contrários são impensáveis. É por essa via que Leibniz, em oposição a Hobbes e Espinosa (e, sob um determinado aspecto, Descartes), estabelece o campo da possibilidade enquanto modalidade intermediária entre o necessário e o impossível: há possíveis, coisas que não são contraditórias, mas perfeitamente concebíveis, que não existem, nunca existiram ou existirão, como mostram as ficções. Essa distinção entre o possível e o atual, o concebível e o efetivo, fundamenta-se, por sua vez, na distinção das faculdades divinas. Ao contrário de Hobbes, que reduz essas faculdades a uma só, a vontade ou potência, Leibniz defende que em Deus há, por um lado, o entendimento, região dos possíveis e das verdades eternas, a potência, que tem por objeto todos os possíveis, e, por outro, a vontade, pela qual Deus escolhe qual dentre esses possíveis será efetivado. De modo que o mundo efetivo só pode ser contemplado como produto da cooperação das três faculdades e que a região dos possíveis ultrapassa infinitamente em extensão a região do atual.

Três anos após o início da correspondência com Arnould, que versou principalmente sobre a conciliação entre a liberdade e a contingência, por um lado, e a inerência da noção do predicado na do sujeito, por outro, Leibniz redige os opúsculos “Sobre a contingência”, “Sobre a liberdade” e “Origem das verdades contingentes a partir de um progresso ao infinito”,³⁶⁰ que têm justamente por objetivo fundamentar a contingência, distinguindo-a da necessidade, sem abrir mão da estrutura que é comum a todas as verdades, tanto às de razão como às de fato. No “Sobre a liberdade”, o autor formula a dificuldade de conciliar a contingência e a liberdade com a determinação integral de todas as verdades nos seguintes termos:

Desde muito tempo, uma questão lança o gênero humano na perplexidade: como a liberdade e a contingência podem se manter com a série das causas e a providência? [...] Tendo reconhecido a contingência das coisas, perguntava-me também o que poderia ser uma noção clara da verdade, pois esperava — não sem razão — poder tirar deste argumento algum esclarecimento que me permitisse distinguir as verdades necessárias das verdades contingentes. Ora, percebi que todas as proposições verdadeiras afirmativas, universais ou singulares, necessárias ou contingentes, possuem em comum que seus predicados estão em seus sujeitos, isto é, que a noção do predicado está inclusa naquela do sujeito sob uma certa relação; e que é nisto que consiste o princípio da infalibilidade, seja qual for o gênero da verdade, Naquele que conhece tudo *a priori*. Mas esta descoberta parecia aumentar a dificuldade. Se, com efeito, a noção do predicado estava naquela do sujeito em um dado tempo, como, sem contradição e impossibilidade, o predicado poderia agora estar ausente do sujeito sem que a noção deste sofresse por isso?³⁶¹

Como Leibniz diz, a conciliação entre a liberdade e a determinação causal, bem como a providência divina é um dos problemas que mais assombram a humanidade. Afinal, o que está em jogo é, por um lado, nada mais, nada menos, a possibilidade de uma moral para os homens, pois, se estes não são livres, não se pode atribuir responsabilidade aos seus atos, de modo que toda noção de justiça³⁶² seria arruinada e, com ela, todo o sistema de direito, o que seria desastroso para as relações humanas. Neste caso — como argumenta também Bramhall contra a doutrina hobbesiana da necessidade — todo esforço por parte dos homens seria em vão, pois tudo decorreria com necessidade desde o início dos tempos, sendo vã a esperança de determinar algo na realidade através de sua própria vontade. Estaria, assim, em jogo o interesse prático da

³⁶⁰ De acordo com as estimativas de J-B. Rauzy.

³⁶¹ *Sobre a liberdade*, in *Recherches...*, p. 329 – 331.

³⁶² Trataremos da noção de justiça no capítulo seguinte.

filosofia, já que qualquer preceito que prescrevesse o que o homem deve fazer seria ineficiente, mera utopia sem qualquer possibilidade de realização num mundo necessariamente determinado.

Por outro lado, se a contingência e a liberdade são asseguradas, torna-se difícil defender o interesse teórico da filosofia, uma vez que, assumindo-se que o discurso verdadeiro deve corresponder com a realidade enunciada, a possibilidade de um conhecimento certo da realidade estaria em perigo se os eventos que ocorressem no mundo fossem indeterminados. Além disso, estaria em risco a validade da maneira pela qual explicamos por que algo se dá no mundo, pois tanto a causalidade eficiente como a final, por meio das quais damos a razão pela qual tal evento ocorre, estariam em jogo.

Em primeiro lugar, caso os acontecimentos futuros fossem indeterminados, estariam em jogo tanto a presciência — que consiste justamente no conhecimento perfeito de todos os acontecimentos do mundo, tanto passados, como presentes e futuros — como a providência divinas, pois Deus não poderia nem conhecer todos as sequências do mundo e nem haveria qualquer garantia de que os desígnios que ele estabeleceu para a criação seriam alcançados, de forma que a realidade não poderia mais ser interpretada teleologicamente. Além disso, estaria em perigo a possibilidade de os próprios homens ou qualquer ser racional que seja possuírem um conhecimento determinado das causas e dos efeitos, pois se de determinadas causas não se seguissem os respectivos efeitos, isto é, se não houvesse qualquer relação de consequência entre o que antecede e o que sucede, qualquer tentativa de constituir uma ciência seria em vão. Mais ainda, o princípio de bivalência, segundo o qual uma proposição é ou verdadeira ou falsa não se sustentaria e a noção mesma de verdade não faria mais sentido, se aquilo a que o discurso se refere fosse indeterminado. Afinal, de duas, uma: ou uma proposição enunciando um fato qualquer é verdadeira e se segue o que ela enunciou; ou não há uma relação determinada entre as proposições e o que elas enunciam, de forma que toda pretensão de correspondência entre o discurso e a realidade seria descabida. Caso se alegasse, a fim de salvaguardar a liberdade e a indeterminação dos futuros contingentes, que apenas as proposições que dizem respeito a fatos passados e presentes pudessem ser consideradas verdadeiras ou falsas, sendo que as que se referem a fatos futuros fossem indeterminadas, poder-se-ia argumentar que o valor de verdade de uma dada proposição não deve depender da realização no tempo do fato que lhe é correspondente, pois, mesmo que o fato ocorra no tempo, a afirmação de que tal evento ocorre no momento x

é ou verdadeira ou falsa, independentemente de o fato referido ocorrer antes, durante ou depois do discurso correspondente³⁶³. Em outras palavras, o que estaria em jogo é a universalidade do princípio de contradição enquanto princípio de bivalência, segundo o qual para toda proposição cabe um valor de verdade, independentemente dele se referir ao futuro ou não. Leibniz precisa, assim, dar conta daquelas inconveniências que, segundo Hobbes, surgem a partir da doutrina dos futuros contingentes, mostrando como a presciência e a providência divinas, bem como a natureza da verdade e a sua submissão ao princípio de bivalência, são compatíveis com a contingência.

Ora, é justamente essa incompatibilidade entre a indeterminação dos futuros contingentes e a atribuição de um valor de verdade atemporal às proposições que tanto perturbou Leibniz, conforme ao que ele afirma no trecho supracitado. Uma vez que o autor reconhece a “contingência das coisas” — o que ele jamais poderia negar, sob o preço de ser contrário à religião cristã e a toda moral vigente —, como sustentar que possa haver uma correspondência necessária do discurso e das proposições em geral com a realidade? Ao procurar a solução deste impasse na própria noção de verdade, a dificuldade parece aumentar ainda mais, pois Leibniz descobre o fundamento universal da verdade, a estrutura invariável que faz uma proposição afirmativa ser verdadeira, seja ela universal ou singular, contingente ou necessária: a inclusão da noção do predicado naquela do sujeito³⁶⁴ — o que aparentemente nos afasta ainda mais da descoberta do que fundamenta a diferença entre as verdades de razão e de fato. E é justamente a absoluta universalidade desta estrutura da verdade que permite àquele que possui um intelecto infinito compreender tudo *a priori*, pois para qualquer verdade — temporal ou não —, Deus vê na eternidade a inclusão da noção do predicado na noção do sujeito. Como nas verdades de fato esta inclusão garante a realização desta conjunção mesma entre o sujeito e o seu predicado na existência, a presciência divina é infalível. A veracidade ou

³⁶³ Apesar de Leibniz dizer no texto “Verdades necessárias e verdades contingentes” que as proposições existenciais são aquelas “que são somente verdadeiras por um certo tempo” (in *Recherches...*, p. 341. Tradução de M. Fichant), a conexão entre a noção do sujeito e aquela do predicado não depende da realização do predicado em questão no tempo. É que a proposição abstraída da referência ao tempo é incompleta, valendo apenas para o momento em que de fato se realiza. Por exemplo, a proposição “D. Pedro declara a independência do Brasil” só passa a ser verdadeira com a realização desta ação. Já a proposição “D. Pedro declara a independência do Brasil em 07 de setembro de 1822” é verdadeira antes, durante e depois do fato a qual ela se refere. Como Luiz Henrique L. dos Santos diz, “na proposição que afirma que visto hoje uma camisa branca, a restrição temporal afeta o predicado e não a sua conexão com o sujeito” (“Leibniz e a questão dos futuros contingentes”, p. 91-122).

³⁶⁴ É o contrário do que Hobbes compreende por proposição verdadeira: “*verdadeira* é aquela cujo *predicado* contém em si o *sujeito*, ou cujo *predicado* é nome de cada uma das coisas de que o *sujeito* é nome”. (DC, III, § 7, p. 35 / p. 77).

falsidade de todas as proposições é, assim, anterior ao fato que ela enuncia, caso contrário, Deus não poderia prever qualquer fato. Deste modo, não é possível sustentar que, para um sujeito qualquer, como, por exemplo, Júlio César, a conexão com um dado predicado — o de atravessar o Rubicão — seja efetiva apenas quando ele de fato atravessa o Rubicão, uma vez que não é o fato que determina a proposição, mas, ao contrário, é a inerência da noção do predicado na do sujeito que está no fundamento do fato³⁶⁵. Pois é preciso discernir o fato, que passa a ser no tempo, e a proposição que lhe é correspondente, bem como a conexão entre os seus elementos, a saber, sujeito e predicado, que são preexistentes. Afinal, para Leibniz, a noção do sujeito identifica-se com a totalidade de seus predicados, não havendo qualquer predicado que lhe seja accidental.³⁶⁶ Assim, a noção do predicado sempre esteve incluída na do sujeito, de modo que, para a substância considerada, um evento temporal que constitui um predicado seu deve forçosamente ocorrer. Caso contrário ou a natureza da verdade seria destituída de seu fundamento e a conexão entre os termos da proposição não corresponderia a esta conexão mesma na realidade, ou a noção do sujeito seria destituída da totalidade de seus predicados, sendo, assim, destruída, o que arruinaria a natureza da predicação e a noção de substância — consequências que são inaceitáveis. Leibniz inverte, deste modo, a relação entre causalidade e verdade estabelecida por Hobbes: enquanto este fundamenta a necessidade lógica do valor de verdade de uma proposição na necessidade antecedente, pela qual um evento é necessariamente produzido pelas suas causas, na medida em que é o enunciado que deve corresponder ao fato e não o contrário, Leibniz fundamenta a causalidade no valor de verdade das proposições. Como comenta Luiz Henrique Santos, a relação entre verdade e ser estabelecida por Aristóteles (e Hobbes) é invertida em Leibniz: dado que Deus é sumamente bom e cria o melhor dos mundos possíveis, ele quis que certas essências fossem atualizadas na existência, o que implica em fazer com que as proposições fundamentadas nas noções completas desses seres se

³⁶⁵ Todo fato que ocorre a uma substância fundamenta-se na natureza mesma desta, isto é, em sua noção (conforme a linguagem do *Discurso de Metafísica*) ou qualidades internas (de acordo com a *Monadologia*).

³⁶⁶ No entanto, aqui se coloca mais uma vez a difícil questão de saber se a existência constitui um predicado que, como os demais, pertence à noção do sujeito ou não. Por um lado, pode-se argumentar junto com Couturat que a existência nada mais é o do que a exigência da essência (o que Leibniz realmente dá a entender em alguns textos), pois — defende o comentador — se a existência fosse algo para além da essência, os juízos existenciais não possuiriam razão (“On Leibniz’s metaphysics”, in *Critical Assesments*, I, p. 4 e 5). Por outro, não se pode ignorar que Leibniz defende que apenas em Deus a essência compreende a existência, sendo que as criaturas são contingentes, de modo que a existência não se segue de suas essências. Ao contrário, elas só passam a existir a partir do decreto divino de criação (cf., por exemplo: *Sobre a contingência*, in *Recherches...*, p. 326; G IV, 402).

tornem verdadeiras, de modo que a veracidade de uma proposição determina o acontecimento do fato que ela anuncia³⁶⁷ — o que torna mais difícil defender a contingência ou necessidade apenas hipotética dos fatos, mais do que seria, a nosso ver, para Hobbes, caso quisesse fazê-lo, na medida em que para este uma proposição anunciando um fato só é verdadeira sob a hipótese de que os requisitos que compõem a causa eficiente do efeito concorram.

Assim, a distinção entre as verdades de fato e as de razão deve ser fundamentada respeitando-se a definição de verdade. Aliás, mais do que isso, Leibniz diz que, apesar do aparente aumento da dificuldade, ele esperou, *não sem razão*, obter o esclarecimento que permite distinguir as verdades contingentes das necessárias a partir da consideração da natureza da verdade, o que significa que o nó deste labirinto deve ser desatado por meio do exame das proposições e do modo como a noção do predicado é incluída na do sujeito.

Uma proposição necessária é uma proposição cujo contrário implica contradição. É o caso de todas as idênticas e das derivadas que se podem resolver em idênticas, e tais são as verdades que se diz serem de uma necessidade metafísica ou geométrica (...) No caso das verdades contingentes, ao contrário, ainda que o predicado esteja no sujeito, ele não pode ser, entretanto, jamais demonstrado a partir dele e não se consegue jamais reduzir a proposição a uma equação, isto é, a uma identidade: sua resolução, ao contrário, prolonga-se ao infinito. Apenas Deus vê, não o fim da resolução, bem entendido, que não existe, mas, ao menos, a ligação dos termos, isto é, a inclusão do predicado no sujeito, pois ele vê tudo o que está na série.³⁶⁸

Recorrendo à definição de necessário e à diferença entre noção completa e incompleta, Leibniz consegue distinguir as verdades contingentes das necessárias, assegurando, assim, a liberdade humana, para a qual a contingência constitui um dos requisitos, sem renunciar à universalidade da estrutura que faz uma proposição ser verdadeira. As proposições necessárias são aquelas que são diretamente derivadas do princípio de contradição, por meio do qual se pode determinar que uma proposição que é contrária a uma proposição verdadeira é falsa e que, vice-versa, uma proposição que é contrária a uma que é falsa é verdadeira. Assim, toda proposição que é contrária a uma que é absurda ou absolutamente falsa, é absolutamente verdadeira, isto é, necessária. Deste modo, necessário não se define aqui primariamente como aquilo que sempre é e

³⁶⁷ Santos, “Leibniz e a questão dos futuros contingentes”, p. 97.

³⁶⁸ *Sobre a liberdade*, in *Recherches...*, p. 332 e 333.

não poderia deixar de ser³⁶⁹, mas define-se indiretamente pelo princípio de contradição. Ou seja, a determinação do que é necessário é, neste primeiro momento, predominantemente lógica, embora as consequências ontológicas que disso se seguem sejam da maior importância: são necessárias todas as proposições das quais se pode demonstrar que seu contrário implica contradição ou absurdo. Ora, preenchem essa condição todas as verdades idênticas ou tautológicas, bem como aquelas que são redutíveis a estas por meio da análise.

As proposições contingentes, ao contrário, embora possam ser conhecidas, inclusive de maneira *a priori*, a saber, por Deus, não podem ser *demonstradas*, pois não se pode reduzi-las à identidade e nem as suas contrárias ao absurdo. Isso porque, nas proposições contingentes, não é possível estabelecer a equação entre a noção do predicado afirmado e a noção do sujeito, porque esta é uma noção completa: à diferença das noções incompletas ou abstratas, que contém um número finito de predicados e não fazem qualquer referência ao mundo e às suas infinitas circunstâncias, as noções completas possuem infinitos predicados e envolvem todo o universo³⁷⁰ com todas as suas determinações. Se nas proposições necessárias se pode demonstrar a coincidência total ou de uma parte da noção do sujeito com a noção do predicado, nas proposições contingentes, que envolvem noções completas ou substâncias, esta coincidência nunca é alcançada porque neste caso a análise das noções, que substituem progressivamente partes da noção por seus equivalentes, é infinita. Assim, apesar da noção do predicado estar contida na do sujeito, pois, caso contrário, não se trataria de uma verdade, nas proposições contingentes a conexão do predicado com o sujeito nunca pode ser demonstrada a partir da noção do sujeito, porque nesta a análise é infinita. Trata-se de uma impossibilidade que não é meramente de fato, mas de direito. Ou seja, não é devido à limitação do nosso entendimento que estas verdades não podem ser demonstradas como aquelas da lógica e da geometria, pois mesmo Deus, que possui um entendimento infinito e que vê a conexão entre o sujeito e o predicado — caso contrário, não haveria a presciência divina —, não pode demonstrá-las, já que demonstrar aqui significa chegar

³⁶⁹ Apenas Deus, como ser necessário, só pode ser descrito como o ser que sempre é e não pode deixar de ser. Afinal, no caso de Deus, a existência é uma determinação da essência, sendo que a necessidade deste ser só pode ser posta positivamente e não negativamente como no caso das proposições cujos contrários implicam contradição.

³⁷⁰ Cada essência ou noção completa envolve o mundo com o qual ela é compatível.

ao fim da resolução, tornando a identidade da proposição explícita³⁷¹. Ora, sustentar que se possa alcançar o fim de uma série infinita é afirmar um absurdo; afinal, este fim nem existe.

A fim de tornar mais clara essa inviabilidade da demonstração das verdades de fato, bem como a diferença entre as proposições contingentes e as necessárias, Leibniz lança mão de uma analogia destas proposições com exemplos tirados da matemática, a saber, das proporções entre números comensuráveis e incommensuráveis. Da mesma forma que, entre números comensuráveis, encontra-se a proporção por meio de quocientes ou medidas comuns, nas proposições necessárias se pode estabelecer a identidade por meio da substituição progressiva das noções por equivalentes que sejam comuns ao sujeito e ao predicado, de modo que a equação entre a noção do sujeito e a do predicado seja afirmada. Entre números incommensuráveis, ao contrário, por mais que sejam estabelecidos quocientes que se aproximem cada vez mais de uma proporção comum, sobram sempre novos restos, que vão sendo aproximados por outros quocientes ao infinito, sem que uma proporção determinada possa ser encontrada, isto é, sem que o fim da resolução possa jamais ser atingido,³⁷² o que não ocorre devido à incapacidade daquele que calcula, mas sim por causa da natureza própria da relação que há entre estes números. Analogamente, por mais que se prossiga na análise das proposições contingentes, nunca a identidade é encontrada, pois a resolução progride ao infinito, sem qualquer termo.

³⁷¹ A demonstração consiste numa análise finita (*Origem das verdades contingentes*, in *Recherches...*, p. 336). É verdade, no entanto, que Deus, apesar de não poder demonstrar as verdades de fato, conhece a conexão do predicado com o sujeito *intuitivamente*, o que parece colocar novamente em risco a distinção das verdades em contingentes e necessárias, como aponta L.C. Oliva: “É bem verdade que a demonstração do contingente é igualmente interminável para nós ou para Deus, mas isto se dá por causa do caráter sucessivo, temporalmente desdobrado, do processo de análise [...] O caráter intuitivo do conhecimento divino homogeneiza os dois campos que Leibniz buscava tornar heterogêneos com o apoio da análise infinita. Os limites são do procedimento, seja ele executado por um ser finito ou infinito, mas só nós estamos condenados a tal procedimento” (“Bondade e contingência em Leibniz”, in *Cadernos Espinosanos*, USP, 2006, XV, p. 63). De qualquer forma, o recurso à indemonstrabilidade das verdades de fato é um dos principais elementos na distinção que Leibniz faz da contingência e a necessidade. Como veremos mais adiante, a consideração das faculdades divinas constituirá outro destes recursos para salvaguardar a contingência no mundo.

³⁷² Nas razões surdas, entretanto, mesmo que não se consiga determinar a proporção com exatidão, a aproximação é grande e o erro, menor do que alguma quantidade assinalável, de maneira que se podem efetuar demonstrações a respeito, ao contrário do que ocorre com as proposições contingentes (*Verdades necessárias e verdades contingentes*, in *Recherches...*, p. 340 e 341). Ora, como Rauzy comenta, a “analogia aritmética possui apenas uma função heurística” (*Recherches...*, p. 323 e 324), pela qual Leibniz exemplifica uma análise na qual a identidade jamais é alcançada.

Deste modo, o fundamento da contingência das verdades de fato reside na indemonstrabilidade destas.³⁷³ Ao se demonstrar uma proposição, reconhece-se ao mesmo tempo que o seu contrário implica contradição, isto é, que é absurdo. Assim, caso se pudesse demonstrar as proposições contingentes, seus contrários, de acordo com o princípio de contradição, seriam impossíveis, de forma que elas mesmas deixariam de ser contingentes para serem necessárias: “as verdades contingentes não podem ser submetidas ao princípio de contradição; de outro modo, tudo seria necessário, e não haveria outros possíveis além daqueles que alcançaram a existência em ato”.³⁷⁴ Pois, apesar de haver correspondência entre as proposições contingentes e a realidade, de maneira que algo que estava inscrito na noção de uma substância lhe vai suceder certamente, o oposto da proposição, por não ser impossível, continuará sendo possível e a proposição permanece contingente, isto é, uma entre outras possíveis.

Deste modo, o princípio de contradição é ineficiente no caso das verdades contingentes. Não que este princípio não seja válido para este tipo de verdade, pois o princípio de contradição é universal e vale para todas as proposições sem exceção, já que a sua função é justamente a de assinalar que para toda proposição, cabe um valor de verdade determinado, não sendo possível nem que uma proposição não seja *nem* verdadeira e *nem* falsa e nem que ela seja verdadeira e falsa ao mesmo tempo, mas ela é *ou* verdadeira ou falsa. Entretanto, embora caiba sempre um determinado valor de verdade para uma proposição contingente dada, nenhuma proposição deste tipo pode ter a sua veracidade ou falsidade deduzida a partir da aplicação do princípio de contradição, já que é impossível assinalar que a proposição contrária a uma contingente dada implique contradição ou absurdo. É verdade que o princípio de contradição é em si ineficiente para determinar o valor de verdade de *qualquer* proposição, pois ele só pode fazê-lo entre proposições que são contraditórias entre si, pois, como Leibniz define a sua função na *Monadologia*, “julgamos que é falso o que ele implica, e verdadeiro o que é oposto ou contraditório ao falso”.³⁷⁵ Assim, o princípio de contradição, muitas vezes

³⁷³ “Não há outra raiz da contingência do que aquela que provém da natureza da proposição, a saber, que existe a indemonstrabilidade” (Moura, C. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001, p. 83).

³⁷⁴ *Sobre a contingência*, in *Recherches...*, p. 326.

³⁷⁵ *Monadologia*, § 31, p. 136 e 137. Como comenta Russel (*A filosofia de Leibniz*, p. 24): “A partir da simples afirmação do princípio de contradição, que nenhuma proposição pode deduzir-se apenas dele, a não ser a proposição de que a verdade existe, ou que alguma proposição é verdadeira. Porque o princípio afirma simplesmente que toda proposição deve ser falsa ou verdadeira, mas não pode ser as duas coisas ao mesmo tempo. Ele não dá nenhuma indicação da alternativa a ser escolhida e não pode por si só determinar que alguma proposição é verdadeira”.

identificado por Leibniz com o princípio de bivalência, precisa ser complementado por outro, a saber, o princípio de identidade, que estabelece como verdadeiras todas as proposições que são idênticas ou redutíveis a estas, sendo que Leibniz frequentemente se refere a ambos sob o nome de princípio de contradição. Mas, mesmo considerando o princípio de contradição como a conjunção desses dois princípios, ele continua a ser ineficaz para determinar o valor de verdade das proposições que envolvem o infinito, que é o caso das contingentes, pois não se pode reduzir estas à identidade e nem as suas contrárias ao absurdo. Resumindo, não se pode estabelecer o valor de verdade de nenhuma proposição contingente a partir do princípio de contradição, embora este princípio valha para todas as proposições, inclusive para as de fato.

Princípio de razão suficiente X princípio de identidade e de contradição

Uma vez que as verdades contingentes não podem ser derivadas a partir dos princípios de identidade e de contradição, sendo, assim, indemonstráveis, é preciso, em primeiro lugar, que haja alguma outra maneira pela qual elas sejam conhecidas e, em segundo lugar, que haja algum fundamento destas verdades que possa ser assinalado, pois, ainda que nestas proposições, tal como nas verdades necessárias, a noção do predicado esteja inclusa na do sujeito, nós não podemos indicar esta conexão, o que está exclusivamente no poder de Deus. Ou seja, as verdades contingentes precisam de um princípio explicativo que seja eficaz para justificá-las.

Uma vez que nós não podemos conhecer a verdadeira razão formal da existência num caso particular, pois ela envolve um progresso ao infinito, basta-nos conhecer *a posteriori*, a saber, pelas experiências, a verdade dos contingentes; e, ao mesmo tempo, de manter, entretanto, universalmente e sob todos os aspectos este princípio divinamente inscrito em nosso espírito, que é atestado pela razão e pela experiência mesma (na medida em que nos é permitido penetrar nas coisas): que nada se faz sem razão (*nihil fieri sine ratione*) e que, entre os opostos, é sempre o que contém mais razão que ocorre (*ex oppositis semper illud fieri, quod plus rationis habet*) [...] Se não houvesse tal princípio que ocupa o lugar da razão, não haveria nenhum princípio de verdade nas coisas contingentes, porque o princípio de contradição, quanto a estas, não tem lugar.³⁷⁶

Uma vez que não podem ser conhecidas pela demonstração da inclusão da noção do predicado no sujeito, as verdades contingentes são conhecidas pelos homens

³⁷⁶ Sobre a contingência, in *Recherches...*, p. 328.

quase que exclusivamente pela experiência,³⁷⁷ isto é, *a posteriori*. Entretanto, do fato de nós a conhecermos pela experiência e não pela razão não decorre que estas verdades não sejam determinadas por razões, razões que poderiam, aliás, ser conhecidas *a priori* por aqueles que tivessem um entendimento penetrante o suficiente. Ao contrário, é preciso ter em mente que nada se faz ou ocorre sem razão, isto é, que para todo evento há razões que o determinam. Caso não houvesse este princípio, as verdades contingentes careceriam de fundamento, pois elas não podem ser formalmente demonstradas tal como as verdades de razão, cujos princípios de verdade são os princípios de contradição e de identidade, por meio dos quais o valor de verdade das proposições necessárias é determinado e fundamentado. À diferença das verdades de razão, cujas razões — a identidade total ou parcial entre a noção do predicado e a do sujeito — determinam a veracidade de uma proposição com absoluta necessidade, excluindo simultaneamente o seu contrário, as razões que determinam as proposições contingentes inclinam sem necessitar,³⁷⁸ já que o contrário da proposição não é excluído, mas continua a ser possível. Em contraste com a determinação pelo princípio de contradição — sob cuja jurisdição estão as verdades de razão —, por meio do qual, de duas opostas, uma é absolutamente verdadeira, isto é, necessária, e a outra, absolutamente falsa ou impossível, por meio da determinação pelo princípio de razão, de duas opostas, ocorre aquilo que a proposição que possui *mais* razão enuncia, pois, se por meio do princípio de contradição e de identidade, as proposições são determinadas quanto ao valor de verdade, sendo estabelecidas como necessárias ou impossíveis, pelo princípio de razão, os fatos são pensados em termos de mais e de menos, de modo que aquilo que ocorre é interpretado como o fato que possui mais razão, que tem mais justificativa em relação a outro que não se deu em seu lugar.

³⁷⁷ Algumas verdades podem ser estabelecidas sem o recurso à experiência por meio da causalidade final, como por exemplo, que o trajeto da luz é em linha reta, pois é a maneira mais econômica de se percorrer a distância entre dois pontos quaisquer.

³⁷⁸ Após afirmar que as verdades contingentes não podem ser reconduzidas ao princípio de contradição, pois caso contrário tudo seria necessário, sem espaço para outras possibilidades além daquelas que vieram à existência, Leibniz argumenta que, no entanto, é preciso que as verdades de fato, tal como as de razão, possuam razões que as fundamentem. Se tanto para as verdades necessárias como para as contingentes se pode dar a razão, as razões das primeiras, contudo, são *necessitantes*, enquanto das segundas são *inclinantes*: “como dizemos que, tal como Deus, as criaturas existem e que, não menos que as proposições necessárias, as proposições contingentes são verdadeiras, é preciso que haja alguma noção comum à existência contingente e à verdade essencial. Minha tese é que é comum a toda verdade que se possa sempre dar razão de uma proposição não-idêntica, que esta razão é necessitante para as proposições necessárias e inclinante para as proposições contingentes, que elas possuem mais razão que as outras existências que seriam postas em seus lugares” (*Sobre a contingência*, in *Recherches...*, p. 326).

Deste modo, o princípio de razão — introduzido aqui como o princípio de fundamentação das verdades contingentes — é estabelecido pelo reconhecimento de que as determinações existenciais, diferentemente das proposições necessárias, cujos opostos são contraditórios, *poderiam ser outras*. Assim, a razão que deve ser reportada para dar conta dos contingentes deve justificar a existência destes fatos determinados em *detrimento* de outros, sem, no entanto, excluir a *possibilidade* de que outros fatos pudessem ter lugar no mundo. Ou seja, uma vez que o conhecimento das verdades de fato não pode ser fundamentado numa demonstração, para satisfazer as exigências da razão não basta se referir à experiência simplesmente, mas é preciso explicar por que ocorrem estes fatos e não outros: este é o significado do princípio de razão tal como é enunciado na passagem acima citada, princípio que assegura a inteligibilidade e a fundamentação das verdades contingentes a despeito de elas não serem passíveis de demonstração.

Entretanto, a função que é aqui atribuída ao princípio de razão — que justamente parte do reconhecimento de que as proposições contingentes são indemonstráveis, sendo que o princípio de contradição e o de identidade são ineficazes para descobri-las e fundamentá-las — não está em patente conflito com a função que Leibniz atribui ao princípio nos “Princípios lógico-metafísicos”? Neste texto, ele afirma que, sem o axioma “nada é sem razão”, “haveria uma verdade que não poderia ser provada *a priori* ou que não se resolvesse em idênticas, o que vai contra a natureza da verdade que é sempre expressa ou implicitamente idêntica”³⁷⁹, de modo que, de acordo com esse opúsculo, pelo princípio de razão é assegurado que para toda verdade, contingente ou necessária, singular ou universal, *há uma demonstração ou redução da proposição à identidade*. De fato, há conflito entre os textos, mas acredito que nos “Princípios lógico-metafísicos”, cuja redação data de aproximadamente 1686, Leibniz estava mais preocupado com a natureza da predicação e da verdade, estabelecendo por meio do enunciado *nihil sine ratio* que há uma estrutura universal que fundamenta as verdades, de forma que todas as verdades, por mais diferentes que sejam, podem ser reduzidas a esta estrutura. Já nos opúsculos que citei nesta seção — opúsculos que foram escritos três anos após o início da *Correspondência com Arnauld*, cujo principal tema foi justamente o da conciliação entre a natureza da verdade e da predicação, por um lado, e a liberdade e a contingência, por outro — o filósofo parece estar mais absorvido pelo

³⁷⁹ *Princípios lógico-metafísicos*, in *Recherches...*, p. 460.

problema da fundamentação da contingência e de sua diferenciação da necessidade, motivo pelo qual a função do princípio de razão não é mais a de submeter todas as verdades ao mesmo tipo de fundamentação, mas sim a de indicar a especificidade da fundamentação que é requerida para as verdades contingentes, que é, então, diferente daquela que se deve dar para as verdades necessárias. Assim como há dois tipos de verdade, a saber, as de razão e as de fato, há dois princípios de conhecimento: por um lado, o princípio de contradição (entendido como a conjunção do princípio de contradição com o de identidade), por meio do qual se conhece quais proposições são absolutamente verdadeiras (necessárias) e quais absolutamente falsas (impossíveis); por outro, o de razão, pelo qual se sabe que os fatos que se dão na existência possuem razões pelas quais eles são e, mais ainda, que eles possuem mais razão do que outros fatos que poderiam ocorrer em seus lugares.

De resto, essa duplicidade dos princípios que fundamentam as verdades de acordo com a distinção entre as verdades necessárias e as contingentes é apresentada de forma muito contundente, por exemplo, nos parágrafos que vão do trigésimo primeiro ao trigésimo sexto da *Monadologia*, onde Leibniz apresenta os princípios de contradição e de razão suficiente como “os dois grandes princípios”³⁸⁰ que fundamentam todos os nossos raciocínios. Nesses parágrafos, Leibniz argumenta que, mesmo que as razões das verdades contingentes não possam ser encontradas por meio da análise das noções, tal como se dá nas verdades necessárias, cujos fundamentos são localizados nas proposições primitivas ou idênticas que são descobertas ao termo da demonstração, deve sempre haver uma razão suficiente também nas verdades de fato. Assim, o princípio de razão suficiente tem por função suprir a ineficiência do princípio de identidade e de contradição face às verdades contingentes, que não se deixam reduzir à identidade ou contradição por meio de análise. Seu papel é justamente o de assegurar que, para cada verdade ou fato verdadeiro, há uma fundamentação que o determina completamente, *ainda que não se possa demonstrá-lo a priori*. Enfim, o princípio de razão suficiente, tal como é aqui apresentado, assegura a continuidade entre as verdades necessárias e as contingentes, na medida em que garante que estas, tal como aquelas, *possuem* uma razão, ao mesmo tempo em que salvaguarda a distinção entre ambas, já que a *maneira* como essas razões se inscrevem e se encontram num tipo e noutro de verdade é diferente: o caminho para se justificar a existência de um fato, bem como o

³⁸⁰ *Monadologia*, § 31 e 32, p. 136-137.

enunciado que lhe diz respeito não é por meio da redução da proposição à identidade ou de sua oposta ao absurdo, mas por outros meios. Assim, ao assegurar que as verdades contingentes são dotadas de racionalidade apesar da impossibilidade de demonstração, o princípio de razão suficiente faz com que as verdades de fato possam cumprir os parâmetros de inteligibilidade que são requeridos para todas as verdades, sem que dependam do princípio de contradição³⁸¹ — sob cuja jurisdição estão as verdades necessárias —, embora não o neguem, já que este princípio é universal.

Ora, é a partir desta relativa independência das verdades contingentes em relação ao princípio de contradição e de identidade que Leibniz argumenta contra Clarke na famosa correspondência, na qual ele reafirma a diferença de jurisdição entre os princípios de identidade e de contradição, por um lado, e o princípio de razão suficiente, por outro. A fim de mostrar como os princípios matemáticos não bastam para se opor ao materialismo, o filósofo discerne para dois domínios diferentes, dois tipos de princípios diferentes:

Mas não creio que se esteja autorizado a acrescentar que os princípios matemáticos da filosofia são opostos aos dos materialistas. Pelo contrário, são os mesmos (...) O grande fundamento dos matemáticos é o princípio de contradição ou da identidade, isto é, que um enunciado não poderia ser verdadeiro e falso ao mesmo tempo, e que assim A é A , e não poderia ser não- A . E esse único princípio basta para demonstrar toda a aritmética e toda a geometria, ou seja, todos os princípios matemáticos. Mas, se desejarmos passar da matemática à física, precisamos de um outro princípio ainda, como observei na minha *Teodicéia*, quer dizer, o princípio de razão suficiente: que nada acontece sem que haja uma razão por que isso seja assim antes do que de outro modo.³⁸²

Mais do que ratificar a duplicidade dos princípios que fundamentam os nossos raciocínios, Leibniz argumenta que não apenas não temos capacidade de dar conta das verdades de fato por meio do princípio de contradição, como também é preciso que seja assim a fim de que não se caia nem no necessitarismo e nem no materialismo. Afinal, por meio dos princípios matemáticos, que são aqueles que se fundamentam nos princípios de identidade e de contradição, dá-se conta apenas das verdades necessárias, sem qualquer espaço para considerações morais ou finalistas, pois, uma vez que tudo é necessário, sem outras possibilidade para além daquelas que de fato ocorrem, não faz

³⁸¹ “Nada é sem razão: este axioma deve ser considerado como um dos mais altos e fecundos de todo conhecimento humano (...) De maneira que tudo o que, à diferença das formas da lógica e das verdades do número, não assinala uma necessidade matemática, deve depender dele inteiramente” (*Sobre os critérios para distinguir o verdadeiro do falso*, in *Recherches...*, p. 458).

³⁸² *Segunda carta de Leibniz a Clarke*, *Pensadores*, p. 171.

sentido algum pensar no que é pior ou melhor e a diferença entre o ser e o dever ser se apagaria não porque o que ocorre é de fato o que deveria ocorrer, mas sim porque não haveria espaço para outras alternativas além daquela que se dá. Assim, não só é preciso que se recorra a outros tipos de fundamentação para os fatos, dada a impossibilidade de reduzir as proposições contingentes à identidade, como também é desejável que *outros tipos de justificativa* entrem em cena quando se trata de considerar a realidade criada.

Deste modo, a interpretação de Couturat segundo a qual o princípio de razão constitui o princípio não só da inteligibilidade universal, mas, mais ainda, da *demonstrabilidade* universal, sendo o princípio recíproco ao princípio de identidade e tendo como função a subordinação de todas as verdades a este último princípio,³⁸³ só pode se sustentar pela desconsideração dos textos nos quais Leibniz claramente assinala ao princípio de razão a função de fundamentar as verdades contingentes em especial, que são, apesar da impossibilidade de demonstração, tão ou até mais dotadas de inteligibilidade que as necessárias, uma vez que, enquanto para as verdades necessárias basta a inteligibilidade, isto é, a ausência de contradição, para as contingentes é requisitado ainda uma preponderância de inteligibilidade, como indicaremos principalmente no último capítulo. Ainda que Leibniz possua uma concepção analítica da verdade, pois toda verdade, necessária ou não, caracteriza-se por uma estrutura invariável que consiste na inclusão da noção do predicado na do sujeito (isto é: na identidade total ou parcial entre a noção do predicado e a do sujeito), as verdades contingentes não podem ser submetidas ao princípio de identidade, pois elas não são passíveis de demonstração³⁸⁴. Ou seja, ainda que toda verdade possua no fundo uma estrutura de identidade (e é nisto que Couturat possui razão), as verdades de fato não são passíveis de uma redução à identidade, de forma que a atribuição de um valor de

³⁸³ “On Leibniz ‘s metaphysics”, in *Critical Assessments*, I, p. 1 e 2. Esta mesma interpretação do princípio de razão encontra-se no *La logique de Leibniz*, onde ele acrescenta que este princípio consiste no corolário da definição da verdade e que ele não pode ser visto como consequência do princípio de identidade ou de contradição, mas sim como complemento ou recíproco lógico destes (p. 214 e 215).

³⁸⁴ Couturat desconsidera a impossibilidade de demonstração das verdades contingentes provavelmente porque, de acordo com a sua interpretação, apesar de destas verdades não poderem ser demonstradas pelos homens, elas podem por Deus: “Verdades contingentes são analíticas, como são todas as verdades; apenas a análise de seus termos é infinita, de modo que não conseguimos demonstrá-las reduzindo-as a proposições de identidade. Elas não são menos idênticas aos olhos de Deus, o único que pode completar esta análise infinita num único ato da mente” (“On Leibniz’s metaphysics”, in *Critical Assessments*, I, p. 3; *La logique de Leibniz*, p. 211). Ora, como vimos no “Sobre a liberdade”, Deus pode ver a inclusão de um determinado predicado na noção do sujeito, mas não pode chegar ao fim da análise, demonstrando uma determinada proposição, já que neste caso, a proposição que lhe é oposta implicaria contradição, tornando-se, assim, impossível. Neste caso, a proposição demonstrada seria necessária, não podendo mais ser considerada contingente.

verdade a um enunciado existencial não pode ser determinado e nem justificado a partir dos princípios de identidade e de contradição. Assim, as proposições contingentes devem depender inteiramente do princípio de razão, que, ao invés de consistir no princípio recíproco ao de identidade, tem como função garantir a fundamentação racional das verdades contingentes, cuja inteligibilidade se estabelece a partir de diversas relações possíveis.

Trata-se de um princípio absolutamente universal³⁸⁵ — o que se exprime pela dupla negação *nada é sem razão*³⁸⁶ —, que é simultaneamente lógico-epistemológico e ontológico, já que ele indica que não apenas os nossos enunciados, mas também a própria realidade a qual estes se referem devem possuir fundamentação. Afinal, é comum a tudo o que é verdadeiro, seja um enunciado, seja um fato que realmente se dá, “que se possa sempre dar a razão”, que é “*necessitante*” nas verdades de razão e “*inclinante*” naquelas de fato³⁸⁷, de modo que a exigência de submissão de uma proposição ao princípio de identidade (e de contradição) se torna uma aplicação particular dentro deste princípio universal, a saber, nos casos em que as verdades são passíveis de uma demonstração ou, o que é o mesmo, redutíveis à identidade, caso no qual a razão a ser dada é necessitante, excluindo o seu oposto como impossível. Para as verdades que não podem ser demonstradas pela análise dos termos, ao contrário, as razões a serem indicadas devem justificá-las em detrimento de outras — o que pode ser realizado de várias maneiras —, porém sem a exclusão das demais alternativas como contraditórias.

Enfim, ao invés de interpretar o princípio de razão como o princípio da *demonstrabilidade* universal, como quer Couturat, interpretação que deixa de lado todo o esforço por parte de Leibniz de diferenciar as proposições contingentes das necessárias, considero mais adequado pensá-lo como o princípio da *inteligibilidade* universal, por meio do qual é assegurado que toda verdade possui fundamentação racional, sendo que nas proposições necessárias este fundamento consiste na identidade entre predicado e sujeito, enquanto nas proposições contingentes estes fundamentos são múltiplos, de forma que as verdades de fato podem ser explicadas de diversas maneiras,

³⁸⁵ É um princípio que não vale apenas para o nosso mundo, mas para todos os possíveis, como indicaremos no próximo capítulo.

³⁸⁶ Para Heidegger, por meio desta dupla negação, Leibniz exprime com muito mais força a necessidade do princípio do que se ele o formulasse num enunciado afirmativo (*Der Satz vom Grund*, p. 18).

³⁸⁷ *Sobre a contingência*, in *Recherches...*, P. 326.

a depender do enfoque e da capacidade daquele que conhece de inteligir as razões. Enfim, trata-se de um princípio que se liga ao racionalismo integral de Leibniz, por um lado e à concepção ampla que o filósofo possuía das formas válidas do conhecimento, por outro.

A distinção das faculdades divinas e a introdução dos possíveis

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, um dos personagens do *Confessio Philosophi*, o filósofo, que representa a posição de 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, deve ser mantido que, Deus sendo posto, esta série de coisas seguem, e, portanto, esta proposição é verdadeira: se A existe, então B também existirá. Além disso, é bem sabido a partir das regras lógicas do silogismo hipotético da conversão por contraposição que se B não existe, então A também não existirá. 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.³⁸⁸

Como indicamos no primeiro capítulo desta tese, Leibniz foi fortemente influenciado por Hobbes tanto no seu princípio de razão suficiente, como também presumivelmente no seu princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral na medida em que identifica a totalidade dos requisitos para a produção do efeito ora com a razão suficiente, ora com a causa plena. Na passagem acima, em

³⁸⁸ *Confessio philosophi*, ed. Belaval, p. 44-46, itálicos meus.

que afirma ser Deus a razão suficiente do mundo, há igualmente uma semelhança com a argumentação 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 suposto. 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. Assim, da mesma forma que Hobbes, Leibniz defende aqui que a necessidade de todas as coisas é proveniente de Deus. 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 determinado.³⁸⁹

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

³⁸⁹ 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*, como já indicamos. Já a solução para o labirinto da necessidade que repousa na distinção do entendimento enquanto região das possibilidades da vontade e da potência (da qual trataremos a seguir) é rejeitada por Leibniz na margem do parágrafo citado, rejeição à qual retornaremos no último capítulo desta tese.

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.³⁹⁰

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 Espinosa?³⁹¹

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, por um lado, a aplicação do princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral no caso da relação entre Deus e mundo, e, por outro, distingue entre os atributos divinos. Em primeiro lugar, 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 causa.³⁹² 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

³⁹⁰ A Oldenburg, novembro de 1676; A VI, 3, 370, apud. Garber, *Leibniz: body, substance, monad*, p. 60. Itálicos meus. Retornaremos ao problema da contingência do ato criador no último capítulo desta tese.

O problema da aplicação do princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral à relação entre Deus e o mundo foi indicado por Tessa Lacerda durante o exame de qualificação da presente tese de doutorado, o que nos motivou a tratar da questão.

³⁹¹ 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.

³⁹² A Billettes, 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.

mundo,³⁹³ 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”.³⁹⁴ 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 obra.³⁹⁵ 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: “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”.³⁹⁶ 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 formas,³⁹⁷ “o Universo não é *a* expressão de Deus, mas *uma* expressão de Deus, a melhor, o melhor dos mundos possíveis”.³⁹⁸ 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, como indicaremos a seguir. Entretanto, é preciso ressaltar que mesmo se o mundo pode ser considerado o efeito integral do decreto divino, não se pode considerar que o princípio de equipolência se mantenha aqui em todo o seu rigor, já que o efeito não poderia nesse caso reproduzir a sua causa na

³⁹³ *Considérations sur la doctrine d’un esprit universel unique*, GP VI, 530-531.

³⁹⁴ *A Foucher*, de 1686, GPI, 383.

³⁹⁵ DM, §2, p. 4.

³⁹⁶ *Da origem primeira das coisas*, *Pensadores*, p. 158, itálicos meus.

³⁹⁷ *O que é a ideia*, GP VII, 263-264/ *Pensadores*, p. 165.

³⁹⁸ Lacerda, T. “Leibniz, simplicidade e contingência”, in *Necessidade e contingência na modernidade*, p. 142.

hipótese de que fosse invertido, uma vez que há uma relação de transcendência entre esse decreto e o mundo criado que é intransponível.

Em segundo lugar, Leibniz precisa provar como a natureza da proposição verdadeira, pela qual a noção do predicado deve estar contida naquela do sujeito, não conduz à tese de que o mundo seja necessitado a existir a partir da essência de Deus, o que ele faz distinguindo as faculdades divinas e determinando o modo como elas cooperam na criação. Em contraposição tanto a Espinosa como a Hobbes, que não distinguem o possível do efetivo e que fazem do mundo um efeito exclusivo da potência divina,³⁹⁹ Leibniz discerne a fonte das existências da fonte das essências e das possibilidades, o que abre espaço para a possibilidade enquanto modalidade intermediária entre o necessário e o impossível, campo distinto e infinitamente mais extenso do que o do atual:

Pois esse mundo que existe, sendo contingente, e uma infinidade de outros mundos sendo igualmente possíveis e pretendendo, do mesmo modo, à existência, por assim dizer, tanto quanto ele, é preciso que a causa do mundo tenha consideração e relação com todos esses mundos possíveis para determinar um dentre eles. E essa consideração ou relação de uma substância existente com simples possibilidades não pode ser outra coisa que o entendimento que possui a ideia delas: e determinar uma dentre elas não pode ser outra coisa que o ato da vontade que escolhe. E é a potência dessa substância que torna a vontade eficaz. A potência vai ao ser, a sabedoria ou entendimento ao verdadeiro, e a vontade ao bem. E essa causa inteligente deve ser infinita de todas as maneiras, e absolutamente perfeita em potência, sabedoria e bondade, pois ela vai em direção a tudo o que é possível [...] Seu entendimento é a fonte das essências, e sua vontade é a origem das existências.⁴⁰⁰

Por um lado, há a região dos possíveis, que é o entendimento divino e que só dele depende, e por outro, aquilo que existe atualmente e que é decorrente da criação, que depende não apenas de uma das faculdades, mas de todas. O entendimento divino é a região de todas as ideias, de tudo o que é concebível, isto é, tudo o que não é absurdo ou contraditório, incluindo tanto as verdades necessárias como as possibilidades ou essências, sendo que aí se encontra o fundamento dos possíveis em geral, tanto daqueles que são efetivados na existência, como aqueles que não são, nunca foram e nem serão. Para uma essência passar à existência, em contraste, não basta estar contida no

³⁹⁹ “Talvez para Hobbes, tal como para Espinosa, sabedoria, bondade, justiça não passem de ficções com relação a Deus e ao universo, a causa primitiva agindo, segundo eles, pela necessidade de sua potência e não pela escolha de sua sabedoria.” (*Reflexões...*, §8, GP VI, 394; tradução minha).

⁴⁰⁰ *Teodiceia*, I, §7, GP VI 106-107.

entendimento divino, mas é preciso ser percebida por Deus como parte da melhor combinação entre possíveis que se apresenta e ser efetivada pela sua potência. Ou seja, a existência não pode ser concebida sem essa tendência ao bem e ao ser que se aplica a tudo o que é possível, isto é, a tudo o que está no entendimento divino. Na medida em que a passagem da possibilidade à existência é pautada nas regras de bondade, justiça e perfeição, Leibniz distingue assim os requisitos da possibilidade e da existência: “para ser possível, basta a inteligibilidade; mas para a existência, é necessária uma prevalência de inteligibilidade ou de *ordem*; pois há *ordem na medida em que há muito para se observar numa multiplicidade*”.⁴⁰¹ De maneira semelhante, Leibniz diz em outro texto que “existir para uma coisa é idêntico a: ser concebido por Deus como o melhor, isto é, como o mais harmônico”.⁴⁰² Pretendo discutir essa orientação da criação ao melhor possível no próximo capítulo, quando tratarei da questão da finalidade; por ora, quero apenas assinalar como a existência pressupõe uma triagem, sendo a extensão da possibilidade infinitamente maior do que a da existência.

Quando expusemos o esforço de Leibniz em fundamentar a distinção entre as verdades necessárias e as verdades contingentes a despeito da estrutura comum da verdade, que é a identidade, indicamos como o filósofo enraíza a contingência das proposições na sua indemonstrabilidade ou irredutibilidade à identidade por meio da análise, na inteligibilidade da proposição que lhe é oposta, em contraste com as proposições necessárias, cujo oposto implica contradição ou absurdo. Ou seja, ao contrário da proposição oposta à proposição necessária, que é impossível, aquela que é oposta à contingente é possível. Assim, Leibniz distingue a contingência da necessidade na possibilidade do seu oposto e a possibilidade de uma proposição e de seu fato correspondente, por sua vez, na ausência de contradição ou, como o autor diz, na sua inteligibilidade. Essa inteligibilidade que é condição *da* possibilidade tem o seu fundamento teológico no entendimento divino, fonte de toda inteligibilidade. Ou seja, no plano da lógica, a possibilidade se fundamenta na inteligibilidade e na ausência de contradição, e no plano teológico, no entendimento divino, região na qual toda a lógica se fundamenta. Do mesmo modo como os homens podem conceber inumeráveis romances (que são perfeitamente possíveis, na medida em que não encerram contradição, e, no entanto, não passam de ficções, que não existem e nem existirão

⁴⁰¹ A *Bourguet*, de novembro de 1712, GP III, 558.

⁴⁰² *Sobre a existência*, A VI, iii, 588/ *Recherches...*, p. 30.

jamais), encontram-se infinitos mundos possíveis no entendimento divino⁴⁰³ que jamais passarão à existência,⁴⁰⁴ que possui mais requisitos do que a possibilidade: enquanto a condição *de* possibilidade das coisas é a inteligibilidade, a sua condição de existência é a *prevalência* de inteligibilidade; enquanto a possibilidade depende apenas do entendimento divino, a existência depende também da vontade e da potência. Em contraste com a existência, a possibilidade, enfim, depende apenas da relação lógica entre os termos e não da causalidade, como argumentam Hobbes e Espinosa. Assim, o comentário seguinte, endereçado a Abelardo e a Wiclef, também se aplica àqueles.

Numa palavra, quando se fala da possibilidade de uma coisa, não se trata das causas que podem fazer ou impedir que ela exista atualmente: de outro modo, mudar-se-ia a natureza dos termos e se tornaria inútil a distinção entre o possível e o atual, como o fazia Abelardo e como Wiclef parece ter feito depois dele, o que os faz recair em expressões incômodas e chocantes sem nenhuma necessidade. Eis por que, quando se pergunta se uma coisa é possível ou necessária e se introduz aí a consideração do que Deus quer ou escolhe, se muda a questão. Pois Deus escolhe dentre os possíveis e é por isso que ele escolhe livremente e que ele não é necessitado: não haveria nem escolha e nem liberdade se houvesse apenas um partido possível.⁴⁰⁵

Ao contrário de Hobbes e Espinosa, que abolem a distinção tradicional entre o possível e o atual, na medida em que defendem ser impossível tudo aquilo para cuja existência não concorrem as suas causas, considerando impossível não apenas o que é contraditório logicamente, mas tudo o que é contraditório com a existência atual,⁴⁰⁶ e possível tudo o que é produzido necessariamente, Leibniz diz que a determinação das modalidades da possibilidade e da necessidade não têm relação com as causas que operam no mundo. Diferentemente da passagem da possibilidade à atualidade, essa determinação possui um fundamento puramente lógico e não se encontra na esfera de atividade da vontade divina. Assim, esses filósofos erraram ao identificar a ausência de acaso e de indeterminação nos eventos e ações com a ausência de contingência, bem como a possibilidade com a existência atual, considerando que o mundo atual com as

⁴⁰³“Quando digo que há uma infinidade de Mundos possíveis, entendo que não implicam contradição, como se pode fazer Romances que não existem jamais e que são, no entanto, possíveis”. *A Bourguet*, de novembro de 1712, GP III, 558. Leibniz frequentemente justifica a distinção entre a possibilidade e a existência atual nos romances, lançando mão desse recurso especialmente quando argumenta contra o necessitarismo de Espinosa, para quem a ficção e as ideias fictícias em geral só podem ser forjadas a partir da ignorância das causas que necessitam os efeitos (*Tratado da correção do intelecto*, §50 ss.).

⁴⁰⁴ Vale notar, no entanto, que, se as ficções provam a distinção entre a possibilidade e a efetividade, por outro, as possibilidades mesmas ou essências (que Deus pode produzir ou não) não são, por sua vez, fictícias, mas têm o seu fundamento no entendimento divino, como Leibniz diz no *Da origem primeira das coisas* (*Pensadores*, p. 157).

⁴⁰⁵ *Teodiceia*, §235, GP VI, 258, itálicos meus.

⁴⁰⁶ Espinosa, *Tratado da correção do intelecto*, §53.

suas cadeias causais é absolutamente necessário,⁴⁰⁷ isto é, que não há e nunca houve outras alternativas para além daquilo que existe efetivamente. Tal crença nasce da falta da distinção entre as faculdades divinas. Em oposição a Hobbes, que não distingue a vontade e a potência divinas e nem os objetos de seus exercícios, na medida em que afirma que a potência de Deus é o poder de fazer o que ele quer, Leibniz diz:

A potência e a vontade são faculdades diferentes e cujos objetos diferem também. É confundi-los dizer que Deus só pode fazer o que ele quer. Ao contrário, entre vários possíveis, ele quer apenas o que ele acha melhor. Pois se consideram todos os possíveis como os objetos da potência, mas se consideram as coisas atuais e existentes como os objetos de sua vontade decretória.⁴⁰⁸

Leibniz rejeita a conexão necessária entre a potência plena e o ato quando aplicada à relação entre Deus e o mundo. Se tudo o que está na extensão da potência divina fosse efetivado na existência, não haveria outros possíveis além daqueles que existem, na medida em que a potência possui como objeto todos os possíveis que estão no entendimento divino. Ao contrário, a existência possui como pressuposto o exercício da vontade, que é uma faculdade distinta da potência, faculdade cujo objeto é o bem e cujo exercício é a escolha do melhor. Se a vontade não fosse um poder diferente e separado da potência e não diferisse quanto ao seu objeto, não haveria uma diferença na extensão do domínio dos possíveis em relação ao dos existentes, diferença que supõe uma triagem, uma determinação balizada em critérios.

Espinosa foi ainda mais longe, segundo Leibniz, no que diz respeito a essa eliminação da distinção entre as faculdades divinas e da possibilidade enquanto modalidade intermediária entre o necessário e o impossível. De acordo com o filósofo de Hannover, Espinosa defende expressamente uma necessidade bruta de todas as coisas, privando seu Deus de entendimento e vontade, na medida em que todas as coisas existem pela necessidade da natureza divina, sem que aí intervenha nenhuma escolha guiada pela sabedoria.⁴⁰⁹ Para Leibniz, mesmo que Hobbes e Espinosa sejam os dois autores que impulsionaram mais longe a necessidade das coisas,⁴¹⁰ a posição deste é mais grave do que a daquele, e seu necessitarismo mais radical,⁴¹¹ porque ele provavelmente associa o necessitarismo de Hobbes principalmente com a demonstração

⁴⁰⁷ Apesar de Leibniz considerar que Hobbes nunca conseguiu provar a necessidade absoluta das coisas, mas apenas hipotética, como indicaremos mais adiante.

⁴⁰⁸ *Teodiceia*, I, §171; GP VI, 216.

⁴⁰⁹ *Teodiceia*, I, §173, GP VI, 217.

⁴¹⁰ *Teodiceia*, prefácio, GP VI, 44.

⁴¹¹ Depois de expor a tese hobbesiana da necessidade, Leibniz prossegue dizendo “Espinosa foi ainda mais longe [...]”(*Teodiceia*, §173, GP VI, 217).

da identidade entre a causa suficiente e a causa necessária, o que só prova, segundo o filósofo de Hannover, uma necessidade hipotética dos efeitos por meio de suas causas (como indicaremos a seguir), ao passo que, em Espinosa, o mundo resulta da natureza divina segundo uma necessidade lógica e formal. Enquanto Leibniz vê o necessitarismo de Hobbes como uma decorrência de seu materialismo e da submissão de seu mundo apenas às leis matemáticas, associando-o a Epicuro, ele associa Espinosa aos estoicos e atribui o seu necessitarismo à destituição de inteligência e escolha em Deus,⁴¹² de modo que a necessidade de todas as coisas é proveniente da primeira causa.

Leibniz afilia igualmente Descartes aos estoicos⁴¹³ na medida em que este defende que a matéria recebe sucessivamente todos os movimentos e formas possíveis, tese que o autor da *Teodiceia* critica amiúde. Para Leibniz, ao conceber que a matéria recebe todas as formas possíveis ou que não são logicamente contraditórias,⁴¹⁴ Descartes permite que a matéria tome formas que são relativamente contraditórias ao melhor, investindo-se de formas que não constituem absurdos lógicos, mas absurdos relativamente à justiça: “pois se a matéria recebesse todas as formas possíveis sucessivamente, seguir-se-ia que não se poderia imaginar nada de assaz absurdo e bizarro e contrário ao que denominamos justiça que não tenha ocorrido ou que ocorrerá um dia”.⁴¹⁵ Descartes se distingue de Hobbes e Espinosa na medida em que não admite expressamente que todos os eventos e, em especial as ações, sejam necessárias, mas acaba, segundo Leibniz, por suprimir a diferença entre o possível e o atual por meio dessa tese de que “todas as coisas possíveis ocorrem uma após a outra seguindo todas as variedades da qual a matéria é capaz”.⁴¹⁶ Outrossim, a tese cartesiana da criação das verdades eternas gera problemas quanto à distinção da possibilidade em relação à existência, na medida em que apaga a separação entre a região das possíveis e das verdades eternas, que é, para Leibniz, independente da criação, e da existência, que depende além disso da volição divina.

⁴¹² Cf. *Teodiceia*, § 371, GP VI, 336. Quanto à associação de Hobbes a Epicuro e Espinosa aos estoicos, cf. *Sentiments de Socrate opposés aux nouveaux stoiciens et epicuriens*, GP VII, 333.

⁴¹³ *Idem*.

⁴¹⁴ *Princípios da Filosofia*, III, § 47, p. 111-112.

⁴¹⁵ *A Philippi*, de janeiro de 1680, GP IV, 283.

⁴¹⁶ *Sentiments de Socrate...*, GP VII, 334.

Quando Leibniz diz que a vontade é a origem das existências é porque as essências só são efetivadas na existência a partir da suposição de que Deus as escolheu. Donde provém que a determinação no mundo existente não é absolutamente necessária. Antes, se cabe alguma necessidade aos eventos do mundo, na medida em que nada se faz ao acaso, sem causas e razões que os determinam, é uma necessidade apenas *hipotética*, já que todas as cadeias causais só se seguem a partir da hipótese que Deus escolheu e criou esses eventos no lugar de outros. Ademais, Leibniz diz que essa necessidade é *moral*, na medida em que é decorrente de uma necessidade interna à vontade divina de escolher o bem, isto é, de uma obrigação em eleger a melhor dentre as alternativas possíveis. A necessidade moral fundamenta, por sua vez, a necessidade *física*, que designa a ordem geral da natureza ou as leis gerais do movimento, uma vez que é a escolha divina que determina as leis naturais. Como Leibniz diz, essas leis naturais são verdades que se pode chamar de *positivas*, na medida em que foram instauradas por Deus para a criação em virtude de razões de conveniência.⁴¹⁷ Assim, em oposição a Hobbes, que, argumentando que todos os eventos e ações são necessitados por movimentos anteriores e externos, rejeita a expressão eficácia moral como algo ininteligível, dizendo que toda determinação é física, Leibniz fundamenta a causalidade física e mecânica na necessidade moral.

Tanto a necessidade física como a moral que a fundamenta se opõem a uma necessidade *geométrica*, isto é, uma necessidade absoluta que designa a ausência de outras possibilidades, como aquela que determina que $2 + 2 = 4$. Respondendo a Arnauld, que acusa o nosso autor de defender uma necessidade “mais que fatal”, na medida em que a noção individual de Adão já encerra a noção individual de todos os seus descendentes e, conseqüentemente, tudo o que lhes ocorrerá, de modo que Deus não é livre para interferir no mundo a partir da criação de Adão, da qual tudo se segue necessariamente, Leibniz diz que Arnauld confunde a necessidade hipotética com a necessidade absoluta. Se, por um lado, as noções individuais encerram tudo o que acontecerá, sendo *certo* que ocorrerá aquilo que as proposições fundamentadas nestas noções anunciam, por outro, esses fatos continuam sendo contingentes já que o contrário não implica contradição, não são impossíveis em si mesmos, embora

⁴¹⁷ *Teodiceia*, §2, GP VI, 50.

impossíveis por *hipótese*. Ademais, argumenta Leibniz, é errôneo pensar, como Arnauld parece fazer, que as vontades divinas são destacadas entre si; ao contrário, as primeiras resoluções divinas já encerram as demais. Isso, entretanto, não exclui de modo algum a liberdade divina, já que ele era livre para escolher outros Adãos e sequências possíveis, que não encerram contradição nelas mesmas.⁴¹⁸ Na medida em que os fatos no mundo não envolvem apenas o entendimento, mas também a vontade divina, a conexão entre as noções individuais e os eventos correspondentes funda-se não apenas sobre as ideias puras e as verdades eternas, o que faria esses eventos serem absolutamente necessários, mas também sobre os decretos livres de Deus,⁴¹⁹ o que faz deles necessários apenas hipoteticamente ou, no entendimento de Leibniz, contingentes. Trata-se de uma necessidade que *inclina sem necessitar*,⁴²⁰ já que os fatos fundamentados nas noções individuais são determinados a ocorrer e ocorrem certamente, infalivelmente, mas sem que por isso seja inconcebível ou contraditório que eles não ocorram. Contemplados a partir do ponto de vista da criação, os fatos são, por um lado, fundamentados numa razão prevalente que conduz a vontade divina à sua escolha, razão que, por outro, não elimina as demais alternativas como impossíveis — trata-se de uma razão *inclinante*, mas não *necessitante*, como Leibniz diz no *Sobre a contingência*.⁴²¹ Os decretos divinos não mudam em nada a possibilidade das coisas. Ora, nada cujo oposto é possível é absolutamente necessário.⁴²²

Assim, há, de um lado, a necessidade absoluta, lógica, metafísica, geométrica, matemática, bruta e cega, insuperável e fatal, que exclui o exercício da liberdade, tanto humana como divina, sendo incompatíveis com o estabelecimento de finalidades na criação,⁴²³ e, de outro, a necessidade hipotética e moral, que é uma necessidade *feliz*, e a

⁴¹⁸ A Arnauld, 3ª carta, GP II, 18-20.

⁴¹⁹ DM, §13, p. 26.

⁴²⁰ *Teodiceia*, I, §45, GP VI, 127. Trata-se de uma expressão provavelmente proveniente de uma discussão antiga em torno da influência dos astros nas ações humanas, já que o bispo Bramhall a emprega para defender que “os astros e as complexões inclinam, mas não necessitam a vontade”, com o que todos os astrônomos judiciosos concordariam, segundo o bispo (*Questions*, XXI, p. 302). Na passagem da *Teodiceia* aqui referida, Leibniz diz lançar mão de um “famoso ditado: *Astra inclinant, non necessitant*”, ainda que, acrescenta ele, os astros componham apenas uma parte das inclinações da vontade.

⁴²¹ *Recherches...*, p. 326.

⁴²² DM, §13, p. 27.

⁴²³ No seu artigo “Sentidos da necessidade em Leibniz” (*Dois pontos*, 2005, vol. nº 1), Marta de Mendonça elenca todos os termos que Leibniz emprega na *Teodiceia* para qualificar a necessidade (p. 55), bem como as classificações da necessidade. Diferentemente das caracterizações física e moral da necessidade, que designam dois reinos diferentes de aplicação da mesma necessidade hipotética, contemplando o domínio das máquinas do mundo e dos espíritos, respectivamente, a necessidade absoluta, lógica, metafísica, bem como geométrica, matemática, cega, fatal, insuperável, etc., designam, comenta a autora, a mesma necessidade, no mesmo âmbito, ainda que com conotações diferentes. Essas últimas (geométrica, etc.) designariam o devir, os processos a que os seres estariam sujeitos, se não

necessidade física ou natural nela enraizada, que são compatíveis com a contingência e a liberdade e que estão em perfeito acordo com uma perspectiva teleológica do mundo.

As leis da natureza que regram os movimentos não são nem totalmente necessárias, nem inteiramente arbitrárias. O meio-termo que se deve tomar é que elas são uma escolha da mais perfeita sabedoria. E esse grande exemplo das leis do movimento faz ver do modo mais claro do mundo quanta diferença há entre esses três casos, a saber, primeiramente, uma *necessidade absoluta*, metafísica ou geométrica, que se pode chamar de cega e que depende apenas de causas eficientes; em segundo lugar, uma *necessidade moral*, que provém da escolha livre da sabedoria em relação às causas finais; e, enfim, em terceiro lugar, algo de absolutamente arbitrário, dependente de uma indiferença de equilíbrio que se se figura, mas que não poderia existir, onde não há nenhuma razão suficiente nem na causa eficiente nem na final. E, conseqüentemente, pode-se julgar quanto engano há em confundir o que é *absolutamente necessário* com o que é *determinado pela razão do melhor* assim como a *liberdade que se determina pela razão* com uma *indiferença vaga*.⁴²⁴

Em oposição a Hobbes, que defende que tudo decorre com necessidade antecedente e extrínseca a partir dos movimentos que constituem as suas causas parciais e que a necessidade não tem graus, sendo que termos como necessidade hipotética e eficácia moral são desprovidos de sentido, para Leibniz a necessidade possui graus. E a tese da necessidade absoluta, metafísica e geométrica, quando aplicada aos eventos do mundo, é tão avessa à determinação por meio de razões — ao princípio de razão suficiente — quanto a doutrina do acaso e da liberdade de indiferença vaga, de modo que é ao meio-termo destas que se deve consentir. Se para Hobbes a questão da necessidade dos eventos e ações não possui relação nenhuma com a filosofia moral, cujos princípios são apenas as leis,⁴²⁵ para Leibniz é importante mostrar que os eventos e ações não são determinados por uma necessidade absoluta justamente para dar espaço à determinação moral dos eventos no mundo. Deste modo, Leibniz endossa a necessidade hipotética dos fatos, necessidade que é tradicionalmente concebida a partir de uma perspectiva teleológica. Igualmente ele retoma o conceito de necessidade moral e a ideia de que os objetos exteriores à vontade a inclinam sem necessitar, exercendo um tipo de influência que a determina sem eliminar as determinações opostas como impossíveis.

Mas, apesar de suas críticas à doutrina hobbesiana da necessidade, Leibniz não vê as argumentações de Hobbes como opostas a esse tipo de determinação que ele mesmo defende. Assim como alega Bramhall, para Leibniz, Hobbes não logra provar a

houvesse escolha divina, se a determinação fosse unívoca e não houvesse outras alternativas possíveis (p. 74).

⁴²⁴ *Teodiceia*, III, § 349, GP VI, 321.

⁴²⁵ *Questions*, XXII, p. 310.

necessidade absoluta de todas as coisas, mas, ao contrário, seus argumentos conduzem a uma necessidade que é compatível com a moralidade. Após introduzir a controvérsia entre Hobbes e Bramhall e dizer que a leu mais de uma vez, Leibniz observa que o autor do *Leviatã* “não provou de todo a necessidade absoluta de todas as coisas, mas que ele faz ver assaz que a necessidade não subverte todas as regras da justiça divina ou humana e não impedem inteiramente o exercício dessa virtude”.⁴²⁶ Segundo Leibniz, Hobbes não demonstra uma necessidade absoluta dos eventos e ações na medida em que não consegue provar a impossibilidade ou contradição de suas opostas:

Nos dias de hoje, o famoso Sr. Hobbes sustentou esta mesma opinião, que o que não ocorre é impossível. Ele a prova porque não ocorre jamais que todas as condições requisitadas para uma coisa que não existirá (*omnia rei non futurae requisita*) se encontrem juntas: ora, a coisa não poderia existir sem isso. Mas quem não vê que isso prova apenas uma necessidade hipotética? É verdade que uma coisa não poderia existir quando uma condição requisitada sua falta. Mas quando dizemos que a coisa pode existir, apesar de ela não existir, dizemos que as condições requisitadas podem existir, apesar de elas não existirem. Assim o argumento do Sr. Hobbes deixa a coisa onde ela está.⁴²⁷

Se Hobbes pretende demonstrar a impossibilidade de tudo o que não é necessário ocorrer, para Leibniz, a única coisa que ele consegue demonstrar é que a existência de toda coisa está condicionada pela concorrência dos requisitos para a sua produção, com o que ele próprio está inteiramente em acordo. A impossibilidade em questão é apenas hipotética, em contraste com a verdadeira impossibilidade, que consiste na contradição ou na ininteligibilidade da coisa. Enfim, a recusa do acaso e da indeterminação no mundo não implica na afirmação da necessidade absoluta das coisas, mas numa necessidade apenas hipotética dos fatos, necessidade pela qual os eventos e ações são determinados, sem que as demais possibilidades sejam eliminadas enquanto possibilidades alternativas ao atual.

⁴²⁶ *Teodiceia*, I, § 72, GP VI, 141. No entanto, uma das principais críticas que Leibniz endereça a Hobbes concerne à sua concepção de justiça, como veremos no capítulo seguinte.

⁴²⁷ *Teodiceia*, I, § 172, GP VI, 217.

CAPÍTULO IV

ATRIBUTOS DIVINOS E O MELHOR DOS MUNDOS POSSÍVEIS

Leibniz rejeita a necessidade absoluta de todas as coisas e se esforça para defender algum tipo de contingência no mundo para assegurar não apenas a liberdade humana, mas mais ainda a divina, garantindo que o mundo é produto de uma escolha real entre infinitas alternativas reais, sendo determinado a existir não por meio do princípio de contradição, que é avesso à determinação teleológica das coisas na medida em que estabelece as verdades apenas na chave do verdadeiro-falso e necessário-impossível, mas pelo princípio de razão suficiente, que estabelece que existe aquilo que possui mais razão, que ocorrem os fatos que possuem mais justificativa do que os demais. Há infinitos mundos possíveis e, dentre esses, Deus escolhe o melhor, aquele que satisfaz ao máximo os critérios de bondade quando aplicados à existência, razão pela qual o mundo pode ser interpretado teleologicamente: ao lado das causas eficientes, as causas finais possuem um importante papel explanatório da realidade — em contraste com o que é defendido por algumas das doutrinas mais importantes dos denominados modernos, como Hobbes, além de Descartes e Espinosa.

Para Leibniz é importante mostrar como, por um lado, o entendimento, a vontade e a potência são faculdades distintas, na medida em que é essa divisão que garante a contingência da decisão divina, e como, por outro, essas faculdades cooperam entre si, mostrando como a vontade não escolhe sem fundamentos, mas se guia pelo que seu entendimento apresenta como sendo o melhor. Eis o que constitui a justiça divina, a sua bondade guiada pela sua sabedoria, definição que está em franco contraste com aquela adotada por Hobbes, para quem a justiça divina fundamenta-se na sua onipotência, de modo que qualquer ação praticada por Deus é justa, independentemente de seu conteúdo. Se Hobbes, por um lado, defende que os atributos divinos não dizem respeito à natureza divina em si, mas são proferidos para honrá-lo apenas, já que são incompreensíveis, por outro, ele reduz os atributos divinos da bondade e da justiça à sua onipotência — o que faz do mundo uma instituição simultaneamente arbitrária e necessária. Em oposição a este filósofo, Leibniz defende que a jurisdição do princípio de razão suficiente é absolutamente universal, valendo inclusive para Deus, que não pode agir sem razões, a saber, as mais perfeitas, de modo que a criação só pode ser

esclarecida a partir da prevalência da maior razão sobre as demais. De outro modo, como justificar a existência ao invés do nada?

Assim, se no capítulo passado indicamos como Leibniz rejeita a necessidade absoluta de todas as coisas por ela ter como consequência que “todas as coisas ineptas e injustas existiriam em pé de igualdade com o resto das coisas melhores”, sendo então o necessitarismo prejudicial ao conceito de justiça, trata-se, neste capítulo, de apresentar a oposição de Leibniz ao conceito mesmo de justiça hobbesiano (em especial no contexto teológico), bem como as noções bondade e de sabedoria que nele estão incluídas. É a partir dessa oposição que se indica como o mundo criado é, para Leibniz, determinado a partir do plano do dever ser, da ideia de justiça, sendo, então, o melhor dos mundos possíveis.

1. Hobbes e a redução dos atributos divinos à onipotência

No *De Corpore*, Hobbes exclui a teologia da filosofia: uma vez que é eterno, não gerado e incompreensível, Deus não pode ser objeto da razão e de suas operações, a soma e a subtração. Isto é, na medida em que não há espaço aí para o mais e o menos, não se pode submetê-lo a um cálculo. Como indicamos no primeiro capítulo desta tese, o autor admite a suposição da existência de Deus a partir da regressão infinita das causas, mas não uma demonstração rigorosa dessa existência.⁴²⁸ Ao identificar ideia e imagem⁴²⁹ e defender que não há qualquer concepção na mente humana que não seja proveniente das impressões que os objetos exteriores causam nos órgãos dos sentidos, sendo que um homem não pode ter nenhum pensamento que represente algo que não esteja sujeito à sensação,⁴³⁰ Hobbes afirma que os homens não podem ter nenhuma ideia de Deus, só podendo saber *que* ele é, mas não conhecer *o* que ele é.⁴³¹ Não há nenhuma concepção ou ideia que corresponda ao que se denomina infinito, que é um nome que não indica qualquer conhecimento, mas, muito pelo contrário, a nossa incapacidade em conceber o que está sendo nomeado: “Quando dizemos que algo é infinito, significamos apenas que não somos capazes de conceber os fins e limites da coisa nomeada, não possuindo nenhuma concepção da coisa, mas da nossa própria inabilidade. Portanto, o nome de *Deus* é usado não para fazer-nos concebê-lo (pois ele é incompreensível, e a

⁴²⁸ Como se mostra na sua crítica à prova cartesiana da existência de Deus apresentada na *Terceira Meditação (Terceiras Objeções, AT IX, p. 140)*.

⁴²⁹ *Terceiras objeções, AT IX, pp. 138 – 144, em especial objeção quinta, p. 139 e 140.*

⁴³⁰ *Leviatã, I, §2, p. 6; III, §12, p. 15.*

⁴³¹ *EL I, XI, §2, p. 46.*

sua grandeza e poder são inconcebíveis), mas indica que devemos honrá-lo”.⁴³² Na medida em que se encontra fora do âmbito da representação humana, tudo o que é dito acerca de Deus não possui valor de verdade, mas significa apenas a intenção de honrá-lo. Assim, diz Hobbes no *Elements of Law*,⁴³³ os atributos que os homens imputam a Deus significam seja a nossa incapacidade — como “infinito” e “incompreensível”, que nomeiam Deus em oposição a nós, que somos finitos — seja a nossa reverência — como “onipotente”, “onisciente”, “justo”, que designam qualidades valorizadas pelos homens. Enfim, na medida em que não se trata de denominações representativas, toda discussão acerca desses termos é sem sentido.

Já no *Questions*, Hobbes tem uma posição ambígua no que diz respeito à pertinência de discutir argumentativamente ou não a natureza divina e seus atributos: por um lado, ele defende que a natureza divina em geral não constitui tema adequado para a filosofia, que toda vez que os homens disputam sobre esse tema são obrigados a recorrer à linguagem metafísica, pela qual, graças à sua obscuridade, podem se contradizer sem percebê-lo, uma vez que é impossível falar de modo inteligível nesse terreno.⁴³⁴ Por outro, ele distingue entre os discursos concernentes aos atributos divinos aqueles que são utilizados apenas para honrar e venerar — as oblações — e aqueles que são *argumentativos*, que podem ser objeto de discussão.⁴³⁵ De qualquer forma, as disputas sobre os atributos divinos adquirem um espaço significativo no *Questions*, como já vimos no caso da disputa em torno da necessidade ou contingência dos eventos. E é a partir desse tema da necessidade que outras discussões sobre os atributos divinos são deflagradas, em especial sobre a bondade e a justiça divinas.

Hobbes e Bramhall: controvérsia quanto ao conceito de justiça

Para Bramhall, a doutrina da necessidade de todas as coisas teria como corolário a destruição tanto da bondade como da justiça divinas, fazendo de Deus tanto o autor de todo mal, uma vez que os homens seriam necessitados a pecar pelo decreto divino, como um tirano, que pune as criaturas por ações que estavam fora de seu poder. Afirmando que a tese hobbesiana da necessidade de todos os eventos e ações teria como consequências a destruição da liberdade e o rebaixamento da natureza humana, que,

⁴³² *Leviatã*, III, §12, p. 15.

⁴³³ EL, I, XI, §3, p. 46-47.

⁴³⁴ *Questions*, XXXVIII, p. 436 e XXIV, p. 342-343.

⁴³⁵ *Questions*, p. 6.

segundo a sua comparação, não passariam de bolas de tênis do destino, jogados de um lado a outro pelas raquetes das causas segundas e objetos externos, Bramhall acrescenta que essa doutrina faz

a primeira causa, isto é, Deus Todo-Poderoso, ser o introdutor de todo mal e pecado no mundo tanto quanto o homem, na verdade, mais do que o homem, na medida em que o movimento do relógio provém mais do artífice, que o fez e lhe dá corda, do que das molas, rodas ou fios, se Deus, por sua influência especial nas causas segundas, necessitou-os a operar como operaram. E se eles, sendo assim determinados, necessitaram Adão inevitavelmente, irresistivelmente, não por uma subordinação acidental, mas essencial, de tudo o que fez às causas, então um desses dois absurdos deve se seguir: ou Adão não pecou, e não há algo como o pecado no mundo, porque procede natural, necessária e essencialmente de Deus; ou que Deus é mais culpado disso e mais a causa do mal do que o homem, porque o homem é extrínseca e inevitavelmente determinado, mas não Deus. E nas causas essencialmente subordinadas, a causa da causa é sempre a causa do efeito. Que tirano [é aquele que] alguma vez impôs leis que era impossível àqueles a quem foram impostas manter e os puniu por infringir essas leis que ele mesmo os necessitou a infringir, que não estava mais em seu poder não infringir do que estava no poder do fogo não queimar?⁴³⁶

A controvérsia em torno dessa questão é complexa e envolve um longo debate sobre o que é a justiça. Para Bramhall, a justiça consiste num “ato constante e perpétuo da vontade de dar a cada um o que lhe é devido”. Ora, continua o bispo, “infligir punição por aquelas coisas que o próprio juiz determinou e necessitou que fossem feitas não é dar a cada um o que lhe é devido. A correta justiça punitiva é uma relação de igualdade e proporção entre o demérito e a punição. Mas, supondo a opinião da necessidade absoluta e universal, não há demérito no mundo”.⁴³⁷ A justiça consiste, então, segundo o bispo, numa relação fixa entre dois termos, o mérito ou demérito e a recompensa ou punição, na qual o segundo termo é determinado em função do primeiro. De modo que, se há punição ou recompensa na ausência de demérito ou mérito (que são atribuições que dependem da liberdade do agente, da contingência das ações), há quebra na relação de justiça.

Hobbes, ao contrário, argumenta que a justiça não depende em nada do mérito ou demérito do agente e nem da necessidade ou não das causas, mas tão somente da lei. Ela deixa de consistir na relação entre o demérito e a punição, para se definir como a conformidade da ação à lei à qual o agente está sujeito, independentemente das circunstâncias que o conduziram àquela ação. Assim, a necessidade de uma ação não

⁴³⁶ *Questions*, XI, p. 111.

⁴³⁷ *Questions*, XII, p. 137.

faz a lei que a proíbe ser injusta, mas, ao contrário, toda lei, divina ou civil, *não apenas é justa, como é causa da justiça*.⁴³⁸ Dissociando a questão da justiça daquela do mérito, Hobbes diz que a instituição da lei civil e a punição não contemplam nem as causas pelas quais a ação foi cometida e nem mesmo o crime passado, mas a boa ação futura, possuindo como fim não infligir castigo ao criminoso, o que não justificaria a punição, mas dispor no futuro os cidadãos à justiça, de modo que as leis necessitam os homens às ações justas.⁴³⁹ Na medida em que a justiça é a concordância com a lei e coincide com ela, onde não há sociedade civil não há lugar para a distinção entre justo e injusto entre os homens: “onde não há poder comum, não há lei, onde não há lei, não há injustiça”.⁴⁴⁰ A justiça civil se fundamenta, pois, na lei e no poder que a conserva e não tem outra medida além dessa. É assim que, numa sociedade civil, “o gládio da justiça pertence a quem tem o mando supremo”,⁴⁴¹ sendo que o direito de julgar e de castigar incidem na mesma pessoa que detém o poder absoluto numa cidade e que faz as leis, que como já se disse, constituem os parâmetros da justiça, definindo o que é justo e injusto. Nessa medida, “aqueles que têm o poder supremo podem cometer iniquidade, mas não injustiça ou injúria propriamente”,⁴⁴² não sendo, então, passíveis de punição. Já os demais cidadãos particulares, na medida em que pactuaram e transferiram seus direitos ao soberano, submetendo a sua vontade à deste, cometem injustiça toda vez que não agem conforme à lei, à ordem do soberano.

Quanto à justiça divina, que constitui o cerne desse debate, Hobbes defende que ela igualmente não consiste na observação da relação entre o demérito e a punição, mas é fundamentada no poder divino absoluto, sendo que toda ação divina é por si mesma justa, sem necessidade de outras justificativas para além de seu poder:

O poder de Deus sozinho, sem outro auxílio, é justificação suficiente de qualquer ação que ele faça. Aquilo que os homens fazem aqui entre si por meio de pacto e convenções e chamam pelo nome de justiça, e de acordo com a qual os homens são tidos e denominados corretamente como justo e injusto, não é aquilo pelo qual as ações de Deus Todo-poderoso são medidas ou chamadas justas, não mais do que seus conselhos devem ser medidos pela sabedoria humana. Aquilo que ele faz é tornado justo por ele fazer; justo, digo, nele, nem sempre justo pelo exemplo; pois um homem que comande abertamente uma coisa e trama secretamente o impedimento da mesma, se ele o pune e o condena por não fazê-lo é injusto [...] Poder irresistível

⁴³⁸ *Questions*, XIV, p.152.

⁴³⁹ *Questions*, XIV, p. 151-152 ; XIV, p. 177.

⁴⁴⁰ *Leviatã*, XIII, §13.

⁴⁴¹ *Do Cidadão*, VI, §6, p. 104.

⁴⁴² *Leviatã*, XVIII, §6, p. 113.

justifica todas as ações real e propriamente, em quem quer que isso se encontre. Menos poder não justifica. E porque tal poder se encontra apenas em Deus, ele deve ser justo em todas as suas ações.⁴⁴³

De um certo modo, Hobbes mantém a mesma definição de justiça tanto na esfera humana como na divina, a saber, a concordância da ação com a lei e o poder instituído. Na medida em que Deus detém o poder máximo e absoluto, sem nenhum poder acima dele que pudesse subjugar-lo, ele está acima de toda lei, sendo, então, que nada do que ele faz pode ser injusto.⁴⁴⁴ Uma ação só pode ser injusta se ela infringe uma lei à qual o agente está sujeito, o que não se aplica a Deus; pelo contrário, todas as ações divinas tornam-se justas por serem dele provenientes, seu poder irresistível justificando tudo. Mas, se, por um lado, há uma definição una de justiça, na medida em que “o poder irresistível justifica real e propriamente todas as ações *em quem quer que* isso se encontre”, por outro, a justiça humana e a justiça divina são coisas diferentes e uma não constitui parâmetro da outra, na medida em que “tal poder se encontra *apenas* em Deus”. Se a justiça divina não tem outra medida além de seu poder, sendo que as suas ações são justas independentemente da observância de regras ou leis, as ações humanas só são justas na medida em que observam as leis às quais o agente está submetido, já que nenhum homem detém um poder absolutamente irresistível.

É a fraqueza ou falta de poder dos homens que está na origem tanto dos pactos e convenções como na sua obrigação de obedecer a Deus, como Hobbes indica tanto no *Leviatã* como no *De Cive*.⁴⁴⁵ Na medida em que, por natureza, os homens são iguais na força e no poder, cada homem tinha naturalmente direito a tudo e a governar a todos. Entretanto, como é essa igualdade mesma dos poderes que acarreta a guerra generalizada de todos contra todos, os homens renunciaram a esse direito natural — pela qual cada um tem a liberdade de empregar o seu poder do modo que achar mais conveniente para assegurar as condições de sua existência — em favor da conservação da espécie, firmando um contrato por consentimento mútuo pelo qual eles transferem esse direito ao poder soberano em troca de proteção. Mas, salienta Hobbes, “se um homem qualquer excedesse os outros em força a tal ponto que todos os outros, somando as suas forças, não tivessem como lhe resistir, então não haveria razão alguma para ele renunciar ao direito que a natureza lhe concedeu. O direito de domínio sobre todos os demais permaneceria, portanto, em suas mãos, devido a esse excedente de poder graças

⁴⁴³ *Questions*, XII, p. 115-116.

⁴⁴⁴ Cf. também *Questions*, XII, p. 146.

⁴⁴⁵ *Leviatã*, XXXI, §5, p. 235-236; *Do Cidadão*, XV, §5, p. 242-243.

ao qual ele poderia preservar a si mesmo quanto aos outros”.⁴⁴⁶ Portanto, a renúncia ao direito de natureza e a firmação do pacto nascem unicamente da impotência dos homens se protegerem dos demais, de seu medo recíproco. Do mesmo modo, é a impotência dos homens diante do poder absoluto e irresistível de Deus que fundamenta o domínio deste em relação àqueles:

Mas, se o direito de Deus à soberania decorre de seu poder, é manifesto que a obrigação que os homens têm de lhe prestar obediência deriva da fraqueza deles [...] porque ao mais fraco, tendo perdido a sua fé em suas forças para resistir, a única alternativa que restou foi render-se ao mais forte. Dessa última espécie de obrigação, isto é, do medo ou da consciência de nossa própria fraqueza (com respeito ao poder divino), decorre que estejamos obrigados a obedecer a Deus em seu reino natural.⁴⁴⁷

Assim, o domínio que Deus possui sobre os homens se origina a partir da desigualdade de poder entre um e outro, desigualdade suficiente para que estes não possam resistir ao poder daquele. O direito de soberania divino tem, assim, como único fundamento seu poder absoluto e não outro atributo: “àqueles, portanto, cujo *poder* é irresistível, o domínio de todos os homens adere naturalmente pela excelência de poder; e conseqüentemente, é a partir desse poder que o reinado sobre os homens e o *direito* de afligir os homens a seu bel-prazer pertencem naturalmente a Deus Todo-Poderoso, não enquanto Criador e cheio de graça, mas enquanto *onipotente*”.⁴⁴⁸

Respondendo, então, ao bispo, que objetara que a necessidade das ações torna as punições injustas, Hobbes não só defende que Deus tem o direito de castigar os homens, como também de afligi-los, independentemente se eles cometeram ou não pecado, pois esse direito não se fundamenta no pecado, mas no seu poder unicamente. Ao contrário de toda uma tradição, que via como um dos maiores problemas da teologia a conciliação da justiça divina (no sentido do bispo Bramhall) com a existência do mal, o fato de homens maus prosperarem enquanto os bons sofrem, Hobbes defende que as ações divinas não precisam de outra justificativa além de seu poder, sendo todas justas pelo mero fato de serem provenientes de Deus. O filósofo alega que a resposta à questão de por qual direito Deus distribui os bens e os males se encontra na própria Bíblia, quando Deus rejeita as queixas de Jó não devido a algum pecado ou injustiça cometida por este, que era homem íntegro, mas manifestando o seu poder.⁴⁴⁹ A Hobbes não importa negar

⁴⁴⁶ *Do Cidadão*, XV, §5, p. 242.

⁴⁴⁷ *Do Cidadão*, XV, §7, p. 244.

⁴⁴⁸ *Leviatã*, XXXI, §5, p. 236, *itálicos meus*.

⁴⁴⁹ *Leviatã*, XXXI, §6, p. 236-237; *Do Cidadão*, XV, §6, p. 243.

que Deus seja a causa do mal (ainda que ele não seja o seu autor),⁴⁵⁰ mas sim determinar o fundamento do direito pelo qual ele pode afligir os homens, a saber, a sua onipotência. Para ele a conciliação da justiça divina com a existência do mal deixa de ser um problema na medida em que ele define aquela como “o poder que ele possui e exerce em distribuir aflições e benções”.⁴⁵¹

Na medida em que o poder absoluto e irresistível de Deus fundamenta a justiça divina, justificando todas as suas ações, e que menos poder não justifica, sendo que é a falta de poder que está na origem dos contratos que os homens firmam entre si, não há razão para Deus fazer um pacto com os homens e se submeter a alguma lei, a alguma outra medida de justiça que não seja o seu próprio poder. Como havíamos indicado anteriormente, quando tratávamos da defesa hobbessiana da necessidade absoluta de todas as coisas, Hobbes elimina a distinção tradicional entre potência ordenada e potência absoluta, o que, como dizíamos, redundava na eliminação da possibilidade enquanto campo intermediário entre o necessário e o impossível, enquanto algo que Deus poderia ter produzido e, no entanto, não produziu. No que diz respeito ao tema da justiça, essa eliminação traz consigo a ruptura entre a justiça divina e a justiça humana, sendo que esta não pode constituir parâmetro daquela: “a justiça não é em Deus como é no homem, a observação das leis feitas pelos seus superiores”.⁴⁵² Para o filósofo, não há distinção entre potência absoluta e potência ordenada em Deus, já que a onipotência divina não significa outra coisa que a potência divina de fazer tudo o que ele quer, como indicamos no capítulo passado. Seguindo nisso Ockham,⁴⁵³ Hobbes rejeita, assim, o conceito de potência ordenada, que é tradicionalmente definido pela obrigação que Deus se impõe livremente de respeitar as promessas que ele fez aos homens, indicando a ordem estabelecida, que não repousa no caráter irresistível da potência, mas tem um caráter teleológico, fundamentado sobre um contrato de Deus com os homens, como Bramhall indica em contraposição ao conceito de justiça defendido por Hobbes:

Ainda que os pactos humanos não sejam a medida da justiça de Deus, mas sim sua própria vontade imutável, pela qual ele está pronto para dar a cada homem o que lhe é próprio, como recompensa ao bom e punição ao mal,

⁴⁵⁰ “Ainda que Deus seja a causa de todo movimento e de todas as ações, e, portanto, a menos que o pecado não seja nem movimento e nem ação, deve se seguir uma necessidade do primeiro movente, no entanto, não pode ser dito que Deus seja o autor do pecado, porque o autor não é aquele que necessita a ação, mas aquele que a comanda e garante” (*Questions*, XII, 138-139).

⁴⁵¹ *Questions*, XV, p. 212.

⁴⁵² *Questions*, XV, 212.

⁴⁵³ Cf. M. Chauí, “Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa”, p. 32-33.

Deus pode, no entanto, obrigar a si mesmo livremente à sua criatura. Ele fez a convenção de trabalhos com a humanidade em Adão; e, portanto, ele pune o homem não por ser contrário à sua própria convenção, mas pela transgressão de seu dever. E a justiça divina não é medida pela sua onipotência ou pelo poder irresistível, mas pela sua vontade [...] E é uma boa consequência dizer, isso é proveniente de Deus, portanto, é justo [*righteous*], como também isso é injusto e, portanto, não pode proceder de Deus.⁴⁵⁴

Para Bramhall, ainda que os pactos humanos não possam ser propriamente a medida da justiça de Deus, há um parâmetro comum da justiça que vale tanto para nós como para Deus na medida em que este pactuou com os homens e estabeleceu convenções. A justiça é um valor universal e consiste na relação fixa entre o demérito e a punição, o que vale tanto na esfera humana como divina. Se há uma fundamentação da justiça em Deus não é na sua onipotência, mas na sua vontade boa, que está sempre determinada a observar essa relação que determina a justiça, relação que é absoluta e eterna, sendo que a vontade divina e a justiça estão sempre unidas não porque as coisas se tornam justas pelo seu querer, mas porque ambas são imutáveis. Do mesmo modo que a justiça não é relativa em Deus e não varia conforme ao seu querer, Deus não podendo tornar justo algo que é em si mesmo injusto pela sua vontade, a justiça na esfera das ações humanas não é relativa. Bramhall nega o caráter meramente convencional das leis humanas dizendo que elas são provenientes da lei eterna divina, sendo que a relação entre a justiça divina e a justiça humana consiste na relação entre o que regula e mede e o que é regulado e medido. Comentando a concepção hobbesiana de justiça, Bramhall diz:

Mas o seu pior erro [...] é fazer a justiça ser o resultado próprio do poder. Poder não mede e regula a justiça, mas justiça mede e regula o poder. A vontade de Deus e a lei eterna que está no próprio Deus é propriamente a regra e a medida da justiça. Do mesmo modo que toda bondade, natural ou moral, é uma participação da bondade divina, e toda retidão criada não é outra coisa que a retidão divina, todas as leis não são outra coisa que participações da lei eterna das quais elas derivam a sua força. A regra da justiça é então a mesma em Deus e em nós: mas é em Deus como aquela que regula e mede e em nós como aquela que é regulada e medida. Assim como a vontade de Deus é imutável, sempre querendo o que é justo, reto e bom, sua justiça é igualmente imutável [...] Veja então quão grosseiramente T.H. entende aquele antigo e verdadeiro princípio de que a vontade de Deus é a regra da justiça, como se querendo coisas em si mesmas injustas ele as tornasse justas pelo seu domínio absoluto e poder irresistível, assim como o fogo assimila outras coisas a si mesmo e as converte na natureza do fogo.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ *Questions*, XII, p. 132-133.

⁴⁵⁵ *Questions*, XII, 136.

Para Bramhall, Hobbes inverte a relação entre poder e justiça ao fazer esta depender daquele. Ao contrário, é a justiça que mede e regula o poder, na medida em que Deus produz as coisas conforme as regras da justiça: eis a diferença da potência ordenada, que designa a ordem estabelecida e que repousa num pacto de Deus com os homens, em relação à potência absoluta, que designa a pura potência divina infinita abstraída de sua vontade. Em oposição a Hobbes, para quem não há ideia de justiça independente do poder que a determina, Bramhall estabelece o primado da justiça como ideia, como norma auto-suficiente do justo e do injusto, em consonância com a tradição tomista de fundamentos platônicos.⁴⁵⁶ Na medida em que a justiça consiste numa regra transcendente e absoluta que vigora tanto na esfera das ações humanas como na da divina, Deus pode fazer um pacto com os homens.

Para Hobbes, ao contrário, não há medida comum de justiça para Deus e para os homens, bem como nenhum pacto que os una. Em oposição a Bramhall, que afirma que Deus pode obrigar-se livremente à criatura, Hobbes responde que “aquele que pode se obrigar pode, quando ele quer, desobrigar-se; e aquele que pode se desobrigar quando quer não é obrigado”.⁴⁵⁷ Como Foisneau comenta, a crítica à ideia de obrigação consigo mesmo repousa na identificação entre obrigação e constrangimento.⁴⁵⁸ Ora, como Deus não pode ser constrangido por ninguém, ele não pode ter nenhuma obrigação; ao contrário, como já dissemos, a obrigação, bem como o contrato que está no seu fundamento, só se originam a partir da fraqueza e impotência, como ocorre entre os homens. Assim, Deus não possui nenhuma obrigação, nenhum compromisso com nada, nem com os homens, mas só estes em relação àquele.⁴⁵⁹ Na medida em que é livre de constrangimentos e de obrigações e está fora de qualquer contrato, não estando sujeito à nenhuma lei, nada do que Deus faz pode ser injusto. Sua onipotência sozinha, sem nenhum outro auxílio, fundamenta a sua justiça, que deixa de consistir numa norma transcendente cuja função seria guiar a vontade divina, para se tornar um efeito do

⁴⁵⁶ Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, p. 149.

⁴⁵⁷ *Questions*, XII, p. 144. Hobbes defende a mesma coisa em relação ao soberano, dizendo que ele não está sujeito à lei civil na medida em que não pode estar obrigado consigo mesmo (*Leviatã*, XXVI, §6, p. 174).

⁴⁵⁸ Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, p. 46.

⁴⁵⁹ É bem verdade, no entanto, que Hobbes, interpretando a Bíblia, diz que Deus reina não apenas naturalmente sobre toda a Terra pelo seu poder, mas também por *contrato* sobre o povo que o escolhe para ser seu rei. Nesse contrato, Abraão promete, tanto por ele mesmo como pela a sua posteridade, ser obediente a Deus e este, por sua parte, promete a terra de Canaã para toda a posteridade (*Leviatã*, XXXV, §2, p. 272-273). Não obstante, Hobbes não fala mais sobre o teor desse contrato. Considerando a sua tese de que a obrigação tem como fundamento a falta de poder, essa promessa divina não seria de fato uma obrigação, já que ele poderia se desobrigar assim que quisesse.

poder na medida em que um poder irresistível traz consigo a sua própria justificação.⁴⁶⁰ A justiça é instituída com o poder, seja divino ou civil, e não é algo anterior a esse poder.

Bondade e sabedoria divinas

Do mesmo modo que a justiça, o bem deixa de ser um valor transcendente e absoluto para se tornar um efeito do poder em Hobbes, consistindo o bem moral na concordância da ação com a lei civil e o poder instituído, e a bondade divina no poder de se fazer amado.

Em oposição a Bramhall, que defende que “bem moral” possui um significado absoluto, Hobbes diz que o bem não possui significado absoluto para todos os homens, mas é relativo, sendo que cada um qualifica algo de bom se a sua ação o agrada e de ruim se o desagrade. Assim, nada é bom ou ruim em si mesmo, mas apenas relativamente à pessoa para quem é proveitosa ou nociva a ação que procede da coisa em questão. É nesse sentido que, quando Deus viu a sua criação e disse que ela era boa, não quer dizer que todas as coisas são absolutamente boas, mas que a criação lhe agradou. Hobbes rejeita o provérbio escolástico, derivado da *Metafísica* de Aristóteles, que diz *ens, bonum, et verum convertuntur*, da qual o bispo extrai a sua distinção “bondade metafísica”, que designa um bem proveniente do ser das coisas: ora, se todas as coisas fossem absolutamente boas, todos estariam contentes com as suas existências pura e simplesmente, o que não é o caso, como se depreende da experiência.⁴⁶¹ Ou seja, os termos “bom” e “ruim” não se aplicam às coisas mesmas, mas dizem respeito aos efeitos que produzem, às sensações que os movimentos provenientes dessas coisas engendram em cada um. E, dada a diferença das constituições dos corpos de cada um e os distintos preconceitos e opiniões, os homens concebem a mesma coisa de formas diferentes, o que leva Hobbes a classificar os termos que são relativos ao nosso prazer e desprazer, tais como bom, sábio, justo, virtudes e vícios em geral, como *nomes inconstantes*. Na medida em que esses nomes significam não apenas aquilo que se imagina acerca da natureza das coisas, mas também a natureza, a disposição e os

⁴⁶⁰ Cf. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, p. 38-39.

⁴⁶¹ *Questions*, XIV, p. 192.

interesses do falante, eles não podem constituir o fundamento verdadeiro de nenhum raciocínio.⁴⁶²

Quanto às distinções propostas por Bramhall, bondade metafísica, natural e moral,⁴⁶³ Hobbes, após descartar a primeira como vã e dizer que a natural é relativa aos efeitos provocados em cada um, concorda com o bispo em distinguir a natural da moral e em definir a bondade moral como a conformidade com a reta razão. Mas, à diferença do bispo, para quem a reta razão designa algo de absoluto e atemporal, Hobbes a identifica com a lei e o poder instituído e diz que ela é reta apenas na medida em que a fazemos, a aprovamos e a ela nos sujeitamos.⁴⁶⁴ Isso porque, em contraste com o estado de natureza, no qual só há o bem natural, na sociedade civil, há também o bem moral, cuja medida não pode residir no juízo de cada um, como é o caso do bem natural, mas no juízo do soberano, que toma o lugar da reta razão, ditando a todos o que é bom. Assim, a diferença entre a bondade natural e a moral procede da lei, sendo que a última consiste na conformidade da ação com a lei: “todo bem real, o que denominamos honesto e moralmente virtuoso, é aquilo que não é repugnante à lei, civil ou natural, pois a lei é toda a reta razão que possuímos e [...] é a regra infalível da bondade moral”.⁴⁶⁵ Deste modo, o elogio moral não é prestado devido ao bom uso da liberdade, como Bramhall defende, mas parte da obediência à lei.⁴⁶⁶

Tal qual o bem natural e o bem moral, que não possuem significação absoluta, mas são relativos, determinando-se em função seja das sensações ou da lei civil, a bondade divina é, segundo Hobbes, relativa e depende da sua onipotência: “bondade é um dos poderes de Deus, a saber, aquele poder pelo qual ele opera nos homens a esperança que eles têm nele; e é relativa”.⁴⁶⁷ Na medida em que chamamos de boas aquelas coisas que nos são favoráveis e más aquelas que são nocivas, a bondade de Deus consiste no poder pelo qual esperamos que ele seja benéfico à nossa conservação. Isto é, a bondade divina é, por um lado, relativa, na medida em que diz respeito às paixões daqueles que a anunciam, e, por outro, tem o seu fundamento no poder divino — de modo análogo ao poder que um corpo possui de provocar em nós sensações por meio de seus movimentos (digo análogo porque não possuímos nenhuma percepção direta de

⁴⁶² *Leviatã*, IV, § 24, p. 21.

⁴⁶³ *Questions*, XIV, p. 170.

⁴⁶⁴ *Questions*, XIV, p. 193.

⁴⁶⁵ *Questions*, XIV, p. 194.

⁴⁶⁶ *Questions*, XIV, p. 193.

⁴⁶⁷ *Questions*, XV, p. 210.

Deus). Para Hobbes, a *bondade* divina, junto com a sua *justiça* e *santidade*, faz parte dos atributos divinos *indefinidos*, isto é, que não possuem um significado fixo, mas relativo: como ele diz no *Leviatã*, aqueles que querem atribuir a Deus apenas o que é garantido pela razão natural, devem usar ou atributos negativos (como infinito, eterno e incompreensível), ou superlativos (como mais elevado, maior, etc.) ou indefinidos, sendo que todos esses atributos não declaram o que ele é, mas como o admiramos e estamos prontos para obedecê-lo.⁴⁶⁸

Em oposição a Bramhall e a toda uma tradição inaugurada por Platão, segundo a qual o bem consiste em algo absoluto, que deve servir de parâmetro para toda ação virtuosa, Hobbes torna o bem um termo relativo. Como a justiça, ele deixa de ser uma norma transcendente para ser um efeito do poder em Deus:

Ele [Bramhall] fala da bondade e misericórdia divinas como se não fossem partes de seu poder. Não é a bondade, naquele que é bom, o poder de fazer a si mesmo amado, e não é misericórdia bondade? Não estão, portanto, esses atributos contidos no atributo de sua onipotência? E a justiça em Deus é outra coisa que o poder que ele possui e exerce em distribuir aflições e bençãos? A justiça não é em Deus como é no homem, a observação das leis feitas pelos seus superiores. Nem é a sabedoria em Deus o exame lógico dos meios aos fins, como é nos homens, mas um atributo incompreensível dado a uma natureza incompreensível, para honrá-lo.⁴⁶⁹

Hobbes reduz, assim, a bondade, a misericórdia e a justiça divinas à sua onipotência, já que são efeitos de seu poder: enquanto a bondade e a misericórdia são efeitos de seu poder em nós, que o amando, julgamo-lo bom e misericordioso, a justiça coincide com o poder supremo, sendo que o poder de Deus justifica suficientemente qualquer ação sua. Já o atributo da sabedoria não diz respeito à natureza divina, mas indica, ao contrário, a nossa ignorância a esse respeito, não podendo ser estabelecida uma medida comum do que seja sabedoria em nós e do que ela seria em Deus. O propósito da atribuição de sabedoria a Deus é honrá-lo, não conhecê-lo, o que excede a nossa capacidade de representação. Enfim, os atributos divinos designam em comum a impotência dos homens face à potência infinita divina, sendo, então, a onipotência seu atributo principal a partir do qual os outros se derivam.

⁴⁶⁸ *Leviatã*, XXXI, § 28, p. 240.

⁴⁶⁹ *Questions*, XV, p. 211-212.

Rejeição da finalidade: a natureza como um artifício arbitrário

Na medida em que o bem e a justiça deixam de ser normas transcendentais que guiam a vontade divina na criação do mundo, este deixa de ser pensado como um cosmo organizado teleologicamente para se tornar um artifício marcado pela arbitrariedade. A justiça não constitui um parâmetro que regula e norteia a potência divina no ato criador; muito pelo contrário, é a sua potência que institui a justiça, e aquilo que denominamos bem moral possui um significado meramente relativo, sem nenhum valor para além da esfera das ações humanas. Esses termos deixam de denotar valores absolutos — que valeriam tanto para nós como para Deus e que nos permitiriam conhecer racionalmente as intenções divinas na criação do mundo com base nesses valores e, consequentemente, interpretar a realidade criada como a atualização desses — para denotarem valores meramente subjetivos. Entre Deus e nós não há qualquer medida comum: o deus hobbesiano é um deus absolutamente transcendente, um deus impenetrável pela razão. O máximo que podemos saber é que ele é e o máximo que podemos dizer a seu respeito expressa apenas a nossa admiração e a nossa intenção de honrá-lo: os atributos divinos, como a infinitude, incompreensibilidade, bondade, sabedoria, justiça expressam não a natureza divina em si mesma, mas a nossa relação com ele, que consiste numa relação entre uma potência imensa, um poder irresistível e uma potência limitada.

Uma vez que Deus possui um poder irresistível, ilimitado, ele não pode ser constrangido por nada, não havendo razão alguma para que ele firme um pacto com os homens e contraia obrigações, o que implica a rejeição do conceito de potência ordenada. Com essa rejeição, Hobbes desvincula a ordem natural instituída por Deus de uma suposta aliança deste com os homens, na qual estes últimos ocupariam um lugar privilegiado na criação. A ordem natural, em oposição à ordem política, ignora totalmente a lógica contratualista, de modo que não deve ser interpretada juridicamente, conforme a hierarquias e valores, mas consiste numa ordem necessária originada a partir do decreto divino e que opera por meio de causas eficientes, isto é, movimentos.

Se Hobbes segue a tradição cristã de conceber o mundo como um *artifício*,⁴⁷⁰ ele concebe, no entanto, esse artifício como um artifício marcado pela arbitrariedade: como

⁴⁷⁰ É logo na primeira sentença do *Leviatã*, quando introduz a sua definição de Estado como homem artificial, que Hobbes diz: “Natureza (a arte pela qual Deus fez e governa o mundo) é, como em muitas outras coisas, também nisto imitada pela *arte* do homem, que ele pode fazer um animal artificial. Pois

a potência divina consiste na potência de fazer o que ele quer, e como não há nenhum valor ou parâmetro que anteceda a vontade divina, a justiça sendo instituída pelo poder, o mundo é visto como o produto de uma vontade arbitrária, que não é determinada por nada, o que inscreve Hobbes na tradição voluntarista. Daí a impossibilidade de dar conta racionalmente das ações divinas, que não podem ser esclarecidas a partir de nenhum parâmetro ou conceito de que os homens dispõem. Para Hobbes, aliás, não só não se pode fundamentar racionalmente as ações divinas, como também é totalmente vão esse projeto: a onipotência divina já é justificção suficiente de todas as suas ações.

Enfim, a relação entre Deus e o mundo se reduz à relação entre a causa eficiente primeira e o seu efeito, entre a potência absoluta que produz tudo o que quer e a ordem necessária que instaura. É assim que a filosofia natural deve empregar apenas a causalidade eficiente nas explicações dos fenômenos, sem apelo à causalidade final: como já dissemos no primeiro capítulo desta tese, Hobbes reduz a causalidade à causa eficiente e à material, argumentando como as denominadas causa formal e final se reduzem na verdade à eficiente: enquanto a primeira nomeia a causa eficiente que ocorre entre conteúdos de conhecimento, como o conhecimento da figura é causa do conhecimento de suas propriedades,⁴⁷¹ a segunda indica apenas a relação de causalidade que se estabelece entre a representação de algo desejado e a ação.⁴⁷² E, na medida em que, tanto quanto a eficiente, a causa material consiste nos acidentes de um corpo que contribuem para a produção do efeito, ela não constitui um tipo realmente distinto de causalidade: toda causa, seja material ou eficiente, assim como todo efeito, consiste em movimentos.

Hobbes rejeita, enfim, uma determinação ideal do mundo. Na medida em que a vontade criadora não é determinada por nada, mas, ao contrário, determina tudo, a realidade não é medida e julgada a partir de valores transcendentais, mas é *medida de si mesma*. Essa posição anti-idealista se revela não só na sua filosofia natural, que exclui a causalidade final reduzindo-a à eficiente, mas também na sua ética, moral e política, que

vendo que a vida não é outra coisa que o movimento dos membros [...] por que não podemos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que movem a si mesmas por molas e rodas como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o *coração* senão uma *mola*; e os *nervos* senão várias *cordas*; e as *articulações*, senão várias *rodas*, dando movimento ao corpo todo, tal como era visado pelo artífice? *Arte* vai, porém vai mais longe, imitando aquela obra racional e excelentíssima da natureza, o *homem*.” (Introdução, §1, p. 3). A concepção de natureza como um artifício autoriza não apenas falar da natureza como uma grande máquina como também, inversamente, falar dos autômatos como viventes artificiais.

⁴⁷¹ DC, III, §20, p. 42-43 / p. 91-93.

⁴⁷² DC X, §7, p. 117; *Critique du De Mundo de Thomas White*, XXVII, § 2, p. 315 e 316.

não se estabelecem no plano do dever ser, mas no plano do ser, descrevendo a guerra de todos contra todos e a constituição do Estado a partir das paixões humanas. Hobbes constitui uma filosofia moral que não é normativa, uma vez que rejeita o bem e a justiça enquanto normas transcendentais, mas técnica-teorética, que pesquisa quais são as causas da paz e como elas podem ser alcançadas. É nesse sentido que o filósofo diz que os princípios da filosofia moral são as leis,⁴⁷³ já que essas são as causas da paz entre os homens. Isto é, do mesmo modo que a natureza é instituída pela primeira causa eficiente e necessária e não possui outra medida além dessa, a moral e a política são instituídas pelas leis. Tanto de um lado como do outro o início é arbitrário: enquanto a natureza é produto da vontade divina, a moral e a política nascem a partir de convenções instauradas pelos homens. Igualmente, a filosofia é também vista como um artifício, artifício que é constituído genética e geometricamente e cujo início é arbitrário, na medida em que seus princípios, as definições, são estabelecidas por meio de convenções.

*

Resta indicar rapidamente, por fim, que, no capítulo XXXI da sua crítica ao *De Mundo*, Hobbes nega a tese de que Deus elege o melhor dos mundos possíveis, tese defendida por Thomas White — tal qual Leibniz algumas décadas depois — e que pressupõe as possibilidades e os mundos possíveis no entendimento divino, a determinação da vontade divina a partir de seu entendimento, além da identificação do perfeito com o melhor.

O filósofo argumenta que a tese de que Deus possui as ideias de uma pluralidade de mundos no seu entendimento destrói a onipotência divina na medida em que, considerando-se que essas ideias são finitas em número, Deus não poderia criar um mundo exterior a essa série. Se essas ideias são infinitas, por outro lado, Deus não poderia determinar um mundo que fosse o melhor de todos, já que, quando se trata de quantidades infinitas, não há um máximo.⁴⁷⁴ Hobbes nega, ademais, a tese de que há possíveis no entendimento divino, tese que ele considera absurda na medida em que, se Deus concedesse às criaturas uma possibilidade de existir antes de lhe dotar de

⁴⁷³ *Questions*, XXII, p. 310.

⁴⁷⁴ *Critique du De Mundo*, XXXI, § 5, p. 369; apud. Zarka, “Leibniz lecteur de Hobbes: toute-puissance divine et perfection du monde”, in *Leibniz: Le meilleur des mondes*, p. 119.

existência, ele conferiria um ser ao que ainda não é um ser⁴⁷⁵ — como já indicamos, Hobbes elimina a possibilidade enquanto modalidade intermediária entre o necessário e o impossível. Conforme também ao que já expusemos, para Hobbes, a toda-potência divina não é outra coisa que a potência que ele tem de fazer tudo o que quer, de modo que a sua vontade, identificada com a potência, é absoluta, sem nenhum parâmetro prévio. Na sua crítica ao *De Mundo*, Hobbes igualmente defende que a toda-potência divina seria limitada se a sua vontade fosse, tal qual nos homens, subordinada a um entendimento ou uma razão.⁴⁷⁶ Por fim, o filósofo rejeita a identificação de *perfeito* com o *melhor*. Na medida em que o termo perfeição indica a ideia de um acabamento, da realização conforme ao que o autor queria fazer, o mundo é perfeito, mas nem por isso o melhor — a não ser que se diga que esse mundo é o melhor porque Deus o criou e não o contrário.⁴⁷⁷

2. A rejeição leibniziana da definição hobbesiana de justiça

A mediação racional entre Deus e os espíritos finitos

À diferença de Hobbes, que atrela toda concepção ou ideia a uma sensação passada, o que elimina a possibilidade de que os homens tenham ideias de Deus e de seus atributos, para Leibniz, as ideias são independentes dos sentidos porque estão incluídas nas noções mesmas dos espíritos, aos quais Deus dotou não apenas de um princípio representativo dos objetos exteriores que estão no mundo, mas também do conhecimento das verdades eternas. Como o autor diz na *Monadologia*,

o conhecimento das verdades necessárias e eternas, elevando-nos ao conhecimento de nós próprios e de Deus, é o que nos distingue dos simples animais e nos permite alcançar a *Razão* e as ciências [...] É ainda pelo conhecimento das verdades necessárias e pelas suas abstrações que nos elevamos aos *atos da reflexão*, que nos fazem pensar no que se chama o Eu e considerar que isto ou aquilo está em nós. É assim que, pensando em nós, pensando no Ser, na Substância, no simples e no composto, no imaterial e até mesmo em Deus, concebendo como sem limites nele aquilo que em nós é limitado.⁴⁷⁸

Ao contrário de Hobbes, para quem a filosofia não deve tratar de questões teológicas por ultrapassarem a razão, sendo que os homens caem em contradição

⁴⁷⁵ Idem, XXXI, § 8, p. 371; apud. Zarka, “Leibniz lecteur de Hobbes...”, p. 119-120.

⁴⁷⁶ Idem, XXXI, § 3, p. 368-369, apud. Zarka, “Leibniz lecteur de Hobbes...”, p. 120.

⁴⁷⁷ Idem, XXXI, §4, p. 369, apud. Zarka, “Leibniz lecteur de Hobbes...”, p. 120.

⁴⁷⁸ *Monadologia*, § 29 e 30, *Pensadores*, p. 108.

quando discutem argumentativamente sobre a natureza divina, para Leibniz, os homens podem ter conhecimento sobre a natureza divina por analogia com a sua própria, o que é possível não só por causa da independência das ideias em relação aos sentidos e à imaginação, mas também porque há um campo lógico comum que é válido universalmente tanto para nós como para Deus, campo que é formado pelas verdades eternas e necessárias. E é nisso que Leibniz se distingue também de Descartes, que, por um lado, tal como ele próprio, defende o caráter inato das ideias, o que torna possível a sua demonstração da existência divina, mas que, por outro, afirma que as verdades eternas e necessárias são criadas por Deus,⁴⁷⁹ o que restringe a validade dos princípios da lógica ao âmbito humano. Daí a interdição cartesiana da investigação das causas finais na filosofia natural,⁴⁸⁰ já que não convém se interrogar a respeito dos desígnios divinos, e o preceito de se antepor a autoridade divina em relação à razão quando se apresenta um conflito entre ambas.⁴⁸¹

Leibniz, ao contrário de Hobbes e de Descartes, defende que a fé e a razão são perfeitamente conciliáveis entre si — defesa que constitui a primeira parte da *Teodiceia*. Na medida em que duas verdades não poderiam se contradizer, a verdade revelada não poderia estar em conflito com o encadeamento das verdades que o espírito humano pode apreender naturalmente pela razão.⁴⁸² Do mesmo modo que a verdade, que vale universalmente como a inclusão do predicado na noção do sujeito, a razão tem jurisdição universal, sendo que ela não muda de natureza nos homens e em Deus, mas difere apenas em grau — ainda que entre um grau finito e um infinito: “como esta porção de razão que nós possuímos é um dom de Deus e consiste na luz natural que nos restou em meio à corrupção, esta porção é conforme ao todo e ela não difere daquela que está em Deus senão como uma gota d’água difere do oceano, ou melhor, como o finito do infinito”.⁴⁸³ Entre Deus e os homens há um terreno lógico comum que define o que pode ser objeto de pensamento, terreno que é fundamentado no entendimento divino, região tanto dos possíveis quanto das verdades necessárias ou eternas. À diferença das verdades de fato, que, como já dissemos, dependem não só da essência

⁴⁷⁹ *Correspondência com Mersenne* de 15 de abril, de 06 e de 27 de maio de 1630, AT I, 145-146, 150, 152.

⁴⁸⁰ *Princípios da Filosofia*, I, § 28, p. 37.

⁴⁸¹ *Princípios da Filosofia*, I, § 76, p. 57. Quanto à contraposição de Leibniz à tese cartesiana da criação das verdades eternas, cf. nosso artigo “Leibniz e a conciliação entre fé e razão” (In: *Cadernos de ética e filosofia política*, vol. 10, 2007, p. 59-77). Aqui, nas duas próximas páginas desta tese, retomarei parte da primeira seção (“A prioridade dos possíveis e das verdades eternas face à existência”) desse artigo.

⁴⁸² *Teodiceia*, Discurso preliminar da conformidade da fé com a razão, §1, GP VI, 49.

⁴⁸³ *Teodiceia*, Discurso, §84, GP VI, 84.

como também da vontade divina, as verdades necessárias e os possíveis fundamentam-se tão somente em sua natureza:

Há coisas das quais Deus é causa não por sua vontade, mas por sua existência [...]. Pois do mesmo modo que não se deve à vontade, mas à existência de Deus que três vezes três seja nove, assim deve se imputar à mesma que a proporção entre três e nove seja a que há entre quatro e doze. Pois toda relação, proporção, analogia, proporcionalidade não deriva da vontade, mas da natureza de Deus ou, o que é o mesmo, da ideia das coisas.⁴⁸⁴

Ou seja, as verdades necessárias dependem de Deus na medida em que Ele constitui o seu substrato, pois se Deus não existisse, nada possuiria realidade, incluindo elas, já que o ser divino é razão última tanto das existências quanto das essências. Mas, por outro lado, as verdades necessárias não dependem de Deus enquanto produções, isto é, enquanto produtos de sua livre escolha, uma vez que lhe são coeternas e constituem a sua natureza mesma enquanto entendimento. Assim, não está no poder divino modificá-las: elas são incriadas, diferentemente do que é contingente e diz respeito à existência. Deste modo, há verdades que são absolutamente necessárias e não poderiam de nenhum modo ser diferentes, possuindo, portanto, jurisdição irrestrita e universal, o que significa que valem para todos os seres racionais, incluindo os homens, os anjos e Deus:

Existem princípios que são comuns às coisas divinas e às humanas e isto foi muito bem observado pelos teólogos. De fato, os princípios físicos, reconheço-o, são somente humanos: por exemplo, que o ferro não flutua na água, que uma virgem não dá à luz, pois o poder absoluto de Deus, que está acima da natureza, pode fazer que suceda o contrário. Porém, os princípios lógicos e metafísicos são comuns às coisas divinas e humanas porque regem a esfera da verdade e do ser em geral, que é comum a Deus e às criaturas. Tal princípio metafísico é: o mesmo não pode ser e não ser, o todo é maior do que a parte, igualmente os princípios lógicos, ou seja, as formas silogísticas, que inclusive Deus e os anjos têm de admitir como verdadeiros.⁴⁸⁵

Assim, entre Deus e nós há uma diferença de grau infinita, mas não um abismo ontológico e epistemológico absoluto, pois os princípios lógicos e metafísicos regem a totalidade do real. O que é verdadeiro diz respeito ao ser em geral e de modo algum pode variar de acordo com o sujeito que conhece, pois isso equivaleria a destruir o próprio caráter da verdade, que possui validade universal, sem falhas ou restrições. Disso decorre que a realidade é de direito plenamente inteligível, pois o que não é

⁴⁸⁴ *Confessio Philosophi*, p. 45.

⁴⁸⁵ *Diálogo entre um teólogo e um misólogo*, *Escritos Filosóficos*, p. 212.

absolutamente concebível ou pensável, como por exemplo, que algo ao mesmo tempo e nas mesmas condições possua e não possua um determinado predicado, absolutamente não é: ou seja, é impossível que seja. E, reciprocamente, tudo o que é, isto é, tudo o que é real, está submetido ao princípio de contradição (ainda que nem todas as verdades possam ser derivadas a partir desse princípio, como indicamos a respeito das verdades de fato), incluindo a vontade e a potência divinas: diferentemente dos princípios físicos, que, enquanto leis positivas, podem ser revogados pela potência absoluta de Deus, os princípios lógicos e as verdades eternas em geral delimitam não só o que pode ser pensado, mas o que pode ser objeto de volição e de produção em geral, até mesmo em Deus. Isto é, em contraste com os princípios físicos, que delimitam apenas o poder das criaturas, mas não o divino, os princípios lógicos e metafísicos balizam ambos.

Na medida em que há esse terreno lógico comum alicerçado no entendimento divino, do qual o humano é uma pequena porção, os atributos divinos podem ser conhecidos pela razão natural, ainda que esse conhecimento seja imperfeito e apenas analógico: “Fala-se algumas vezes [das noções de justiça e bondade em Deus] como se não tivéssemos delas nenhuma ideia ou definição. Mas, nesse caso, não teríamos nenhum fundamento para lhe atribuir esses atributos ou louvá-lo. Sua bondade e sua justiça, assim como a sua sabedoria, não diferem das nossas a não ser por serem infinitamente mais perfeitas”.⁴⁸⁶ Do mesmo modo que a razão, a sabedoria, a justiça e a bondade são unas, sendo em Deus análogas ao que são nos homens, diferindo não em natureza, mas apenas em grau. Leibniz se opõe, deste modo, à afirmação hobbesiana de que os atributos divinos consistem em expressões destituídas de valor de verdade, na medida em que não visam conhecê-lo, mas apenas honrá-lo. Para Leibniz, aliás, não há como honrar Deus por meio de expressões que não significam nada. Muito pelo contrário, é o conhecimento analógico desses atributos que está no fundamento tanto da atribuição quanto da nossa intenção de louvá-lo. “Possuímos ideias boas e verdadeiras dos atributos de Deus, ou, o que é a mesma coisa, temos razão para lhe atribuir justiça e bondade — o que seria sem fundamento se essas palavras não significassem nada”.⁴⁸⁷

Jurisprudência universal em Leibniz

Se Hobbes, em oposição a uma tradição que remonta a Platão, filia-se a Trasímaco, defendendo que a definição de justo não é absoluta, mas relativa ao poder,

⁴⁸⁶ *Teodiceia*, Discurso, §4, GP VI, 51.

⁴⁸⁷ *Théodicée ou Apologie de la justice de Dieu, Textes inédits*, II, 495-496.

de modo a ser distinta quando aplicada aos homens (conformidade da ação à lei) e a Deus (que é sempre justo, independentemente de suas ações), Leibniz penderá cada vez mais para o lado platônico, formulando uma jurisprudência universal, que é universalmente válida para todos os espíritos, incluindo Deus. Entretanto, na sua juventude, quando aderiria mais fortemente à doutrina defendida pela filosofia de Hobbes (como dissemos na introdução desta tese, seguindo nisto a sugestão de F. Tönnies, foi o interesse de Leibniz pela jurisprudência que o levou a entrar em contato com a obra de Hobbes), Leibniz era partidário da posição que mais tarde iria combater, como se pode ver no *De Arte Combinatoria*, de 1666. Depois de defender Aristóteles contra Grotius, dizendo que a justiça humana consiste na moderação, no meio-termo (*mediocritas*) encontrado entre duas afecções, a de aproveitar e a de prejudicar, consistindo a regra do meio-termo no agrado a mim mesmo ou a uma outra pessoa contanto que não prejudique um outro, Leibniz prossegue dizendo que

Trasímaco diz bem, na *República* de Platão, livro I, que justiça é o que é mais útil ao mais poderoso. Pois num sentido próprio e simples, Deus é mais poderoso que os outros. Num sentido absoluto, um homem não é mais poderoso que outro, já que é possível que um homem forte seja assassinado por um que é mais fraco. Ademais, utilidade para Deus não é questão de proveito, mas honra. Portanto, *a glória de Deus é obviamente a medida de toda lei*.⁴⁸⁸

Aquilo que Trasímaco diz, que “o justo não é senão o vantajoso para o mais forte”⁴⁸⁹ — afirmação com a qual ele quer defender que o justo coincide com a obediência às leis que os governos, os detentores do poder, estabelecem⁴⁹⁰ — é, segundo Leibniz, verdadeiro, desde que compreendido apropriadamente. Seguindo nisso Hobbes, o filósofo de Hannover defende que o poder de nenhum homem excede o dos demais a ponto de estar a salvo do prejuízo que um outro lhe pode causar, como um assassinato. Assim, apenas Deus é num sentido próprio mais poderoso do que os demais, de modo que a definição de justiça de Trasímaco está em perfeito acordo com a atribuição de justiça a Deus, que é onipotente. A definição do que é justo é, assim, diferente quando aplicada a Deus, o único do qual se pode dizer que é mais poderoso, e quando é aplicada aos homens, dentre os quais nenhum se sobressai em poder. Para estes, a justiça não consiste na utilidade do mais poderoso, mas sim numa regra que contempla não apenas o agente, mas também os demais, consistindo no meio-termo entre o proveito próprio e

⁴⁸⁸ *De Arte Combinatoria*, Problema I, GP IV, 43/ *Philosophical Papers*, 76.

⁴⁸⁹ *República*, livro I, 338 c, p. 19.

⁴⁹⁰ *República*, livro I, 338d – 339b, p. 20.

o alheio, na realização do que é mais útil a cada um sem que os outros sejam prejudicados. Leibniz modifica, assim, o sentido do que é afirmado por Trasímaco, defendendo com a sua afirmação que Deus é sempre justo. Do mesmo modo, num texto escrito três anos depois, em 1669, Leibniz adere a essa definição de justiça divina, nomeando explicitamente Hobbes como o inspirador dessa definição: “o que Deus quer, o todo-poderoso quer. *O todo-poderoso tem direito em tudo*, como Hobbes demonstrou no *Elementis de Cive*. O que aquele que tem direito em tudo quer é justo”.⁴⁹¹

Mas Leibniz, tal como o conhecemos por meio de seus escritos mais consagrados, não só não aceita a fundamentação da justiça divina na sua onipotência como, mais do que isso, critica essa definição veementemente, afirmando que a criação divina não é boa e justa pela razão formal de que Deus a fez, mas porque, sendo um ser perfeito, Deus cria de acordo com os critérios racionais da bondade e da justiça, escolhendo o melhor dos mundos possíveis. O tema da conciliação da justiça divina — entendida como uma relação fixa da vontade com a sabedoria — com a existência do mal no mundo é tão central no seu pensamento que Leibniz dedica uma de suas duas maiores obras a essa tarefa, dando-lhe por título um neologismo criado por ele mesmo, “*Teodiceia*”, formado, justamente, das palavras Deus e justo.⁴⁹² Ademais, Leibniz rejeitará a distinção de natureza entre a justiça divina e a humana, dizendo que a diferença é apenas de grau e formulando um conceito que valha universalmente para todos os seres racionais: “a jurisprudência racional e todas as outras verdades são as mesmas no céu como na Terra. Caso contrário, Deus agiria como tirano, faria o que nós chamaríamos de tirania num homem, utilizando-se de um poder absoluto”.⁴⁹³ Enfim, se, na sua tenra juventude, Leibniz se posiciona em favor de Trasímaco, mesmo que limitando e distorcendo o que este disse, ele penderá, pouco tempo depois, para a posição de Platão, na medida em que, como este, considera que o bem, o belo, o justo, assim como o igual e as verdades da geometria, são ideias transcendentais e universalmente válidas que possuem realidade em si mesmas e que podem ser conhecidas pelos espíritos por meio da razão (e não pelos sentidos),⁴⁹⁴ sendo que essas

⁴⁹¹ *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege polonorum*, §8, A IV, 1, p. 10, itálicos meus.

⁴⁹² Cf. a introdução de J. Brunschwig à *Teodiceia* (edição Garnier, p. 10). Cabe notar que a *Teodiceia* de 1707 (In: *Textes inédits*, II, 495), diferentemente daquela de 1710, cujo subtítulo é “sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal”, intitula-se *Teodiceia ou apologia da justiça de Deus por meio das noções que ele nos deu a seu respeito*.

⁴⁹³ *Textes inédits*, I, 238-239, a última frase foi depois suprimida por Leibniz no manuscrito.

⁴⁹⁴ *Fédon*, 75 d, *Pensadores*, p. 85.

ideias, que são absolutas, não se fundamentam na vontade divina, mas, ao contrário, determinam a vontade a agir de acordo com elas.⁴⁹⁵ Como sugere Patrick Riley, “entre os antecessores intelectuais de Leibniz, aquele que chega mais perto de estabelecer uma jurisprudência universal que é (como a matemática) igualmente válida para “mentes” finitas e infinitas, em qualquer cosmos logicamente possível, é certamente Platão”.⁴⁹⁶ De fato, num texto de sua maturidade intitulado “Reflexões sobre o conceito comum de justiça”, de 1702, Leibniz se posiciona a favor de Platão, por um lado, e, por outro, contra Trasímaco e Hobbes, a quem Leibniz o associa:

Em seus diálogos, Platão introduz e refuta um certo Trasímaco, que tentou explicar o que é a justiça por uma definição que, se aceitável, sustentaria a opinião a qual estamos nos opondo. É justo, diz ele, o que é conveniente ou agrada o mais poderoso. Se isso fosse verdade, a sentença de uma corte soberana ou de um juiz supremo nunca seria injusta, nem um homem mau, mas poderoso, mereceria jamais uma condenação. E o que é mais, a mesma ação poderia ser justa e injusta dependendo dos juízes que decidem, o que é ridículo. Uma coisa é ser justo e outra é *passar* por justo e tomar o lugar da justiça. Um filósofo célebre inglês chamado Hobbes, que tem fama pelos seus paradoxos, tentou sustentar a mesma coisa que Trasímaco. Ele defende que Deus tem o direito de fazer qualquer coisa porque ele é todo-poderoso. Isso falha em distinguir o *direito* do *fato*. Pois o que *pode* ser é uma coisa, o que *deve* ser é outra.⁴⁹⁷

Se Leibniz chega a endossar a posição de Trasímaco e de Hobbes, considerando-a um bom fundamento da justiça divina, ele a abandona pouco tempo depois, passando a defender uma concepção absoluta de justiça. Em uma carta a Hermann Conring de 08 de fevereiro de 1671, por exemplo, Leibniz defende que Deus, a última razão das coisas, é uma mente sapientíssima que deseja o melhor, o mais justo, o que é mais congruente com a harmonia das coisas, com o bem do universo e com a república universal, uma vez que há uma única e uniforme doutrina da lei natural na melhor república

⁴⁹⁵ De modo análogo, no *Eutifron* (10 d-e), Sócrates, diante da definição de piedade e santidade apresentada por Eutifron, a saber, o que é agradável aos deuses, argumenta que algo é amado pelos deuses porque é santo e não o contrário: “Entretanto, caro Eutifron, se aquilo que é piedoso é o mesmo do que é agradável aos deuses, e é amado porque é piedoso, então o que é agradável aos deuses teria sido amado por ser agradável; mas, se o que é agradável aos deuses lhes é agradável por ser amado por eles, então o que é piedoso teria sido piedoso por ser amado por eles. Mas agora você vê que a primeira das alternativas é o caso e que ambas definições são bem diferentes entre si. Pois numa delas [*theophiles*], o piedoso é algo que é digno de ser amado porque amado, e na outra [*osion*], o piedoso é amado porque é digno de ser amado. Então, Eutifron, quando lhe pergunto qual é a essência da piedade, você parece oferecer um atributo apenas (o atributo de ser amado por todos os deuses), e não a essência” (Tradução livre a partir da tradução inglesa de Benjamin Jowett que se encontra no sítio da *Internet Classics Archive*).

⁴⁹⁶ *Leibniz’ universal jurisprudence*, p. 25. A aproximação do conceito de justiça de Leibniz com as teses apresentadas no *Fédon* e no *Eutifron* são sugestões deste comentador.

⁴⁹⁷ *Philosophical papers*, p. 562. Cf. também DM, §2, onde Leibniz afirma que a definição de justo como aquilo que agrada ao mais forte é a definição do tirano (p. 5).

universal⁴⁹⁸ — donde se depreende que a justiça deixa de ser um conceito relativo e diferenciado nas esferas humana e divina, tornando-se um conceito universal, que está, ademais, ligado ao conceito de bem e de harmonia.

Na sua juventude é no *Confessio Philosophi* — uma pré-*Teodiceia* de 1673 que visa tratar da justiça divina e da sua conciliação com a existência do pecado — que Leibniz expõe uma definição universal de justiça de um modo mais desenvolvido.⁴⁹⁹ A justiça deixa de ser fundamentada no poder e se definir como aquilo que é mais útil ao mais poderoso, no caso de Deus, e no meio-termo entre o proveito próprio e o alheio, no caso dos homens, para se fundamentar no amor, sendo justo “aquele que ama todos os homens”.⁵⁰⁰ O amor, por sua vez, se fundamenta na harmonia, entendida como a semelhança na variedade ou a diversidade compensada pela identidade, pois, como é exposto nesse texto, amar consiste em encontrar prazer na felicidade dos outros e o prazer, por sua vez, não é outra coisa que o sentimento da harmonia. Deus, que é onisciente, conhece toda a harmonia que existe. Ora, uma vez que toda felicidade é harmônica, toda felicidade é agradável a Deus, de modo que ele ama todos os espíritos, sendo, então, justo — que era o que se queria provar.⁵⁰¹ A justiça divina não é, deste modo, arbitrária ou meramente fundamentada na vontade e no poder, mas possui, ao contrário, um alicerce intelectual na medida em que é a consciência da harmonia o que a fundamenta — donde Leibniz se apoiar apenas no atributo divino da onisciência (sem menção à sua onipotência) nessa demonstração da justiça de Deus. A partir disso se depreende que a vontade divina não é desinteressada, mas possui como objeto de desejo o máximo de felicidade dos espíritos, isto é, o máximo de harmonia, estabelecendo-se aí critérios para a ação divina, além de uma espécie de aliança entre Deus e os homens. Daí a necessidade de uma *Teodiceia*, de uma justificação dos pecados e dos males existentes, o que, na perspectiva de Hobbes, é algo totalmente desnecessário. Ou melhor, na medida em que a *Teodiceia* hobbesiana consiste na afirmação de que a onipotência divina justifica todas as suas ações, Hobbes se dispensa da difícil tarefa assumida por Leibniz de justificar a existência do mal no mundo a partir da visão de que Deus ama todos os homens, querendo, em absoluto, a sua felicidade.

⁴⁹⁸ A II, i, 79.

⁴⁹⁹ “Recentemente, tratamos suficientemente, mesmo mais do que suficientemente, da imortalidade da alma e da necessidade de um Ser que governe o mundo [...] Hoje nos espera a espinhosa questão da *Justiça de Deus*, pois não há objeção mais frequente e especiosa contra a providência do que a desordem das coisas” (*Confessio Philosophi*, p. 28).

⁵⁰⁰ *Confessio Philosophi*, p. 28.

⁵⁰¹ *Confessio Philosophi*, p. 30-32.

Da *Teodiceia* de sua juventude, passemos à *Teodiceia* da maturidade de Leibniz, onde o autor rejeita do modo mais veemente possível a concepção relativista de justiça e a sua fundamentação no poder, afirmando que a justiça é fundamentada em regras universais. Não é por acaso, assim, que a leitura crítica da controvérsia de Hobbes com o bispo Bramhall figure entre os apêndices da *Teodiceia*.

A univocidade da justiça e a Cidade de Deus

Nas *Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*, Leibniz escreve:

A justiça em Deus, diz o Sr. Hobbes (p. 161), não é outra coisa senão o poder (*pouvoir*) que ele tem, e que ele exerce ao distribuir bênçãos e aflições. Esta definição me surpreende: não é o poder de distribuí-las, mas a vontade de distribuí-las racionalmente, ou seja, a bondade guiada pela sabedoria que faz a justiça de Deus. Mas, ele diz, a justiça em Deus não é como em um homem, que não é justo senão pela observação das leis feitas pelo seu superior. O Sr. Hobbes se engana também nisto, tanto quanto o Sr. Puffendorff que o seguiu. A justiça não depende das leis arbitrárias dos superiores, mas das regras eternas da sabedoria e da bondade tanto nos homens quando em Deus.⁵⁰²

Ao fundamentar a justiça no poder, Hobbes se engana, segundo Leibniz, tanto em relação à justiça humana, que não consiste simplesmente na observação das leis feitas pelos superiores, quanto em relação à justiça divina, que está longe de ser o poder arbitrário de distribuição das bênçãos e aflições. Estabelecendo dois parâmetros distintos de justiça ao invés de um que seja universal, Hobbes não acertou nenhum: tanto um como o outro destroem o conceito mesmo de justiça, já que, uma vez que a sua medida reside no arbítrio daquele que detém mais poder, seja absolutamente (Deus), seja relativamente (o soberano), deixa de haver de todo qualquer medida. Ao contrário, há um parâmetro único da justiça, parâmetro que consiste nas regras eternas da sabedoria e da bondade e que vale universalmente tanto para os homens como para Deus. Aquilo que denominamos justiça, pela qual recompensa e condenação só podem ser aplicadas com base no mérito e demérito, se aplica também à operação divina, que é o ser justo por excelência:

Não se deve dizer também que o que denominamos justiça não é nada em relação a Deus, que é o Mestre absoluto de todas as coisas, a ponto de ele condenar os inocentes sem violar a sua justiça; ou enfim que a justiça é algo de arbitrário relativamente a ele [...] Pois que meio haveria para discernir o verdadeiro Deus do falso Deus de Zoroastro, se todas as coisas dependessem

⁵⁰² *Reflexões...*, §12, GP VI, 398-399 / p. 272.

do capricho de um poder arbitrário, sem que houvesse nem regra e nem consideração do porquê que fosse?⁵⁰³

Para Leibniz, como indicamos, há um terreno lógico comum entre Deus e nós constituído pelas verdades eternas que estão no entendimento divino e que são anteriores à criação, valendo para todos os mundos possíveis. Dentre essas verdades estão as regras da justiça, regras que determinam a vontade divina, fazendo com que todas as ações divinas sejam justas, e não o contrário: não é a vontade do onipotente que determina o que é justo e o que não é. Se é correto dizer que Deus é justo, é porque, sendo um ser perfeito e sumamente bom, ele age sempre de acordo com as regras da justiça e não porque o seu poder justifica tudo:

Concorda-se em geral que tudo o que Deus quer é bom e justo. Mas resta a questão se é bom e justo porque Deus o quer ou se Deus o quer porque é bom e justo; em outras palavras, se a justiça e a bondade são arbitrárias ou se elas estão entre as verdades necessárias e eternas sobre a natureza das coisas, como os números e as proporções [...] Pois por que razão louvá-lo por agir justamente se o conceito de justiça não acrescenta em nada ao seu ato? E dizer *Stat pro ratione voluntas* — ‘deixe a minha vontade representar a razão’ — é o mote do tirano. Ademais, essa opinião dificilmente distinguiria Deus do diabo [...] Alguns, excessivamente devotados ao direito absoluto de Deus acreditaram que ele poderia condenar justamente pessoas inocentes e que isso poderia de fato ocorrer. Isso violentaria aqueles atributos que fazem Deus ser digno de amor.⁵⁰⁴

Opondo-se ao conceito legal-positivista de justiça defendido por Hobbes e ao voluntarismo radical que está na sua base, que faz de Deus um ser absolutamente transcendente, que não possui nenhum compromisso com as suas criaturas, Leibniz defende não apenas a universalidade absoluta das regras da justiça como também que Deus forma com os espíritos criados uma república na qual é o governante e o legislador, estabelecendo-se uma aliança entre todos os espíritos:

Também se pode dizer que Deus como arquiteto satisfaz em tudo a Deus como legislador; e que, assim, os pecados devem implicar em seu próprio castigo segundo a ordem da natureza e em virtude da própria estrutura mecânica das coisas; e que do mesmo modo as belas ações obterão a sua recompensa por vias mecânicas em relação aos corpos [...] Sob este governo perfeito não haverá boa Ação sem recompensa, nem má sem castigo: e tudo deve resultar no bem dos bons, isto é, dos que não estão descontentes nesse grande Estado, que confiam na providência depois de terem cumprido seu dever, e que amam e imitam, como é devido, o Autor de todo bem, comprazendo-se na consideração de suas perfeições segundo a natureza do

⁵⁰³ *Teodiceia, Discours...*, §37, GP VI, 71-72.

⁵⁰⁴ *Reflexões sobre o conceito comum de justiça* (1702), *Philosophical Papers*, p. 561.

verdadeiro *amor puro*, que faz com que se sinta prazer com a felicidade daquilo que se ama.⁵⁰⁵

Retomando o conceito agostiniano de Cidade de Deus,⁵⁰⁶ com o qual coroa não só a *Monadologia*, como também os *Princípios da Natureza e da Graça* e o *Discurso de Metafísica*, Leibniz indica que não se deve considerar Deus apenas enquanto causa eficiente das criaturas, mas também enquanto monarca daquelas que são inteligentes. Ou seja, a relação que se estabelece entre os espíritos finitos e Deus não é só de causalidade e de dependência, mas é também uma relação moral-política. Eis o ápice da consideração da união dos espíritos pela razão, isto é, da relação de conveniência de todos os seres racionais por meio das leis absolutamente universais da razão, sob cuja legislação estão Deus — o monarca —, os anjos, os gênios e os homens. Isto é, há apenas uma Cidade justamente porque todos os espíritos, sem exceção, dela participam, pois não há como se subtrair a estas leis da razão, sendo que todos, mesmo que sejam pecadores, possuem qualidades morais tais como a liberdade e a conservação da identidade pessoal. Opondo-se a Hobbes, para quem Deus não pode se obrigar às criaturas por estar acima de todo poder e punição, Leibniz endossa a tradição da potência ordenada, que indica a relação da potência divina com a ordem estabelecida, a qual repousa num contrato de Deus com os homens, em contraste com a potência absoluta, que indica pura e simplesmente o poder divino. Não só Leibniz não teme cair num antropomorfismo como diz que essa aliança e univocidade dos espíritos é tal que ela se presta a antropomorfismos: “é nisto que [Deus] se humaniza, que se presta a antropologias, e entra em sociedade conosco, como um príncipe com seus súditos, e sendo-lhe tão querida esta consideração, torna-se a sua lei suprema o feliz e florescente estado de seu império, que consiste na maior felicidade possível aos seus habitantes”.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ *Monadologia*, §89-90, p. 148-149.

⁵⁰⁶ Georges Le Roy comenta a diferença que há entre a Cidade de Deus apresentada por Leibniz e aquela teorizada por Santo Agostinho, de quem afinal essa doutrina provém: “Para Santo Agostinho, há duas cidades heterogêneas, a Cidade da terra e a Cidade de Deus; a primeira, fundada no amor de si, que pode ir até o desprezo de Deus, é simbolizada por Babilônia e obedece apenas a Satã; a segunda, fundada no amor de Deus, que pode ir até o desprezo de si, é simbolizada por Jerusalém e obedece apenas Cristo. Em realidade, uma e outra existem atualmente juntas, a despeito de sua oposição; mas, por natureza, elas permanecem antitéticas e serão um dia separadas: só se pode passar de uma a outra por uma *conversão total*. Para Leibniz, ao contrário, há apenas uma única Cidade, aquela que os espíritos formam em união com Deus; esta Cidade corresponde ao desdobramento regular de um mundo moral no seio do mundo físico, um acrescentando-se ao outro, sem o destruir, pela elevação de seus elementos mais puros; ela se desdobra desde então como o acabamento supremo de uma harmonia universal: pode-se passar do reino da natureza àquele da graça por um *desenvolvimento contínuo*” (*Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Paris: Vrin, 1993, p. 273 e 274).

⁵⁰⁷ DM, §36, p. 77.

À diferença de Hobbes, que, apesar de também defender que Deus reina sobre os homens, fundamenta esse domínio no seu poder puro e simples, pelo qual ele pune não só aqueles que infringem as suas leis, como também aflige os inocentes para mostrar o seu poder, Leibniz salienta, pois, que Deus não é um príncipe qualquer, mas um príncipe bom. Como Leibniz diz logo no início da primeira parte da *Teodiceia*, um de seus principais objetivos nessa obra é “afastar os homens das ideias falsas que lhes representam Deus como um príncipe absoluto que se utiliza de um poder despótico, pouco propício para ser amado”.⁵⁰⁸ Um gênio do mal que tivesse domínio sobre o mundo não deixaria de ser tirânico só porque não se lhe pode resistir e punir:⁵⁰⁹ nesse caso, a obediência das criaturas seria forçada, devido ao medo e não ao amor.⁵¹⁰ Deus é, ao contrário, um monarca mui digno de ser amado justamente porque ama todos os seus súditos. Assim, em oposição a Hobbes, que reduz a bondade divina ao seu poder, a saber, o poder de se fazer amado, Leibniz argumenta que Deus só é amado porque é justo, isto é, porque ama a todos, querendo o bem de todas as criaturas, e, em especial, das racionais.

De fato, tanto na passagem do *Discurso de Metafísica* como no da *Monadologia* supracitadas a respeito da Cidade de Deus, Leibniz expõe a mesma concepção de justiça que ele havia defendido no *Confessio Philosophi*, no qual o justo é definido como aquele que ama a todos, o que se aplica tanto a Deus como aos homens: Deus, que é sumamente justo, ama todos os espíritos, isto é, sente prazer na felicidade dos espíritos, procurando propiciar o máximo de felicidade possível nestes. Os homens justos, por sua vez, são aqueles que amam aquele que ama a todos, Deus. Os justos são aqueles que se comprazem na consideração das perfeições divinas e na ordem do mundo atual, e, na medida em que sentem prazer na felicidade divina, estes são felizes. Estabelece-se, assim, uma aliança entre os espíritos fundamentada no amor: entre os justos, há um amor recíproco. E é nessa medida que os virtuosos, aqueles que amam e imitam Deus conforme a sua capacidade, são recompensados, e os viciosos, que odeiam Deus e a ordem atual das coisas, são castigados, sofrendo eternamente com a felicidade divina. A justiça enquanto amor e enquanto punição ou recompensa conforme o demérito ou mérito são, assim, conciliadas, pois o amor e o ódio constituem a própria recompensa ou

⁵⁰⁸ *Teodiceia*, I, § 6, GP VI, 106.

⁵⁰⁹ *Observationes de Principio Juris*, Dutens, IV, III, 370, apud. Riley, *Leibniz' universal jurisprudence*, p. 96.

⁵¹⁰ *Theodicee ou apologie de la justice de Dieu, Textes inédits*, II, 496.

castigo. Como Leibniz diz no *Da origem primeira das coisas*, a “lei da justiça” mandou “que cada um participasse da perfeição do universo e da felicidade própria, na medida do poder próprio e do que fez em favor do bem comum da vontade, pelo qual se executa aquilo que chamamos caridade e amor de Deus”.⁵¹¹

A definição da justiça como a caridade do sábio, que Leibniz começa, de acordo com Gaston Grua, a apresentar a partir de 1677,⁵¹² é igualmente fundamentada no amor — um amor intelectual e desinteressado —, como o filósofo expõe numa carta à princesa-eleitora Sophie, de 1697, numa série de definições: “A justiça é uma caridade conforme à sabedoria. A sabedoria é a ciência da felicidade. A caridade é uma benevolência universal. A benevolência é um hábito de amar. Amar é encontrar prazer, no bem, na perfeição, na felicidade de outro”.⁵¹³ Deste modo, as ações justas são aquelas que contribuem para o bem geral, pois esse hábito de amar universalmente que constitui a caridade faz com que se busque a felicidade e o aperfeiçoamento dos outros em consonância com o aperfeiçoamento do próprio amante. E com essa definição, Leibniz diz superar uma grande dificuldade, a da reconciliação do interesse próprio de cada um com o bem geral. Na continuação dessa mesma carta, o filósofo diz:

E por meio dessa definição pode-se resolver [...] uma grande dificuldade, importante até mesmo em teologia: como é possível que haja um amor não mercenário, destacado da esperança e do medo, e de toda consideração do interesse próprio. É que a felicidade ou a perfeição de outro, dando-nos prazer, entra imediatamente na nossa própria felicidade, pois tudo o que dá prazer é desejado por si mesmo e não por interesse. É um bem em si e não um bem útil.⁵¹⁴

Segundo Ursula Goldenbaum, Leibniz nunca deixará de lado o principal princípio do pensamento político moderno que ele assim expressa numa carta a Conring de 1670: “Suponho, junto com Carneades (e Hobbes é da mesma opinião) que ser justo sem nenhum ganho para si mesmo (presente ou futuro) seria o maior dos disparates [...] Toda coisa justa deve, então, ser algo privadamente benéfico”.⁵¹⁵ Assim, a conciliação da teoria dos modernos (dentre os quais Hobbes se destaca), de que os homens agem em vista da auto-preservação, com o valor cristão de amor ao próximo torna-se uma das maiores preocupações de Leibniz, indica a comentadora. A dificuldade é superada com essa definição de justiça, que compatibiliza o bem próprio com o bem alheio, resultando

⁵¹¹ *Da origem primeira das coisas*, p. 160.

⁵¹² G. Grua, *Jurisprudence universelle*, p. 165.

⁵¹³ *A Sophie*, GP VII, 548.

⁵¹⁴ *A Sophie*, GP VII, 548.

⁵¹⁵ *A Conring*, 13/23 de janeiro de 1670, A II, 1, 47, apud. Goldenbaum, “It’s Love!...”, p. 196.

no máximo de perfeição.⁵¹⁶ Essa ênfase na perfeição em conexão com a justiça enquanto caridade do sábio é bem expressa numa carta de Leibniz a Arnauld:

Que aqueles que não estão contentes com a ordem das coisas não poderiam se vangloriar de amar Deus como se deve. Que a justiça não é outra coisa que a caridade do sábio. Que a caridade é uma benevolência universal que o sábio executa conforme as medidas da razão, a fim de obter o maior bem. E que a sabedoria é a ciência da felicidade ou dos meios de obter o contentamento durável, que consiste numa marcha contínua a uma perfeição maior, ou ao menos na variação de um mesmo grau de perfeição.⁵¹⁷

A justiça como caridade ou benevolência universal tem como objeto o *bem*, que, por sua vez, é alcançado pela razão, que indica como esse bem é determinado e alcançado. Assim, a justiça possui um enraizamento intelectual, na medida em que não consiste apenas na caridade ou boa vontade (hábito de amar universalmente), mas na boa vontade de acordo com a sabedoria. É o que é enfatizado na definição leibniziana da justiça divina, que consiste na sua bondade de acordo com a sua sabedoria. É a partir dessa definição que se pode concluir que Deus sempre age de acordo com a razão, o que resulta na criação do melhor dos mundos possíveis.

3. Justiça, bondade, sabedoria e princípio de razão suficiente: o melhor dos mundos possíveis

A definição da justiça como a caridade do sábio se alterna com aquela segundo a qual a justiça é a bondade conforme à sabedoria, que Leibniz aplica de preferência a Deus. Uma é perfeitamente compatível com a outra na medida em que a caridade nada mais é do que a benevolência universal, isto é, a bondade ou boa vontade. Tanto a partir de uma definição como de outra, a realização da justiça leva à efetivação do bem:

Justiça não é outra coisa que aquilo que se conforma à sabedoria e à bondade combinadas. O fim da bondade é o maior bem. Mas para reconhecê-lo é necessário sabedoria, que é meramente o conhecimento do bem, assim como bondade é meramente a inclinação para fazer o bem a todos e evitar o mal, ao menos se o mal não é necessário para um bem maior ou para evitar um mal maior. Então, a sabedoria está no entendimento, e bondade na vontade, e, como um resultado, justiça está em ambos. O poder é outra coisa. Mas, se o poder é acrescentado, ele faz o Direito ocorrer e faz com que aquilo que

⁵¹⁶ Para Leibniz, os espíritos, diferentemente das outras substâncias, aperfeiçoam-se mutuamente: “os espíritos são as substâncias mais suscetíveis de aperfeiçoamento e suas perfeições caracterizam-se por se estorvarem reciprocamente o mínimo, ou sobretudo por se ajudarem mutuamente, pois só os mais virtuosos poderão ser os mais perfeitos amigos”. (DM, § 36, p. 76).

⁵¹⁷ A Arnauld, de 23 de março de 1690, GP II, 136.

deveria ser exista realmente, na medida em que a natureza das coisas o permite. E isso é o que Deus faz no mundo.⁵¹⁸

Ao contrário de Hobbes, que fundamenta a justiça no poder instituído e que defende que a onipotência divina justifica todas as suas ações, Leibniz diz que os atributos (tanto divinos como humanos) que constituem os requisitos da justiça são a bondade e a sabedoria, sendo que a justiça envolve o exercício da vontade e do entendimento conjugados, e não da potência. O exercício da potência, quando acrescentado, não muda em nada a determinação do que é justo, mas tem como resultado a efetivação da justiça na realidade. “É bem verdade que Deus é infinitamente potente; mas a sua potência é *indeterminada*, a bondade e a sabedoria juntas o determinam a produzir o melhor”.⁵¹⁹ Assim, Leibniz inverte a posição hobbesiana a respeito da justiça e se alinha à posição de Bramhall, dizendo que é o poder que é determinado em função da justiça e não o contrário. Se em Hobbes os atributos da justiça e da bondade (já a sabedoria não passa de um atributo incompreensível) são definidos a partir da sua onipotência, na filosofia de Leibniz, é a onipotência divina que se determina a partir da sua boa vontade, que, por sua vez, é determinada a partir do que a sua sabedoria indica como o melhor. A onipotência possui, assim, um caráter instrumental, que atualiza a determinação da vontade divina.

Uma vez que Deus é justo e onipotente, ele faz o fato e o direito, o ser e o dever ser coincidirem na realidade criada: no mundo, “tudo que é direito se torna um fato, em si mesmo ou numa forma equivalente, de tal modo que a justiça coincide com o bel-prazer de Deus e nenhum divórcio ocorre jamais entre o honesto e o útil”.⁵²⁰ Assim, se em franco contraste com Hobbes, que, fazendo da realidade o produto da mera vontade arbitrária de Deus, faz a realidade ser a medida de si mesma, e que exclui de sua filosofia (não só natural, como também moral e política) toda consideração sobre o dever ser, para Leibniz, o real é determinado pelo ideal. Assim, se, por um lado, a fundamentação hobbesiana da justiça no poder falha em distinguir o fato do direito, entre o *ser ou poder ser* e o *dever ser*, essa distinção, por outro lado, se apaga na realidade, mas não porque o poder seja a medida da justiça e do direito, mas sim porque, muito pelo contrário, o poder age em perfeita conformidade com a justiça, de modo que o mundo é a atualização da volição mais perfeita, que, por seu turno, se determina pela sua sabedoria, pelo seu conhecimento do bem.

⁵¹⁸ *Reflexões sobre o conceito comum de justiça, Philosophical Papers*, p. 564.

⁵¹⁹ *Teodiceia*, II, §130, GP VI, 183, *itálico meu*.

⁵²⁰ *Reflexões sobre o conceito comum de justiça, Philosophical Papers*, p. 570.

A sabedoria constitui, pois, a determinação última das ações divinas. Como Leibniz diz no *Discurso de Metafísica*, “toda vontade supõe alguma razão de querer, razão esta naturalmente anterior à vontade”,⁵²¹ sendo que a bondade da criação tem o seu fundamento nessas verdades eternas que se encontram no entendimento divino — “a regra última da justiça está não na vontade, mas sim no entendimento divino”.⁵²² Leibniz inverte, assim, a relação entre soberania, poder e justiça que se encontra em Hobbes: enquanto para este tudo o que o soberano (entendido como o poder máximo, seja divino ou instituído) faz é justo por ele estar acima de toda punição, “como se a grandeza e a independência de Deus o colocasse acima do que denominamos justiça e razão”,⁵²³ para Leibniz, se se pode dizer que a justiça reside na soberania, essa soberania reside, por sua vez, na *razão* — “é bem verdade que Deus só depende dele mesmo, mas sua vontade se rege pelo seu entendimento, e sua potência pela sua sabedoria, mas essa independência não faz Deus independente da *soberana Razão* que é ele mesmo”.⁵²⁴ Assim, no lugar do “poder que o faz produzir, ou arbitrariamente aquilo que o acaso lhe apresenta, ou necessariamente tudo aquilo que se pode, sem que exista escolha fundada no bem”,⁵²⁵ pelo qual Hobbes substitui os princípios da justiça divina, Leibniz estabelece o princípio de razão suficiente, pelo qual Deus escolhe e cria de acordo com as razões prevalentes — de modo que a criação é a atualização da realidade que é maximamente inteligível, em contraste com a mera possibilidade, que consiste meramente na ausência de contradição: “para ser possível, basta a inteligibilidade; mas para a existência, é necessária uma prevalência de inteligibilidade ou de *ordem*”.⁵²⁶ Para Leibniz, a *sabedoria* divina, que tem como objeto os possíveis que estão em seu entendimento, ultrapassa-os de certa maneira na medida em que *a partir do inteligível conhece aquilo que é superior em inteligibilidade* — conhecimento a partir do qual Deus elege e cria o mundo:

A infinidade dos possíveis, por maior que seja, não o é mais que a *sabedoria* de Deus, que conhece todos os possíveis. Pode-se mesmo dizer que se essa sabedoria não ultrapassa os possíveis extensivamente, já que os objetos do entendimento não poderiam ir para além do possível, que, num sentido, é apenas inteligível, ela os ultrapassa *intensivamente*, por causa das combinações infinitamente infinitas que faz, bem como das reflexões que ela aí faz [...] E o resultado de todas essas comparações e reflexões é a escolha

⁵²¹ DM, §2, p. 5.

⁵²² *Textes inédits*, I, 252.

⁵²³ *Theodicée ou apologie de la justice de Dieu, Textes inédits*, II, 496.

⁵²⁴ *Textes inédits*, II, 496-497, itálicos meus.

⁵²⁵ *Reflexões...*, GP VI, 398 / p. 272.

⁵²⁶ A *Bourguet*, de novembro de 1712, GP III, 558.

do melhor dentre todos esses sistemas possíveis que a sabedoria faz para satisfazer plenamente a bondade, e que é justamente o plano do universo atual.⁵²⁷

No lugar, enfim da “potência cega ou do poder arbitrário” com os quais o deus hobbesiano instaura a ordem necessária do mundo, Leibniz coloca o “princípio inteligente”⁵²⁸ pelo qual Deus cria o melhor dos mundos possíveis. Em oposição a todo voluntarismo radical, que faz a origem de tudo remontar a uma vontade indiferente e destacada de toda determinação racional, Leibniz recorre ao princípio de razão suficiente, como nesta carta a Clarke, o qual aceita esse princípio sem compreender a sua absoluta universalidade:

Por tudo o que acabo de dizer, vê-se que meu axioma não foi bem compreendido, e que, parecendo concedê-lo, recusam-no. É verdade, diz-se, que não há nada sem uma razão suficiente pela qual é, e pela qual é assim antes que de outro modo, mas acrescenta-se que essa razão suficiente é muitas vezes a simples vontade de Deus [...] Mas isso é precisamente afirmar que Deus quer alguma coisa sem que haja nenhuma razão suficiente de sua vontade, contra o axioma ou a regra geral de tudo o que acontece. É recair na indiferença vaga, que demonstrei absolutamente quimérica, até nas criaturas, e contrária à sabedoria de Deus, como se ele pudesse operar sem ser pela razão.⁵²⁹

A partir da jurisdição absolutamente universal da justiça e do princípio de razão suficiente Leibniz extrai a conclusão de que no mundo atual nada se encontra de arbitrário e que não possa ser justificado por uma razão suficiente: donde ser todo o mal existente no mundo compensado por um bem maior, todo dano sendo bom quanto ao efeito, gerando um lucro maior,⁵³⁰ como Leibniz se esforça em mostrar na sua *Teodiceia*. Do mesmo modo que um homem justo possui uma disposição constante em agir de modo tal que ninguém tenha razão de reclamar,⁵³¹ Deus faz tudo da maneira mais desejável, de modo que “quanto mais estivermos esclarecidos e informados sobre a obra de Deus, tanto mais dispostos estaremos a achá-las excelentes e inteiramente satisfatórias em tudo o que possamos desejar”.⁵³² Ao criar o mundo, Deus escolhe entre as diversas possibilidades aquela que comporta o maior bem — “há razões da escolha de

⁵²⁷ *Teodiceia*, II, §225, GP VI, 252, itálicos meus.

⁵²⁸ *Reflexões...*, GP VI, 398 / p. 272.

⁵²⁹ *Terceira carta de Leibniz a Clarke*, §7, p. 177-8.

⁵³⁰ *Da origem primeira das coisas*, p. 160.

⁵³¹ *Reflexões sobre o conceito comum de justiça*, *Philosophical Papers*, p. 568.

⁵³² DM, §1, p. 3.

Deus e [...] essas razões são tiradas de sua bondade: donde se segue necessariamente que o que foi escolhido teve a vantagem da bondade sobre o que não foi escolhido”.⁵³³

Bem, perfeição e a maximização das existências

Mas o que é o bem, esse bem que é reconhecido pelo entendimento divino, desejado pela sua vontade e efetivado pela sua potência? O certo é que, para Leibniz, o conceito de bem está ligado ao de *perfeição*: “uma vez que a justiça tem como fim o bem e a sabedoria e a bondade juntas formam a justiça, e referem-se, portanto, ao bem, podemos perguntar o que é o verdadeiro bem. Respondo que ele é aquilo que serve à perfeição das substâncias inteligentes”.⁵³⁴ Mas, embora estes sejam, dentre as demais substâncias, privilegiados na criação, o bem não está ligado apenas à perfeição dos espíritos, mas da realidade como um todo. Afinal, Deus, ser absolutamente perfeito, escolhe dentre as essências que estão no seu entendimento aquelas que possuem maior grau de perfeição, efetuando o mundo que não é apenas bom, mas o melhor dentre todos os possíveis. Assim como a marca da perfeição é a possibilidade do último grau — diferentemente do número e do movimento, que não são suscetíveis do último grau, já que a noção do movimento mais rápido e do maior número encerram contradição —, o melhor dos mundos possíveis figura como único dentre todos os demais. Como Leibniz ilustra no encerramento da *Teodiceia* por meio de uma ficção, o conjunto infinito dos mundos possíveis que estão no entendimento divino é análogo a uma pirâmide, pirâmide que possui um começo, uma ponta, mas não um fim, sendo que a sua base cresce ao infinito, na medida em que há infinitos mundos que não são o melhor. “Dentre uma infinidade de mundos possíveis, há o melhor de todos; de outro modo Deus não seria determinado a criar nenhum. Mas não há nenhum que não possua ainda outros menos perfeitos abaixo dele: eis por que a pirâmide desce ao infinito”.⁵³⁵ O mundo criado, apesar de não ser absolutamente perfeito no sentido de não conter limitações, já que Deus não poderia criar outro deus, é supremo dentre os demais mundos possíveis, superando-lhes em perfeição. Trata-se da combinação “pela qual o máximo de essência ou possibilidade é levado a existir”⁵³⁶ — do contrário, não haveria uma razão suficiente

⁵³³ *Teodiceia*, II, §226, GP VI 253.

⁵³⁴ *Reflexões sobre o conceito comum de justiça*, *Philosophical Papers*, p. 564.

⁵³⁵ *Teodiceia*, III, §416, GP VI, 364.

⁵³⁶ *Da origem primeira das coisas*, p. 156.

para a escolha deste mundo em detrimento dos demais, como na fábula do *asno de Buridan*.⁵³⁷

O modo como este mundo se determina matematicamente como o melhor dos mundos possíveis é bem exposto no *Da origem primeira das coisas*. Neste texto, delineia-se o que Leibniz entende por bem e por perfeição, bem como o modo como ele se apropria do mecanicismo e da matematização característicos da modernidade não só na explicação dos fenômenos, mas também na explicação de como o melhor mundo possível é determinado e distinguido dos demais. Assim sendo, que nos seja permitido citar uma longa passagem deste opúsculo:

Sempre, com efeito, vigora nas coisas um *princípio de orientação tirado do máximo ou mínimo*, de modo que se produza *o máximo de efeito com o mínimo de gasto*, por assim dizer. E nesta altura o tempo, o lugar ou, numa só palavra, a receptividade, ou capacidade do mundo pode ser tida como gasta ou como terreno em que se edifique de modo mais cômodo, correspondendo as variedades das formas à comodidade do edifício, bem como à multidão e elegância dos quartos [...] Portanto, assim como, supondo-se a resolução de fazer um triângulo, ainda que não ocorra nenhuma outra razão que oriente, há de produzir-se um equilátero; e posto que se deva tender de um ponto a outro, embora nada mais indique o caminho, escolher-se-á a via mais *fácil* ou mais *curta*; assim também, uma vez assentado que o ser prevaleça sobre o não-ser, ou que haja uma razão para que se produza alguma coisa de preferência ao nada, ou seja, que da possibilidade se deva passar ao ato, segue-se conseqüentemente que, embora nada mais seja indicado, exista o *máximo possível consoante a capacidade do tempo e do lugar* (ou da ordem possível da existência), do mesmíssimo modo como se ajustam as pedras para que caiba o maior número possível na área proposta.

Do que ficou dito já se compreende muito bem como na produção das coisas se tenha exercido certa matemática divina ou mecanismo metafísico, realizando-se a *tendência para o máximo*. Assim, de todos os ângulos prevalece na geometria o reto, e os líquidos postos heterogeneamente se arrumam na figura mais capaz, que é esférica, mas, sobretudo, na própria mecânica comum, lutando entre si muitos corpos graves, surge afinal um movimento pelo qual se produz no total a maior descida. Ora, da mesma maneira como todos os possíveis tendem com o mesmo direito a existir, na ordem da realidade, igualmente todos os pesos tendem com o mesmo direito a descer, na ordem da gravidade. E, assim como aqui se produz um movimento em que se contém a maior descida de corpos graves, também ali se produz um mundo com a *maior produção de possíveis*.⁵³⁸

Pensando ou — de acordo com a identificação hobbesiana entre raciocínio e cálculo da qual Leibniz se apropria — calculando, Deus cria o mundo⁵³⁹ no qual o

⁵³⁷ Essa famosa fábula é retomada várias vezes por Leibniz na sua rejeição da liberdade de indiferença. Cf., por exemplo, *Scientia Generalis*, GP VII, 111.

⁵³⁸ *Da origem primeira das coisas*, p. 156-157, itálicos meus.

⁵³⁹ “Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus.” (*Scientia Generalis*, XII, GP VII 193).

máximo de realidade vem a existir. Depreende-se, assim, que o melhor mundo ou mais perfeito é aquele que possui o máximo de realidade possível⁵⁴⁰ de acordo com as ordens do espaço e do tempo. Se, por um lado, não existe em absoluto o maior número de todos, o que é uma noção contraditória, por outro, o mundo mais perfeito de todos é possível porque, relativamente à receptividade do mundo, há um número máximo de seres compostíveis, do mesmo modo como, num tabuleiro a ser preenchido, há um número máximo de peças que podem ser encaixadas. A partir daí parece se depreender que a existência, que Leibniz elenca entre as perfeições, é o próprio bem em si que é objeto da vontade divina, sendo o máximo de existências compostíveis na ordem do espaço e do tempo o melhor, o mais perfeito. Entretanto, em outros textos, Leibniz identifica o bem com a harmonia, sendo o melhor o mais harmônico, como ele defende numa carta a Wedderkopf que, como o *Da origem primeira das coisas*, também enfatiza a determinação matemática da criação:

É necessário referir tudo a alguma razão, e não se pode parar até que se encontre uma primeira causa — ou devemos admitir que algo pode existir sem uma razão suficiente para a sua existência, e essa admissão destrói a demonstração da existência de Deus e muitos teoremas filosóficos. Qual é, então, a razão última da vontade divina? O intelecto divino. Pois Deus quer as coisas que ele entende ser as melhores e mais harmoniosas e as seleciona a partir de um número infinito de todas as possibilidades. Qual é então a razão do intelecto divino? A harmonia das coisas. *Qual é a razão da harmonia das coisas? Nada.* Por exemplo, nenhuma razão pode ser dada para a proporção entre 2 e 4 ser a mesma que aquela que entre 4 e 8, nem mesmo na vontade divina. Isso depende da própria essência, da ideia das coisas. Pois a essência das coisas são números [...].⁵⁴¹

A harmonia é, ao menos nesse texto, afirmada como a última razão da razão última das coisas, como o valor absoluto que Deus alcança pelo seu intelecto e que é representado à sua vontade como o maior bem a ser efetuado, vontade que, conjugada com a sua potência, constitui a primeira causa eficiente ou razão última de todas as coisas. Por sua vez, a harmonia — que, como já indicamos, se afirma como um elemento central no pensamento leibniziano desde a sua tenra juventude — consiste numa relação numérica, a saber, a relação entre a unidade e a multiplicidade. No caso da harmonia preestabelecida, por exemplo, trata-se da correspondência regrada entre o um e o múltiplo, entre várias séries distintas entre si. Já quando Leibniz fala de harmonia

⁵⁴⁰ Realidade, por sua vez, se identifica na maior parte das vezes com existência, embora não seja esgotada por ela, como indicaremos logo mais adiante.

⁵⁴¹ A *Wedderkopf*, de maio de 1671, A II, 1, 117/ L 146, itálicos meus. Cf. também *Sobre a existência*, A VI, iii, 588/ *Recherches...*, p. 30: “Existir para uma coisa é idêntico a: ser concebido por Deus como o melhor, isto é, como o mais harmônico”.

universal (que ele, desde a sua juventude, vê como a marca característica do mundo), ele quer dizer que a realidade atual é aquela onde a máxima variedade é compensada pela uniformidade ou máxima ordem, a ponto de descrever o seu sistema como a conciliação da variedade e da unidade: “[minha filosofia] (...) é fundada em dois ditados tão vulgares como os do Teatro Italiano, que *alhures é tudo como aqui*, e este outro de Tasso, *che per variar natura è bella*, que parecem se contradizer, mas que devem ser conciliados, entendendo-se um do fundo das coisas, e o outro, das maneiras e aparências”.⁵⁴² Ou ainda: “tudo é sempre e por toda parte como aqui, diferindo apenas por graus de grandeza e perfeição”.⁵⁴³ A harmonia, enquanto relação regrada entre a unidade e a multiplicidade, resulta da resolução divina de criar o mundo onde o máximo de efeitos se segue das leis mais simples possíveis, como Leibniz explica no *Discurso de Metafísica*, após comparar Deus ao mais excelente geômetra, que sabe encontrar as melhores construções para um problema, a um bom arquiteto, a um bom pai de família, a um maquinista habilidoso, ou, numa palavra, a um “sábio autor, que encerra o máximo de realidade no mínimo possível de volumes”:

No que se refere à simplicidade das vias de Deus, esta se realiza propriamente em relação aos meios, como, pelo contrário, a variedade, riqueza ou abundância se realizam relativamente aos fins ou efeitos. E ambas as coisas devem equilibrar-se, como os gastos destinados a uma construção com o tamanho e a beleza nela requeridos. Verdade é nada custar a Deus, bem menos ainda do que a um filósofo que levanta hipóteses para a fábrica do seu mundo imaginário, pois para Deus é suficiente decretar para fazer surgir um mundo real. Em matéria de sabedoria, porém, os decretos ou hipóteses representam os gastos, à medida que são mais independentes uns dos outros, porque manda a razão evitar a multiplicidade nas hipóteses ou princípios, quase como em astronomia, onde o sistema mais simples é sempre preferido.⁵⁴⁴

A partir da tese de que Deus “tudo faz para o melhor”⁵⁴⁵ se segue que existe a ordem mais harmônica, onde o máximo de efeito e variedade é produzido a partir dos decretos e leis mais simples e unos. A simplicidade dos meios, a economia das hipóteses e princípios, que deve ser conciliada com o máximo de variedade, permite, por sua vez, que o máximo de realidade possível seja produzido. Como ele diz na passagem supracitada do *Da origem primeira das coisas*, a ordem determinada, assim como o ângulo reto ou a forma esférica, é aquela que permite maximizar os efeitos,

⁵⁴² À Rainha Sophie-Charlotte, GP III, 348.

⁵⁴³ *Eclaircissement sur les natures plastiques...*, GP VI, 548.

⁵⁴⁴ DM, §5, p. 11.

⁵⁴⁵ DM, §5, p. 10.

existindo então a ordem na qual o máximo de existências é atualizado. Essa conexão da ordem mais determinada com o máximo de existências é diretamente estabelecida em outro texto, texto que parte justamente da afirmação de que “há na natureza uma *razão* pela qual algo existe ao invés do nada. É a consequência deste grande princípio: nada ocorre sem razão. Da mesma maneira, ele faz também com que haja uma razão pela qual existe isso ao invés de outra coisa”. Após dizer que todos os possíveis exigem existir e que, entretanto, nem todos existem porque nem todos são compatíveis entre si,⁵⁴⁶ Leibniz prossegue dizendo que, do conflito de todos os possíveis que exigem a existência,

Existe a série pela qual as coisas existem no maior número, isto é, a série máxima de todos os possíveis. Essa série é igualmente a única que é determinada, como a linha reta o é dentre as linhas, o ângulo reto dentre os ângulos e, dentre as figuras, aquela que contém a extensão maior, a saber, o círculo ou a esfera. E do mesmo modo como vimos que os líquidos se reagrupam a si mesmos em gotas esféricas, existe na natureza universal a série que possui a maior capacidade. Existe, pois, o mais perfeito, já que a *perfeição* não é outra coisa que a quantidade de realidade [...] Segue-se também que prevaleceu a série pela qual é produzida a maior quantidade do que é pensável distintamente.⁵⁴⁷

O bem, então, é a existência, e o melhor, o máximo de existências, sendo que a vontade antecedente de Deus visa a existência de todas as essências e a sua vontade consequente, dada a incompatibilidade lógica de todas as possibilidades, o máximo de existências possível. Onde parece se seguir que a perfeição ou quantidade de realidade se identifica com a quantidade de existências.

Mas como explicar, então, a definição de bem como aquilo que serve à perfeição das substâncias inteligentes, que Leibniz apresenta nas *Reflexões sobre o conceito comum de justiça*? O filósofo indica que também a felicidade e a perfeição dos espíritos, e não só o máximo de existências, é decisiva na realização da máxima perfeição em geral: “Deus, pretendendo alcançar sempre a máxima perfeição em geral, terá o maior desvelo com os espíritos, e lhes dará, não só em geral, mas até a cada um em particular,

⁵⁴⁶ Leibniz diz que não se sabe ainda de onde provêm as diferentes incompatibilidades, isto é, como umas essências excluem outras, dando apenas um exemplo de como isso funcionaria: “Suponhamos que A, B, C e D são iguais quando consideramos as suas essências, isto é, que eles são igualmente perfeitos e que as suas pretensões à existência são iguais; admitamos que D é incompatível com A e com B, que A é compatível com todos os outros à exceção de D e que ocorra o mesmo com B e C: é, então, a combinação ABC que existirá e não D. Com efeito, se nós desejássemos que D existisse, apenas C poderia existir com ele e é a combinação CD que deveria existir, ao passo que ela é evidentemente menos perfeita que a combinação ABC” (*Sobre as verdades primeiras, Recherches...*, p. 447).

⁵⁴⁷ 24 *teses metafísicas*, GP VII, 290 / *Recherches...*, p. 469. Os primeiros itálicos são meus.

o máximo de perfeição permitido pela harmonia universal”.⁵⁴⁸ É verdade que a harmonia e o máximo de variedade no mundo contribuem ao aperfeiçoamento e felicidade dos espíritos, mas penso que a realização do máximo de existências não é suficiente para conduzir por si só a esse aperfeiçoamento. Leibniz é ambíguo a esse respeito: por um lado, ele diz que as essências em geral exigem a existência na proporção de suas perfeições, sendo que, em alguns casos, a essência de um pecador é criada no lugar da de um virtuoso com o qual é incompatível porque a sua essência encerra mais realidade, sendo que o mal praticado por ele engendra, no fim das contas, um bem maior. Por outro, um ser é tanto mais perfeito quanto mais virtuoso e feliz for: “a felicidade está para as pessoas como a perfeição para os seres”.⁵⁴⁹ Isto é, uma mesma essência é mais perfeita do ponto de vista da vontade antecedente de Deus e menos perfeita a partir de sua vontade consequente. Por isso é que Leibniz diz que Deus atende a perfeição dos espíritos em geral e também de cada espírito em particular o máximo que é permitido pela harmonia universal, indicando aí que se trata de dois fins distintos que são visados por Deus na criação, dois princípios distintos: “se o primeiro princípio da existência do mundo físico é o decreto de lhe dar a máxima perfeição possível, o primeiro desígnio do mundo moral, ou da Cidade de Deus, a mais nobre parte do universo, deve se espalhar quanta felicidade for possível”.⁵⁵⁰

Deste modo, “realidade” não é exatamente sinônimo de “existência”: a quantidade de realidade, que é a perfeição, não é a mesma coisa que quantidade de existências, embora seja um de seus principais sentidos. É certo que a existência é um bem num sentido essencial, uma perfeição — sem dúvida, Leibniz é partidário da sentença *ens, bonum et verum convertuntur* —, mas também o são a ordem, o contentamento, a alegria, a sabedoria, a bondade e a virtude, que nunca podem ser maus.⁵⁵¹ Leibniz considera que a quantidade de realidade não diz respeito apenas ao número de seres, mas também diz respeito à riqueza das qualidades internas desses seres. De todo modo, é criado o universo com o máximo de variedade, onde cada porção de matéria contém, por sua vez, um mundo de seres e onde cada substância espelha o universo inteiro a partir de seu ponto de vista.

⁵⁴⁸ DM, §36, p. 76.

⁵⁴⁹ DM, §36, p. 77.

⁵⁵⁰ DM, §36, p. 77.

⁵⁵¹ *Reflexões sobre o conceito comum de justiça, Philosophical Papers*, p. 564.

Do prevalecimento da série pela qual é produzida a maior quantidade do que é pensável distintamente, segue-se que a matéria não seja uniforme, mas diversificada ao máximo pelas formas; que não haja átomos e nem vácuo, mas que toda porção de espaço seja totalmente preenchida, não havendo parte da matéria que não seja atualmente dividida e que não contenha corpos orgânicos, havendo almas por toda parte.⁵⁵² “Na natureza tudo é pleno”:⁵⁵³ há substâncias simples por toda parte, rodeadas, por sua vez, por uma massa composta ela própria por uma infinidade de outras substâncias. Como Leibniz diz na *Monadologia*, em sintonia com a descoberta dos animálculos de Leeuwenhoek,⁵⁵⁴

Cada porção de matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas e como um lago cheio de peixes. Mas cada ramo da planta, cada membro do Animal, cada gota de seus humores, é também um jardim ou lago. E, embora a terra e o ar interpostos entre as plantas do jardim, ou a água interposta entre os peixes do lago, não sejam planta, nem peixe, eles os contém ainda, mas muito frequentemente com uma sutileza que para nós é imperceptível. Assim, não há nada de inculto, estéril ou morto no universo.⁵⁵⁵

E é por meio dessa plenitude aliada à propagação infinita do movimento que se explica, no nível da física, como cada mônada representa o universo inteiro a partir de um ponto de vista próprio, constituindo cada uma um espelho vivo do mundo, o que faz com que o universo e a glória divina sejam *multiplicados* tantas vezes quantas substâncias houver. Obra do mais perfeito operário, artífice, arquiteto, relojoeiro ou maquinista — só para lembrar de algumas das denominações que Leibniz atribui a Deus —, a natureza é um “artifício divino e infinitamente maravilhoso”, onde cada corpo orgânico é uma espécie de “máquina divina ou de autômato natural”, máquina que é máquina não apenas no todo, mas também nas suas “menores partes até o infinito”, superando infinitamente as máquinas construídas segundo a arte humana, que não são máquinas em cada uma de suas partes: os fragmentos de um dente de uma roda de latão que fazem parte de uma máquina deixam de ser artifícios para nós na medida em que “não têm mais nada que identifique a Máquina para o uso da qual está destinada a

⁵⁵² *Considérations sur les principes de vie...*, GP VI, 545.

⁵⁵³ PNG, §3, p. 154 ; DM, §9, p. 18.

⁵⁵⁴ Sobre a relação desta tese leibniziana da plenitude do universo com as descobertas realizadas por Leeuwenhoek no campo dos microrganismos e seus posteriores desdobramentos, cf. M. Serres, *Le système de Leibniz...*, p. 354-378.

⁵⁵⁵ *Monadologia*, § 67-69, p. 144.

roda.”⁵⁵⁶ Os artifícios divinos, em contraste, trazem a sua finalidade inscrita em cada uma de suas ínfimas partes: nelas, nada há de estéril ou sem razão. E é essa a razão verdadeiramente suficiente para louvar Deus, que não apenas produz a máquina do mundo, como também a produz da maneira mais ajustada possível. Contra Clarke, que rejeita a ideia do mundo como uma grande máquina que se move sem a intervenção de Deus, tal como um relógio, Leibniz defende que, apesar de necessitar da influência contínua de Deus e ser dele dependente, na medida em que é o produto do mais hábil relojoeiro, o mundo é a mais perfeita máquina que funciona sem que precise ser regulada após a criação:

A verdadeira razão que faz principalmente louvar uma máquina provém antes de seu efeito do que de sua causa. Não se cuida tanto do poder do maquinista quanto de seu artefato. Assim o motivo que se aduz para elogiar a máquina de Deus, a saber, que ele a faz inteiramente, sem recorrer a matéria estranha, *não é suficiente* [...] E a razão que faz preferirmos Deus a qualquer outro maquinista não é somente porque ele fez tudo, ao passo que o artífice precisa procurar alhures a sua matéria: essa preferência viria antes do poder; mas existe uma outra razão da excelência de Deus, que vem ainda da sabedoria. É que a sua máquina dura também muito mais tempo e ainda mais certo que a de qualquer outro maquinista.⁵⁵⁷

Como apontamos no segundo capítulo desta tese, já no *Confessio Naturae* Leibniz argumenta que a busca pela razão suficiente não é satisfeita enquanto não se indica a razão moral pela qual as coisas existem, sendo que a indicação da causa eficiente primeira não basta para satisfazer a busca pela razão. Por isso, ele conclui nesse texto de juventude que a primeira causa deve ser inteligente, de outro modo não se poderia explicar as propriedades dos corpos tais como são e nem por que os corpos são, do modo mais inteligível e racional possível, movidos uns pelos outros e não individualmente por Deus. Isto é, sem o recurso a uma causa inteligente, não se poderia fundamentar os princípios do mecanicismo. Na *Correspondência com Clarke*, de sua maturidade, Leibniz persiste insistindo que a mera potência divina, a sua eficácia em produzir o mundo a partir do nada, não é razão suficiente para louvá-lo. A suficiência não diz respeito apenas à causalidade eficiente e à totalidade dos movimentos ou causas mecânicas que contribuem para a produção de um determinado evento, como defende Hobbes, para quem Deus é todo-suficiente na medida em que é todo-poderoso, mas diz tanto mais respeito à finalidade ou razão moral pela qual ocorre algo. Assim, a razão suficiente pela qual Deus é louvado provém antes da excelência do mundo, da sua

⁵⁵⁶ *Monadologia*, § 64, p. 143.

⁵⁵⁷ A *Clarke*, segunda carta, §6, p. 172-173.

superioridade em relação a outros mundos possíveis — excelência e superioridade que atesta a sabedoria da causa primeira e que se mostra na indestrutibilidade das substâncias, na plenitude da matéria, na harmonia preestabelecida, na simplicidade das leis naturais, etc. Deste modo, Leibniz retoma em certa medida o sentido teleológico tradicionalmente atribuído ao termo *suficiência*, sentido que Bramhall defende em oposição àquele dado por Hobbes ao termo. Entretanto, se na tradição escolástica a *suficiência* possui um sentido instrumental, na medida em que uma causa é suficiente quando produz o resultado visado, em Leibniz, a *suficiência* deixa de indicar a eficácia da causa em produzir um determinado fim para indicar, acima de tudo, a preponderância ou excelência de um motivo ou razão moral em relação a outros na escolha divina, sendo que uma razão é suficiente quando justifica a existência de algo ao invés de outra alternativa igualmente possível. Isso não quer dizer que a *suficiência* deixe de dizer respeito também à causa eficiente (afinal, uma razão suficiente também o é do ponto de vista da eficácia, produzindo com sucesso o seu efeito), mas sim que a finalidade em vista da qual o evento é produzido se torna o sentido principal da razão suficiente. Como se depreende a partir da passagem do *Fédon* que Leibniz gosta de citar,⁵⁵⁸ a causa eficiente não é, no nível da metafísica, a verdadeira causa ou razão pela qual as verdades de fato se determinam, mas apenas a *condição* para a verdadeira causa (a final) ser causa: o fato de Sócrates estar sentado à espera da execução de sua pena, por exemplo, é mais adequadamente explicado a partir de seu juízo, pelo qual considerou mais justo e honesto suportar o castigo do que se exilar, do que pela consideração do funcionamento de seu corpo, que não passa de uma condição para que a finalidade da ação se realize. Sendo o mundo produto de uma causa inteligente, a causa eficiente subordina-se, então, à causa final na pesquisa pelas razões suficientes das determinações atuais.

Tanto é assim que a primeira pergunta que com direito decorre do princípio de razão é *por que existe alguma coisa e não o nada?*, questão que examinaremos logo mais adiante. Ora, uma vez que o nada é mais fácil, o prevalecimento da existência em relação ao nada não pode ser pensado a partir da concepção hobbesiana de requisito, a saber, requisito enquanto causa eficiente parcial ou acidente (em última instância movimento) que contribui para a produção de um efeito (que também é em última instância movimento), pois, a partir dessa concepção, o nada seria mais justificado por

⁵⁵⁸ Cf., por exemplo, DM § 20, p. 44-46; *Sentiments de Socrate...*, GP VII, 335-336.

não possuir nenhum requisito para a sua produção. A existência ao invés do nada não se justifica a partir da causalidade eficiente, mas somente a partir de uma razão teleológica-moral que seja suficiente para justificar a sua preferência em detrimento do nada. Sem essa razão, o nada prevaleceria, já que ele, a rigor, não necessita de razão. A existência de alguma coisa ao invés do nada só se justifica, pois, em vista do resultado e não de sua produção, já que, em relação a esta, a existência está, até muito pelo contrário, em desvantagem em relação ao nada. Ora, como argumentamos até agora, a existência é um bem em si e o máximo de realidade possível é o *optimum*: a existência, e mais ainda, o máximo de existência ou realidade justifica a si mesma. Na medida em que a existência é moralmente superior ao nada, é o não-ser e a privação que devem ser justificados: como Leibniz se esforça em mostrar na sua obra e, em especial, na *Teodiceia*, o mal se justifica em parte pela produção de um bem maior e em parte pela privação original e irreduzível das criaturas, já que Deus não poderia produzir um outro deus. Nesse sentido, Leibniz aproxima-se do princípio espinosano de que, para cada coisa, deve se designar a causa ou razão não apenas pela qual a coisa existe, mas também, com igual direito, pela qual *não* existe.⁵⁵⁹ Entretanto, ao contrário de Espinosa, que estabelece esse princípio a partir de seu necessitarismo, sendo que há sempre uma razão necessária pela qual algo é ou necessário ou impossível, já que não há aí um meio-termo, a modalidade da possibilidade sendo eliminada de sua filosofia,⁵⁶⁰ para Leibniz o princípio de que deve ser dada uma razão tanto para a existência como para a privação (afinal, nada é sem razão: o princípio de razão suficiente é absolutamente universal, estando tudo sob a sua jurisdição) está correlacionado justamente com a distinção entre a possibilidade e a existência — a passagem da possibilidade à existência envolve uma predominância de inteligibilidade, uma justificação racional. Em oposição à posição necessitarista, a pergunta de por que existe alguma coisa ao invés do nada só possui sentido a partir da suposição da contingência do mundo, da suposição de que da possibilidade não se segue necessariamente a existência, mas que, ao contrário, a passagem de uma à outra só ocorre a partir de razões que sejam suficientes.

⁵⁵⁹ *Ética*, I, prop. XI, *Pensadores*, p. 93.

⁵⁶⁰ Carraud comenta que esse princípio pelo qual deve haver uma razão da não-existência (que ele denomina princípio da não-razão contrariante) vale, na filosofia de Espinosa, ao mesmo tempo como princípio lógico de não-contradição e como princípio de não-impedimento (causa eficiente), sendo que a existência necessária de Deus é deduzida da não-contradição e do não-impedimento, isto é, da não-ineficiência, de modo que, diz Carraud, a *causa sui* segue-se do princípio de identidade. (*Causa sive ratio*, p. 329). Em Espinosa, pois, à diferença de Leibniz, o princípio de razão suficiente e o princípio de não-contradição colapsam numa única fórmula, o que é perfeitamente coerente com o seu necessitarismo.

“Uma vez assentado que o ser prevaleça sobre o não-ser...”: Criação e contingência

Mas a contingência que Leibniz, em oposição tanto a Hobbes como Espinosa (bem como até mesmo Descartes, que defende que a matéria toma sucessivamente todas as formas possíveis), queria salvaguardar para abrir espaço para a determinação teleológica da realidade, dizendo que se tudo fosse necessário o justo e o injusto teriam o mesmo espaço, não é ameaçada por essa determinação teleológica mesma, essa determinação necessária ao bem, essa necessidade moral fundamentada de alguma forma na necessidade lógica e matemática, nas verdades eternas que estão no entendimento divino? A concepção fortemente intelectualista que Leibniz possui da vontade em geral, e ainda mais, da vontade divina, que opera em total acordo com a sua sabedoria perfeita, não ameaça a contingência da criação? A prioridade do ideal, o enraizamento da realidade nas verdades eternas contidas no entendimento divino (uma vez que as regras da bondade e da justiça, a partir das quais Deus cria o universo, estão entre as verdades eternas) não acaba por fazer do mundo uma consequência lógica dessas verdades? Enfim, a partir disso não se depreenderia, como defende Couturat, que a filosofia leibniziana é determinada a partir de sua lógica e que, em especial, a criação possui um significado muito mais matemático e intelectual do que propriamente moral e teleológico,⁵⁶¹ sendo a passagem da possibilidade à efetividade uma realização de certa forma automática?⁵⁶² Afinal, como indicamos, existe apenas um mundo que é o melhor de todos os possíveis, caso contrário, a sua criação seria desprovida de razão, contrariando o famoso princípio. Como Leibniz diz na *Teodiceia* é necessário que este mundo seja o melhor de todos: “é possível, dizia o Sr. Bayle, que não haja plano melhor do que aquele que Deus executou? Responde-se que isso é mui possível e até mesmo *necessário*, a saber, que não haja outro: de outro modo, Deus o teria preferido”.⁵⁶³ Essa necessidade da superioridade do mundo atual em relação aos outros é afirmada igualmente em outra passagem da *Teodiceia*: “segue-se *necessariamente* que o que foi escolhido teve a vantagem da bondade sobre o que não foi escolhido”.⁵⁶⁴

⁵⁶¹ “O mundo é, então, o produto de um ‘mecanismo metafísico’ e de uma ‘matemática divina’. A criação é a solução para o problema da maximização, e esta maximização possui um significado muito mais metafísico do que moral. Esta é a origem lógica do otimismo leibniziano; e é por isso que é um otimismo mais especulativo e intelectual do que teleológico e prático” (Couturat, “On leibniz’s metaphysics”, in *Critical Assesments*, I, p. 4).

⁵⁶² *La logique de Leibniz*, p. 225.

⁵⁶³ *Teodiceia*, I, §226, GP VI, 253, itálico meu.

⁵⁶⁴ *Teodiceia*, II, §226, GP VI 253, itálico meu.

Cumpra aqui voltar a um ponto que omitimos no tratamento do que Leibniz entende por bem e perfeição. Na passagem do *Da origem primeira das coisas* que citamos há algumas páginas atrás, quando Leibniz diz que a criação visa a maximização da realidade, a maior produção de possíveis, ele diz que isso se dá a partir da suposição de que a criação mesma se efetue: “uma vez assentado que o ser prevaleça sobre o não-ser, ou que haja uma razão para que se produza alguma coisa de preferência ao nada, ou seja, que da possibilidade se deva passar ao ato, segue-se conseqüentemente que, embora nada mais seja indicado, exista o máximo possível consoante a capacidade do tempo e do lugar”.⁵⁶⁵ Ou seja, Deus cria o melhor dos mundos possíveis a partir da suposição de que haja um mundo, de que o ser prevaleça sobre o não-ser. Igualmente, em outro texto, Leibniz estabelece que a proposição segundo a qual todo possível exige existir e existiria se um outro possível que também exige existir e que é incompatível com ele não o impedisse constitui a primeira verdade de *fato*, o que indica o seu caráter contingente.⁵⁶⁶

Entretanto, um pouco mais adiante no próprio *Da origem primeira das coisas*, Leibniz afirma que “no mundo tudo se faz segundo as leis das eternas verdades, não só geométricas, mas também metafísicas, isto é, não apenas conforme as necessidades materiais, mas também segundo as razões formais”, o que se aplica à “razão do mundo existente” em detrimento da “razão do não-existente” e do “existente de outra forma”, razão que “se deve inferir da tendência dos possíveis para existir”.⁵⁶⁷ Assim, ainda que o melhor dos mundos seja criado apenas a partir da suposição de que o ser prevaleça sobre o não-ser, essa suposição, por sua vez, também parece ser enraizada nas verdades eternas, nas razões formais que estão no entendimento divino, de tal modo que o mundo decorreria da natureza divina e não de sua livre escolha. Ora, uma vez que de premissas necessárias só podem se seguir outras verdades necessárias, a existência do mundo seria, assim, logicamente (e não apenas moralmente) necessária. É o que Leibniz conclui no *Confessio Philosophi*, onde defende que a série atual das coisas se segue necessariamente de Deus enquanto razão última da realidade, sendo que se esta série fosse diferente Deus não seria a razão suficiente do mundo, de modo que outro requisito deveria ser acrescentado.⁵⁶⁸ Na margem desse texto, Leibniz coloca para si mesmo uma objeção, dizendo que há na ideia de Deus outras séries infinitas de coisas, de sorte que

⁵⁶⁵ *Da origem primeira das coisas*, p. 156-157.

⁵⁶⁶ *Sobre as verdades primeiras*, in *Recherches...*, p. 446-447.

⁵⁶⁷ *Da origem primeira das coisas*, p. 158.

⁵⁶⁸ *Confessio Philosophi*, p. 44-46 (passagem citada na p. 146 desta tese).

outras séries poderiam se efetivar sem que outro requisito ou condição interviesse. Assim, a ordem atual não se seguiria necessariamente das ideias de Deus. A essa objeção, Leibniz responde dizendo que “estabelecemos apenas uma série estabelecendo Deus porque, supremamente sábio, ele não quer outra coisa que o melhor. Todas as ideias possíveis estão no espírito de Deus, mas apenas uma sob a consideração do melhor”.⁵⁶⁹

Tal como Leibniz insiste em vários textos, entretanto, o mundo não é simplesmente uma consequência lógica da natureza divina: ao contrário de Espinosa, Leibniz insiste que há uma transcendência de Deus em relação ao universo que cria. Deus não é alma do mundo: ele não é simplesmente a sua razão formal, mas a sua primeira causa eficiente, causa que é transcendente e que escapa à relação de equipolência causal estrita, como já indicamos no capítulo anterior. Se, por um lado, pelo princípio de razão suficiente, as verdades de fato acabam possuindo algum fundamento nas verdades eternas, de modo que há uma conexão entre a existência do mundo e as verdades necessárias (há uma razão pela qual o ser prevalece sobre o não-ser), por outro, há, por assim dizer, um salto entre a ordem das causas intramundanas (ainda que, de acordo com o princípio de continuidade, não haja saltos no interior do universo) e a razão última do mundo. Entre as verdades eternas e a primeira verdade de fato, a criação, há um tipo de derivação, mas não uma conexão lógica do mesmo tipo que se estabelece entre as proposições necessárias; de outro modo, o contrário, a não-existência do mundo ou a existência de outro mundo, implicaria contradição, quando, na verdade, implica apenas imperfeição ou absurdo moral.⁵⁷⁰ Ora, a pergunta pelo porquê da existência ao invés do nada, que Leibniz diz ser a primeira questão que se tem direito de formular a partir do princípio de razão suficiente, só possui sentido se o nada é igualmente possível, se, tanto quanto a existência atual, é concebível.

Assim, a raiz da contingência do ato criador não reside nem na justiça divina, pela qual Deus escolhe o melhor, nem na superioridade deste mundo em relação a todos os outros possíveis,⁵⁷¹ mas sim na passagem da volição divina do melhor à sua volição em querer criar o melhor, como indica Luís César Oliva.⁵⁷² Que Deus queira o que a sua sabedoria indica como o melhor e que a sua sabedoria não possa se enganar são

⁵⁶⁹ *Confessio Philosophi*, nota 51 (p. 122).

⁵⁷⁰ *Da origem primeira das coisas*, p. 158.

⁵⁷¹ As alternativas para a solução do problema da contingência da criação são apresentadas por M. Adams em “Leibniz’s Theories of Contingency”, in *Critical Assessments*, I, p. 141, apud. Oliva, L. C., “Bondade divina e contingência em Leibniz”, in *Cadernos Espinosanos*, XV, 2006, p. 60.

⁵⁷² “Bondade divina e contingência em Leibniz”, p. 79.

inerentes à natureza divina, são consequências lógicas de sua essência, não podendo estar aí a raiz da contingência. Do mesmo modo, é necessário que este conjunto de essências que compõem o mundo atual seja o melhor dentre todos os possíveis, ultrapassando todos os outros em perfeição: trata-se de uma determinação matemática que possui um resultado único, como já foi indicado em passagens da *Teodiceia*, *Da origem primeira das coisas* e *24 teses metafísicas*, já que, de outro modo, não haveria uma razão suficiente da escolha divina.⁵⁷³ Tanto a perfeição da vontade e entendimento divinos como a superioridade deste mundo em relação aos outros possíveis se enraízam no campo puramente conceitual, das essências, seja a divina, seja das substâncias finitas que se encontram no entendimento divino. Isto é, tanto uma coisa como a outra se fundamenta nos princípios de identidade e de contradição. A passagem à existência, ao contrário, sai deste campo das meras essências e verdades eternas, embora seja fundamentada nestas. Leibniz nega que aquilo que Deus quer seja absolutamente necessário, pois não implica contradição que o que ele quer não exista. De outro modo, não haveria possíveis que não existem e nunca existiram ou existirão, isto é, a distinção entre a possibilidade e a efetividade se apagaria, contra tudo que Leibniz já argumentou:

[...] Há de se afirmar que Deus quer o melhor devido a sua própria natureza. Logo quer necessariamente, dir-se-á. Trata-se de uma feliz necessidade, dir-se-á com Santo Agostinho. Daí se deduzirá que as coisas existem de modo necessário. Por quê? Porque implica contradição que não exista o que Deus quer? Nego que esta proposição seja absolutamente verdadeira. De outro tudo que Deus não quer não seria possível. Quando em realidade continua sendo possível, embora não escolhido por Deus. Pois é possível existir aquilo que Deus não quer que exista, já que poderia existir por sua natureza se Deus quisesse que existisse. Mas Deus não pode querer que exista. Apesar disso continuará sendo possível por sua natureza, embora não seja possível com relação à vontade divina. Pois definimos como possível por natureza o que não implica contradição em si mesmo, ainda que sua coexistência com Deus pudesse implicar algum tipo de contradição.⁵⁷⁴

Se Deus querer o melhor decorre necessariamente da sua natureza — como Oliva indica, “Leibniz assume a distinção tradicional entre ‘por natureza’ e ‘por vontade’, associando-a aos adjetivos ‘necessário’ e ‘livre’, para então aplicá-la à própria vontade”⁵⁷⁵ —, a criação do mundo, ao contrário, não constitui uma consequência lógica da essência divina, já que, neste caso, a possibilidade enquanto modalidade intermediária

⁵⁷³ Apesar de Leibniz defender no *Sobre a contingência* que a proposição que este mundo seja o melhor é contingente porque não pode ser demonstrada (*Textes inédits*, I, 306 / *Recherches...*, p. 329), trata-se de uma verdade que é determinada de maneira puramente lógico-matemática.

⁵⁷⁴ *Em torno da liberdade e da necessidade*, in *Escritos en torno a la libertad...*, p. 8; apud. L. C. Oliva, “Bondade divina e contingência em Leibniz”, p. 78.

⁵⁷⁵ “Bondade divina e contingência em Leibniz”, p. 78.

entre o necessário e o impossível seria destruída. Como já indicamos, o princípio de equipolência entre a causa plena e o efeito integral não se aplica de modo estrito à relação entre Deus e o mundo, pois há aí um excedente da causa em relação ao efeito, “dado que por ele [Deus] não só têm realidade as coisas existentes, as quais o mundo abrange, mas também a têm os possíveis”,⁵⁷⁶ ainda que o mundo exprima Deus e que se deva avaliar o operário a partir de sua obra, estando excluído qualquer resquício de arbitrariedade (no sentido de indiferença) na criação. Assim, conquanto Leibniz diga que a não-existência do mundo (ou a existência de outro mundo) implicaria algum tipo de contradição ou absurdo, trata-se de um absurdo moral apenas. Numa palavra, se o mundo é necessário, ele o é apenas moralmente.

A subordinação do quantitativo ao qualitativo e da física à metafísica

O mundo enquanto produto da arte divina é a realidade, pois, onde a maximização da quantidade de realidade é tanto a condição como o produto dos fins postos pela vontade divina: por um lado, “quanto mais matéria existir, mais Deus terá ocasião de exercer a sua sabedoria e poder”,⁵⁷⁷ sendo que em cada máquina natural se esconde infinitesimalmente uma infinidade de outras; por outro, o máximo de seres e de variedade já é em si uma perfeição. Deste modo, ao contrário de Hobbes, para quem “bom” é um termo relativo (e a perfeição relativa ao término e acabamento das coisas), para Leibniz, bem e perfeição são termos absolutos e dizem respeito ao máximo de realidade. Nessa medida, Leibniz faz do quantitativo índice do qualitativo, subordinando o tratamento matemático da natureza à metafísica, que lhe dota de sentido. Segundo o filósofo, no lugar do antigo método de “*maximis et minimis quantitativibus*” deve se introduzir na filosofia o “*Método de Formis Optimis*, isto é, *maximum aut minimum praestantibus*”, que não diz respeito apenas a um máximo e mínimo matemático, quantitativo, mas a uma relação de máximo e mínimo qualitativo, concernente à excelência.⁵⁷⁸

É neste sentido que Leibniz argumenta na sua segunda carta a Clarke que não são os princípios matemáticos da filosofia que se opõem ao materialismo, mas sim os princípios metafísicos. Tanto é assim, argumenta Leibniz, que Hobbes — além de

⁵⁷⁶ *Da origem primeira das coisas*, p. 158.

⁵⁷⁷ *A Clarke*, segunda carta, §2, p. 172.

⁵⁷⁸ *Tentamen Anagoricum*, GP VII, 272.

Demócrito e Epicuro — endossa os princípios matemáticos do mecanicismo sem deixar de ser por isso materialista. Aliás, mais do que isso, afirma o filósofo, ele é materialista não apesar, mas justamente por se limitar aos princípios matemáticos. Aos materialistas, Leibniz opõe Pitágoras, Platão, em parte, Aristóteles, como os autores da Antiguidade que tiveram algum conhecimento de que não são os princípios matemáticos, mas sim os metafísicos, que se opõem ao materialismo, na medida em que perceberam que o principal objeto da filosofia deve ser os princípios mais sublimes da ordem e da perfeição aos quais as leis naturais nos conduzem em última análise e que a causa universal de tudo é um ser inteligente.⁵⁷⁹ Enquanto — continua Leibniz na correspondência com Clarke — os princípios matemáticos são fundamentados no princípio de contradição em conjunção com o de identidade, isto é, pelos mesmos princípios que fundamentam tanto as verdades necessárias e as possibilidades, cuja condição é a não-contradição, os princípios metafísicos são fundamentados no princípio de razão suficiente, princípio que fundamenta não apenas as verdades de razão, mas também as verdades de fato. Se para ser possível basta a inteligibilidade, para existir, em contraste, é necessária uma prevalência de inteligibilidade.⁵⁸⁰ Assim, para passar da matemática à física é preciso recorrer ao princípio de razão suficiente, que determina que ocorre o que possui mais razão, como Arquimedes bem percebeu: este, “querendo passar da matemática à física em seu livro do *Equilíbrio*, se viu obrigado a empregar um caso particular do grande princípio de razão suficiente”, a saber, “se há uma balança em que tudo seja igual de ambas as partes, suspendendo-se também pesos iguais nas extremidades dessa balança, ela ficará em repouso”, o que mostra que deve sempre haver algum motivo ou razão que esteja no fundamento de uma determinação qualquer.⁵⁸¹

Se os fenômenos da natureza são passíveis de um tratamento matemático, a razão disso, por sua vez, não pode ser extraída das matemáticas ou das verdades lógicas e necessárias, mas sim do princípio de razão suficiente ou do princípio de conveniência, pelo qual Deus escolhe de acordo com as regras do bem e da perfeição. Para Leibniz, o fato mesmo de que esses fenômenos possam ser explicados mecanicamente por leis que são expressas em termos matemáticos constitui índice de que o mundo é arquitetonicamente organizado de acordo com a sabedoria divina, como Leibniz já

⁵⁷⁹ *Tentamen Anagogicum*, GP VII, 270. Tanto nesse texto quanto na *Correspondência com Clarke* Leibniz se põe ao lado de Pitágoras, Platão e Aristóteles.

⁵⁸⁰ *A Bourguet*, de novembro de 1712, GP III, 558.

⁵⁸¹ *A Clarke*, segunda carta, §1, p. 171-172.

argumenta no *Confessio Naturae*, alegando que o autor da natureza tem de ser inteligente especialmente porque os corpos são movidos uns pelos outros sem a necessidade da intervenção divina. E é por isso que o mecanicismo é adequado para explicar os eventos naturais, exprimindo corretamente as leis naturais na medida em que é o sistema mais inteligível e fecundo em efeitos pelas leis mais simples: “a suprema sabedoria de Deus o fez eleger sobretudo as *leis do movimento* melhor ajustadas e que melhor convêm às razões abstratas ou Metafísicas”.⁵⁸² É assim que o princípio de equipolência e a lei da igualdade da ação e da reação dele decorrente — pelos quais a relação entre causa e efeito é passível de uma expressão geométrica, na medida em que há uma equação perfeita entre ambos — só podem ser, por sua vez, fundamentados no princípio de conveniência. Se a matemática pura fundamenta-se apenas no princípio de identidade e de contradição, a matemática aplicada à natureza se fundamenta na justiça divina, isto é, sua bondade conforme à sua sabedoria, pela qual Deus escolhe o melhor.

É essa referência à bondade divina e à sua vontade que é negligenciada por aqueles que se atêm unicamente aos princípios matemáticos na investigação da natureza. Uma vez que estes princípios estão fundamentados no princípio de contradição, aqueles que a eles se restringem, sem a consideração dos princípios da metafísica, do que é o bem e a perfeição, ou restringindo o emprego destes últimos ao campo da moral humana, acabam por considerar que as leis naturais são ou necessárias ou totalmente arbitrárias e indiferentes, ignorando o caráter prescritivo das leis naturais. Para Leibniz, esse erro ocorre principalmente por falta de contemplação racional:

Reconheço que é muito fácil cair nesse erro [de não admitir uma causa universal e de negligenciar o emprego dos princípios metafísicos], sobretudo quando nos restringimos a meditar a partir do que a imaginação sozinha pode fornecer, isto é, às grandezas e figuras e às suas modificações. Mas quando se impulsiona a pesquisa das razões, ocorre que as leis do movimento não poderiam ser explicadas por princípios puramente geométricos ou da imaginação sozinha. É o que fez também com que filósofos mui hábeis de nosso tempo tenham acreditado que as leis do movimento são puramente arbitrárias. No que eles têm razão se eles tomam arbitrário por aquilo que é proveniente da escolha e que não é de uma necessidade Geométrica, mas não se deve entender essa noção até o ponto de acreditar que essas leis são de todo indiferentes, já que se pode mostrar que elas possuem a sua origem na sabedoria do autor ou no princípio da maior perfeição que o faz escolhê-las.⁵⁸³

⁵⁸² PNG, §11, p. 159-160.

⁵⁸³ *Tentamen Anagogicum*, GP VII, 271-272.

Leibniz parece identificar princípios geométricos e princípios da imaginação. É que tanto num caso como noutro permanece-se no nível dos fenômenos, sem alcançar o fundamento destes. Ele chama aqui de geométricas as grandezas, figuras e movimentos, de acordo com a convenção estabelecida por Descartes e seguida pelos modernos, convenção pela qual o mundo corporal é reduzido àquelas e os princípios da física aos princípios da matemática,⁵⁸⁴ à qual se poderia opor uma matemática combinatória que Deus exerce na criação em vista do melhor e que só tem o seu devido efeito a partir da boa vontade divina. Os filósofos da natureza que se restringem aos princípios puramente geométricos ou caem no necessitarismo ou chegam à conclusão de que as leis naturais são puramente arbitrárias (no sentido de serem sem razão) na medida em que não logram explicá-las e fundamentá-las a partir desses princípios geométricos, que aí encontram o seu limite — ao passo que, na realidade, as leis da natureza não são nem necessárias e nem indiferentes, mas são resultantes da melhor escolha possível, “a física possuindo até mesmo algo de moral e voluntário em relação a Deus, já que as leis do movimento não possuem outra necessidade além daquela do melhor”.⁵⁸⁵ Enquanto as determinações geométricas conduzem a uma necessidade absoluta, as determinações arquitetônicas trazem consigo apenas uma necessidade de escolha, cujo contrário não implica contradição lógica, mas somente imperfeição.⁵⁸⁶ As leis da física possuem, enfim, um fundamento moral que é ignorado pela consideração puramente geométrica da natureza e pela exclusão das causas finais.

⁵⁸⁴ *Princípios da Filosofia*, II, §64, p. 90-91: “Na Física só aceito os princípios que também tenham sido aceites na Matemática, de modo a poder provar por demonstração tudo quanto deduzirei, e estes princípios são suficientes para explicar por este processo todos os fenômenos da Natureza [...] Nas coisas corporais a única matéria que conheço é aquela que pode ser dividida, representada e movimentada de todas as maneiras possíveis, isto é, aquela matéria a que os geômetras chamam quantidade e que é objeto de suas demonstrações; nesta matéria só considero as suas divisões, figuras e movimentos.”

⁵⁸⁵ NE II, XXI, §13, GP V, 164.

⁵⁸⁶ *Tentamen Anagoricum*, GP VII, 278.

CONCLUSÃO

No *De Existentia*, Leibniz escreve:

Para a *existência* é necessário o agregado de todos os requisitos. *Requisito* é aquilo sem o qual a coisa não pode existir. O agregado de todos os requisitos é a *causa plena* da coisa. Nada é sem *razão*. Pois nada existe sem o agregado de todos os requisitos. Nos corpos não está a razão de existir. Mostrar-se-ia facilmente: mesmo se se devesse regressar ao infinito, apenas multiplicar-se-ia os corpos, mas não se compreenderia a razão pela qual é assim antes do que de outro modo. Para um corpo dado qualquer, o agregado de todos os seus requisitos é exterior ao corpo. O agregado de todos os requisitos de um corpo e o agregado de todos os requisitos de um outro corpo estão num único e mesmo Ser. Este Ser único, seja qual for, é a *razão última* das coisas. Pois o que é verdadeiro dos corpos é verdadeiro também de tudo o que não existe necessariamente, isto é, de todos os seres que não possuem neles mesmos um razão de existir. O Ser necessário só pode ser único. O Ser necessário contém em si os requisitos de todas as coisas. O Ser necessário age em si mesmo, isto é, pensa [...] Existir para uma coisa é, pois, idêntico a: ser concebido por Deus como o *melhor*.⁵⁸⁷

Se Leibniz vincula o seu princípio de razão suficiente à doutrina hobbesiana da causalidade é para subordinar a causalidade eficiente à razão, mostrando que a causa eficiente e mecânica é apenas um dos sentidos de “razão”, um tipo de razão, aliás, insuficiente quando se trata de encontrar os fundamentos últimos dos fenômenos. Ao transitar da noção de *causa plena* à de *razão*, Leibniz se opõe ao primado moderno da causalidade eficiente, reinserindo outros tipos de razão e restabelecendo o primado da causa final: como é afirmado na passagem supracitada, a razão para a existência de algo só é em última instância suficiente quando ela contribui para a realização do melhor. Em contraste com Hobbes, para quem um evento qualquer só se torna inteligível a partir da indicação de uma causa eficiente, mecânica e exterior ao corpo, Leibniz transcreve “a antiga doutrina das quatro causas na linguagem da razão”,⁵⁸⁸ indicando que a inteligibilidade não se identifica com a causa eficiente e material, mas vai muito além. É já num texto de 1677 que Leibniz escreve:

Que nada seja sem razão se compreende com respeito à causa eficiente, material, formal e final. A causa formal é a própria essência da coisa, isto é, quando a razão pela qual alguma coisa existe se encontra no interior da própria coisa. A causa material e eficiente estabelece que, quando o movido se move sempre do mesmo modo, a razão da mutação deve estar ou na coisa

⁵⁸⁷ AVI, 3, 587-588 / *Recherches...*, p. 30.

⁵⁸⁸ S. Di Bella, “Causa sive ratio. Univocity of reason and plurality of causes in Leibniz”, in Dascal (org.), *Leibniz: What kind of rationalist?*, p. 501.

ou num outro agente. Na final, deve ter uma razão para a eleição de uma das coisas, [devido a um bem] verdadeiro ou aparente.⁵⁸⁹

Além da causa mecânica (que neste texto Leibniz, do mesmo modo que Hobbes, distingue entre causa material e causa eficiente), a razão pode ser uma causa formal (como no caso de Deus e das verdades necessárias em geral) ou final. Como Leibniz expõe nos *Novos Ensaio*s, “razão” possui vários sentidos, sentidos que vão até mesmo além daqueles contidos na doutrina das quatro causas. Em primeiro lugar, ela é definida não apenas como causa do nosso julgamento, mas também da própria verdade. Ou seja, tanto o fundamento do nosso julgamento, a saber, a sua demonstração — sendo que a verdade mais conhecida com a qual se liga uma que é menos conhecida constitui a sua razão, já que o assentimento é dado à última devido à primeira (axioma) — como também o fundamento de uma verdade, podem ser denominados as suas razões. Por sua vez, a razão enquanto fundamento da própria verdade pode consistir ou na inclusão do predicado na noção do sujeito, ou na sua causa,⁵⁹⁰ que pode ser tanto eficiente, bem como final, que Leibniz denomina a razão das coisas por excelência. Além disso, o termo “razão” guarda ainda o sentido matemático de proporção, isto é, de relação entre duas quantidades, e o sentido mais comum, a saber: o da faculdade que é capaz de perceber as “razões” das coisas, ou seja, de raciocinar.

Devido a esses vários significados de “razão”, ao enunciar que para tudo o que é deve haver sempre uma razão, o princípio de razão suficiente implica não só, como já se mencionou, cognoscibilidade e ontologia, como também engloba a uma só vez causalidade eficiente e causalidade final ou, ainda, razão próxima e razão última. Esta pluralidade de sentidos que o princípio deve cobrir é muito bem exposta, com efeito, no exemplo que Leibniz dá de sua aplicação na *Monadologia*⁵⁹¹, onde o autor afirma que, para dar a razão que determina o seu ato presente de escrever, é preciso considerar uma infinidade de figuras e movimentos que entram na sua causa eficiente e uma infinidade de inclinações e disposições de sua alma que entram na sua causa final. Mas, mais ainda, uma vez que na série dos contingentes um evento leva indefinida e retroativamente ao outro sem que a questão se resolva definitivamente, a determinação deste seu ato de escrever, de modo a ser completamente suficiente e não necessitar de

⁵⁸⁹ *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate*, A VI, 4, 1375.

⁵⁹⁰ No 24 *Teses metafísicas*, Leibniz define a causa como “a razão real” (*Recherches...*, p. 467) e no *Elementa verae pietatis* como a razão externa à coisa ou razão de sua produção (A VI, 4, 1360).

⁵⁹¹ *Monadologia*, § 36 e 37, in GP VI, 612 e 613.

nenhuma outra, leva à consideração da razão última das coisas: Deus e as determinações de sua vontade ou as suas razões de agir, que simultaneamente constituem a razão completa e a causa plena do mundo. Como essas razões, consideradas como motivos, visam ao bem, é preciso, quanto à fundamentação dos fatos mundanos, contemplar as considerações metafísicas da finalidade, sem as quais os fenômenos não seriam inteiramente justificados. Além disso, é importante notar que essas considerações acerca da finalidade, por sua vez, envolvem a contemplação das razões enquanto relações entre quantidades que determinam o *optimum* do mundo real: segundo a matemática divina da criação, “vigora nas coisas um princípio de orientação tirado do máximo ou mínimo, de modo que se produza o máximo efeito com o mínimo gasto, por assim dizer”.⁵⁹²

Ora, é justamente essa livre passagem de um sentido ao outro na aplicação do princípio de razão suficiente que o torna tão caro a Leibniz. Com efeito, ao fazer com que na explicação dos fatos a causalidade eficiente remeta à causalidade final, bem como a causa próxima à causa última, este princípio propicia a passagem da física à metafísica. Negando que são os princípios matemáticos que combatem o materialismo, como quer Clarke, Leibniz argumenta que a física não pode estar em última instância justificada nestes princípios porque os fatos solicitam um outro tipo de fundamentação do que o requerido para as proposições da matemática. É preciso reconhecer, em primeiro lugar, que as determinações existenciais que têm lugar neste mundo, diferentemente das verdades necessárias — cujos opostos são contraditórios —, *poderiam ser outras*. Assim, a razão que deve ser reportada para dar conta dos contingentes deve justificar a existência destes fatos determinados em *detrimento* de outros. Isto é: esta realidade tal como ela é envolve uma *anterioridade* em relação aos outros mundos possíveis que a faz ser eleita pela divindade de preferência aos outros, pois, de outro modo, ao mundo enquanto realidade criada não poderia ser reportada uma razão suficiente. Assim, a exigência de razão será, em Leibniz, direcionada menos à compreensão racional dos eventos físicos, como em Hobbes, do que ao problema da fundamentação racional do mundo, de modo que a primeira pergunta decorrente do princípio de razão suficiente é esta: por que existe algo ao invés do nada?

Dessa forma, pelas formulações primordiais do princípio de razão suficiente, o mundo desvela-se como efeito do decreto divino, sendo que a razão enquanto motivo da escolha divina articula-se com a razão enquanto causa eficiente da existência do

⁵⁹² *Da origem primeira das coisas*, p. 156.

universo. Em consequência disso, em cada pormenor do mundo, há uma imbricação entre causalidade eficiente e causalidade final, pois os fenômenos produzem-se mecanicamente segundo os desígnios divinos, sendo tudo determinado segundo uma necessidade que não é geométrica, mas moral, o que significa que o seu contrário não implica contradição, mas sim imperfeição. Disso depreende-se, enfim, que o princípio de razão suficiente em Leibniz, à diferença do princípio de contradição, aplica-se em especial ao terreno da contingência, já que permite articular as diferentes razões que operam no mundo criado, imbricando os fatos, as verdades, os motivos, as causas e seus efeitos e o nosso conhecimento acerca deles. Este princípio, enfim, constitui a principal figura do racionalismo integral de Leibniz ao mesmo tempo em que expressa a concepção abrangente que Leibniz possuía do conhecimento, no qual moral, lógica, física e metafísica se articulam, sendo que, nestas articulações, estabelece-se o primado da finalidade em relação à causa eficiente e mecânica.

*

Por fim, é interessante indicar que, se, com o seu princípio de razão suficiente, Leibniz, em oposição a Hobbes e a uma tendência da filosofia mecanicista de seu tempo, subordina a física à metafísica e reestabelece o primado da causa final em relação à eficiente, Kant e mais ainda Schopenhauer, ao retomar o princípio, metamorfoseiam-no de um princípio cosmo-teleológico num princípio exclusivamente epistemológico, que assegura a validade da ciência da natureza enquanto mera representação objetiva dos fenômenos, fazendo com que seu sentido seja profundamente modificado em relação àquele que possuía no sistema leibniziano.

Em sua filosofia crítica, Kant faz do princípio de razão suficiente um princípio que, à diferença do de contradição, regula os denominados “juízos sintéticos”,⁵⁹³ convertendo-se, pois, numa regra que deve assegurar uma das condições principais da constituição de todo conhecimento: a objetividade da causalidade. Daí a sua formulação na segunda analogia da experiência na “Analítica dos Princípios”:

⁵⁹³ Para Kant, já em Leibniz (para quem em toda proposição verdadeira a noção do predicado está contida naquela do sujeito) o princípio de razão possuía um estatuto essencialmente diverso do de contradição, de modo que Wolff e Baumgarten erraram em procurar a prova do princípio de razão suficiente, que é sintético, no princípio de contradição, que legisla os juízos analíticos (*Prolegômenos*, §3, *Pensadores*, p. 111-112) e Eberhard se engana quando pensa ambos os princípios como indistintamente analíticos (*Da utilidade de uma nova crítica da razão pura*, São Paulo: Hemus, 1975, p. 110. Tradução de Márcio Pugliesi e Edson Bini). Na visão do filósofo das Críticas, com efeito, o princípio de razão suficiente, que assinalou a insuficiência do princípio de contradição para o conhecimento das verdades, constitui um dos três pontos principais da filosofia leibniziana, junto com a teoria das mônadas e da harmonia preestabelecida (*Da utilidade...*, p. 109).

no que precede se encontra a condição pela qual se segue sempre (isto é, necessariamente) o acontecimento. Assim, *o princípio da razão suficiente é o fundamento da experiência possível*, ou seja, do conhecimento objetivo dos fenômenos, quanto à relação dos mesmos na sucessão do tempo⁵⁹⁴.

Ao fazer do princípio uma regra sem a qual não há conhecimento objetivo dos fenômenos, Kant formula em sua filosofia crítica o princípio de razão suficiente como elemento indispensável na constituição da experiência. Por meio dele, o autor responde, então, ao questionamento humeano acerca da causalidade argumentando que é por que possuímos uma regra *a priori* segundo a qual sempre pressupomos que ao que ocorre antecede algo que o condiciona que percebemos objetivamente esta sucessão e não o contrário. Isto é: não é porque percebo uma conjunção constante entre os fenômenos que formulo esta regra, pois a simples sucessão subjetiva na minha apreensão não pode sem a referência a esta regra se converter em uma ordem temporal objetiva por si mesma, pela qual um evento pode ser reportado a um outro como causa segundo a ordem de sucessão.

Dessa forma, o princípio de razão suficiente detém ainda um lugar de importância fundamental na filosofia kantiana, pois, ao assegurar a conexão causal entre os fenômenos de acordo com a ordem temporal de sucessão, consiste numa refutação do empirismo. Entretanto, em relação ao significado que Leibniz lhe atribuía, este princípio perde na filosofia crítica de Kant a sua funcionalidade própria, a saber: a operação da passagem entre física, metafísica, conhecimento e moral, pois no sistema filosófico de Leibniz, a razão é o que fundamenta tanto os fatos como as ações práticas, bem como as verdades e o nosso conhecimento delas.

De fato, na segunda analogia da experiência da *Crítica da Razão Pura*, condicionado e condição são pensados estritamente em termos de ordem de sucessão e entre eles não há qualquer diferença de natureza. Reduzido a um princípio de determinação de uma ordem temporal nas representações, o princípio de razão suficiente tem jurisdição estritamente *transcendental* e é válido exclusivamente no terreno dos fenômenos, sendo que cada nova condição constitui um condicionado, que, por sua vez, reclama uma outra condição e assim por diante. Desta forma, Kant, apesar de mantê-lo, destitui o princípio de razão suficiente de seu sentido teleológico e *transcendente*, limitando-o estritamente à aplicação nas representações espaço-

⁵⁹⁴ *Crítica da Razão Pura*, B 245 e 246. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, p. 225 (itálico meu).

temporais e modificando profundamente o lugar e a importância que Leibniz atribuía a este princípio.

Ora, Leibniz atribuía ao princípio de razão suficiente tão grande importância e afirmava o alastramento de seu uso como um preceito para que a filosofia não recaísse no materialismo justamente por ser ele o princípio que, por excelência, realiza a passagem da física à metafísica, mostrando como não se pode isolar abstratamente um dos aspectos do mundo, mas cada fato envolve, além de determinações mecânicas, determinações morais. Na filosofia kantiana, ao contrário, trata-se de um princípio exclusivamente epistemológico, válido no âmbito especulativo — o que não é pouco, já que constitui a regra que assegura o apriorismo da relação entre causa e efeito —, porém sem as prerrogativas morais, ontológicas e metafísicas⁵⁹⁵ que possuía no sistema leibniziano.

Justamente, essa restrição do princípio de razão suficiente ao domínio dos fenômenos possui um significado especial para o conceito kantiano de liberdade: se, assim como Leibniz, Kant argumenta em seus escritos pré-críticos contra a liberdade de indiferença, afirmando a compatibilidade da liberdade humana com o princípio de razão e até mesmo a determinação de toda volição livre a uma razão antecedentemente determinante⁵⁹⁶, em sua filosofia crítica, o autor rejeita essa própria determinação. A vontade livre, com efeito, caracteriza-se pela obediência exclusiva à lei moral, que ela mesma se dá. Ora, a obediência a esta lei, que poderia parecer uma espécie de razão antecedentemente determinante da volição é, justamente, a desvinculação da vontade livre a qualquer inclinação ou motivo, isto é, a qualquer determinação que não a lei. Daí seu efeito enquanto motivo ser apenas negativo:

O essencial de toda a determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto vontade livre — por conseguinte, não apenas independente do concurso de impulsos sensíveis mas, mesmo com a rejeição de todos eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar aquela lei —, é determinada simplesmente pela lei. Nessa medida, portanto, *o efeito da lei moral*

⁵⁹⁵ Isto porque o princípio de razão suficiente, tal como é apresentado na segunda analogia da experiência na “Analítica dos princípios”, visa apenas assegurar o *nosso conhecimento* da conexão entre causa e efeito dos fenômenos.

⁵⁹⁶ “A espontaneidade é uma ação que procede de um princípio interno. Quando esta é determinada conforme à melhor representação, nós a denominamos liberdade. Quanto mais alguém obedece a esta lei, e, conseqüentemente, quanto mais ele é determinado, uma vez dados todos os *motivos*, mais ele é livre” (*Nova Dilutidatio, Oeuvres Philosophiques*, Paris: Gallimard, 1980, volume I, p. 138. Tradução de Jean Ferrari, itálico meu).

como motivo é apenas negativo.⁵⁹⁷

Ou seja, no contexto da *Crítica da Razão Prática* a liberdade da vontade consiste não apenas na independência, mas sim na rejeição mesma de todas as determinações ou causas que não sejam a lei moral. Apenas esta pode constituir a condição ou requisito para a ação moral. O ser livre, com efeito, não pode estar sujeito ao princípio de razão suficiente enquanto lei da causalidade que determina ser o que antecede a condição do que precede, pois isto consistiria na heteronomia, isto é, a vontade não se determinaria pela sua própria essência, mas seguiria o que lhe é exterior. Ao contrário, “uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, a lei da causalidade em suas relações sucessivas”.⁵⁹⁸ Assim, o domínio da moral constitui-se a partir de sua independência do domínio da lei da causalidade, domínio no qual os fenômenos são determinados por aqueles que os antecederam segundo a regra do princípio de razão suficiente.

Enfim, o emprego do princípio de razão suficiente é, na filosofia crítica de Kant, anti-leibniziano, pois se para o autor da *Monadologia*, este princípio opera a articulação entre física, metafísica, moral e epistemologia, constituindo o instrumento principal na luta contra o materialismo, o necessitarismo e a exclusão das causas finais na física, para Kant o princípio de razão suficiente delimita e separa os domínios da moral, da epistemologia e da ontologia, consistindo em uma regra que assegura a necessidade da relação causal, relação que está na base da ciência da natureza newtoniana.

Neste mesmo movimento, Schopenhauer delimita por meio do princípio de razão suficiente os domínios da vontade e da arte daquele da ciência e experiência, que é o domínio próprio a este princípio, que legisla as representações segundo as relações de tempo, espaço e causalidade. Segundo este autor, “as ciências procuram tornar tudo concebível enquanto consequência de um fundamento, tentam fornecer para tudo um porquê, uma resposta, mas seu tema continua sendo o fenômeno, suas leis, conexões e relações daí resultantes”.⁵⁹⁹ Ora, este porquê procurado pelas ciências do qual o autor fala está bem distante do porquê invocado por Leibniz nos *Princípios da Natureza e da Graça*. Se o filósofo de Hannover argumentava por meio do princípio de razão suficiente que era preciso reconhecer que para qualquer fato ser plenamente justificado

⁵⁹⁷ *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Tradução de Valério Rohden, p. 117, itálicos meus.

⁵⁹⁸ Idem, p. 48.

⁵⁹⁹ Schopenhauer, *Metafísica do Belo*. São Paulo: Editora Unesp, 2001. Tradução de Jair Barboza, p. 58.

era preciso elevar-se a considerações metafísicas acerca da criação e da finalidade, já que um evento conduz retroativa e indefinidamente a outro, sem que a razão verdadeiramente suficiente pudesse ser jamais encontrada, Schopenhauer indica justamente que este porquê procurado pelas ciências é aquele que permanece sempre no nível dos fenômenos, onde cada condição constitui um condicionado que reclama, por sua vez, uma outra condição e assim por diante. E é por essa razão que o autor d'*O Mundo como Vontade e Representação* afirma ser o princípio de razão suficiente contrário ao pensamento contemplativo, pois este princípio submete as representações a uma procura incessante de respostas que reclamam sempre por outras e não permitem que o ânimo repouse sobre um único fundamento, fundamento último que, justamente, Leibniz visava assinalar com o seu princípio.

Enfim, se o princípio de razão suficiente leibniziano constitui a expressão máxima do Grande Racionalismo, na medida em que inteligibilidade e ontologia alcançam aí o seu máximo entrelaçamento, a ponto da existência se esclarecer como a prevalência de inteligibilidade, é digno de nota que este mesmo princípio se torne na posteridade um princípio exclusivamente epistemológico, voltado unicamente ao conhecimento dos fenômenos, perdendo o significado moral, ontológico e metafísico que possuía em Leibniz — significado múltiplo que ele, já em seu tempo, estabelecia em oposição à redução da inteligibilidade dos eventos à causalidade eficiente e mecânica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Edições e traduções das obras de Leibniz:

Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, VI, 2; VI, 3; VI, 4; VII, 2.

GEHARDT (ed.). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. 7 Volumes. Berlim: Georg Olms Hildesheim, 1960.

GRUA, G. (ed.). *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. 2 volumes. Paris : PUF, 1998.

LOEMKER, L. (ed.) *Gottfried Wilhelm Leibniz: philosophical papers and letters*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Traduções de L. Loemker.

OLASO, E. (ed.). *G. W. Leibniz: Escritos Filosóficos*. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982. Traduções de R. Torretti, T. E. Zwanck e E. Olaso.

RAUZY, J.(ed.). *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités: 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Paris: PUF, 1998.

Newton/ Leibniz. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1983.

Leibniz II. Os Pensadores. São Paulo : Abril, 1980.

Deutsche Schriften. Hildesheim: Olms, 1966, volume II.

Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Paris : Garnier-Flammarion, 1969.

Confessio Philosophi – La profession de foi du philosophe. Edição bilíngue com tradução de Y. Belaval. Paris: Vrin, 2004.

Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês, sobre a liberdade, a necessidade e o acaso. Tradução de W. S. Piauí e J. C. Silva. In: *Trans/Form/Ação*, 30 (2), 2007, p. 261-272.

Sobre a Ética de Bento Espinosa. Tradução de H. Santiago. In: *Cadernos Espinosanos*, vol. XXIII, 2010, p. 215-253.

Edições e traduções das obras de Hobbes:

HOBBS, T. *De Corpore*. In: MOLESWORTH, W. (ed.). *Opera Latina*. Darmstadt: Schrecker, 1966 (2ª edição), vol. I

_____. *Concerning Body*. In: MOLESWORTH, W. (ed.). *English Works*. Darmstadt: Schrecker, 1966 (2ª edição), vol I.

_____. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Tradução: R. J. Ribeiro.

_____. *Leviathan*. CURLEY, E. (Ed.). Indianapolis: Hackett, 1994.

_____. *Of liberty and necessity*. In: *English Works*, vol. IV.

_____. *The questions concerning liberty, necessity, and chance*. In: *English Works*, vol. V.

_____. *The Elements of Law*. TÖNNIES, F. (ed.). Londres: 1889.

_____. *Critique du “De Mundo” de Thomas White*. JAQUELOT e J. JONES, H. W. (ed.). Paris: Vrin, 1973.

_____. *Court Traité des premiers principes/ Short Tract on First Principles*. Paris: P.U.F., 1988.

_____. *Do Corpo – parte I: Cálculo ou lógica*. Campinas: Unicamp, 2009. Tradução: Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira.

Outros autores:

ARISTÓTELES. *Physics*. Londres: William Heinemann, 1970. Tradução: P. Wicksteed e F. Cornford, vol I (livros I – IV).

_____. *On the heavens*. Londres: William Heinemann, 1960. Tradução: W. K. C. Guthrie.

_____. *Metaphysics*. In: *The Basic works of Aristotle*. Nova York: Modern Library, 2001. Tradução: W. D. Ross.

BARNOUW, J. “Le vocabulaire du *Conatus*”. In: ZARKA, Y. (org.). *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Vrin, 1992.

BELAVAL, Y. *Leibniz: initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin, 1952.

CARRAUD, V. *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. Paris: PUF, 2002.

CHAUI, M. “Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa”. In: OLIVA, L.C. (org.). *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 27-84.

CLATTERBAUGH, K. *The causation debate in modern philosophy: 1637 – 1739*. Nova York : Routledge, 1999.

_____ e BOBRO, M. “Unpacking the Monad: Leibniz’s theory of causality”. In: *The Monist*, 1996, vol. 79, p. 408-425.

COUTURAT, L. *La logique de Leibniz*. Paris: Felix Alcan, 1901.

_____. “On Leibniz’s metaphysics”. In: *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments*, volume I. WOOLHOUSE, R. (org.). Londres e Nova York: Routledge, 1994.

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

_____. *Meditações*. In : *Pensadores*. Tradução: J. Guinsburg e B. P. Júnior. São Paulo : Abril, 1973.

_____. *Discurso do Método*. In: *Pensadores*. Tradução: J. Guinsburg e B. P. Júnior. São Paulo : Abril, 1973.

_____. *Princípios da Filosofia*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Œuvres de Descartes*. Edição: Charles Adam e Paul Tannery. Volumes I, IV e IX. Paris: Vrin, 1989.

_____. *Œuvres Philosophiques*. Edição: F. Alquié. Volume I. Paris: Garnier, 1963.

DI BELLA, S. “Causa sive ratio. Univocity of reason and plurality of causes in Leibniz”. In: Dascal (org.). *Leibniz: What kind of rationalist?*, p. 495-509.

ESFELD, M. *Mechanismus und Subjektivität in der Philosophie von Thomas Hobbes*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1995.

ESPINOSA, B. *Ética*. In: *Pensadores*. Tradução: Joaquim de Carvalho. São Paulo : Abril, 1973.

_____. *Tratado da correção do intelecto*. In: *Pensadores*. Tradução: Carlos Lopes de Mattos. São Paulo : Abril, 1973.

FICHANT, M. *La réforme de la dynamique*. Paris: Vrin, 1994.

_____. *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, 1998.

FIEBIG, H. *Erkenntnis und technische Erzeugung – Hobbes’ operationale Philosophie der Wissenschaft*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1973.

FOISNEAU, L. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris : PUF, 2000.

_____. “De la nécessité des choses et des actions. Hobbes critique des futurs contingents”. In: *La découverte du principe de raison*. Paris: P.U.F., 2001.

FOISNEAU, L. “Le vocabulaire du pouvoir: *potentia/ potestas, power*” In: ZARKA, Y. (ed.) *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Vrin, 1992, p. 83-103.

GARBER, D. *Leibniz: body, substance, monad*. Nova York: Oxford, 2009.

GODDU, A. “William of Ockham’s distinction between “real” efficient causes and strictly *sine qua non* causes”. In: *The Monist*, vol. 79, 1996, pp. 357-367.

GOLDENBAUM, U. “Indivisibilia Vera – How Leibniz came to love Mathematics”. In: *Infinitesimal differences: controversies between Leibniz and his contemporaries*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, pp. 53 – 94.

_____. “Leibniz’ Philosophie des Geistes als Gegenwurf zu Hobbes’ Philosophie des Körpers”. In: *Atas do VII Leibniz Kongress*, 2001, pp. 204 – 210.

_____. “It’s love! Leibniz’s foundation of natural law as the outcome of the strggles with Hobbes’ and Spinoza’s naturalism”. In: KULSTAD, M., LAERKE, M e SNYDER, D (org.). *The philosophy of the young Leibniz. Studia Leibnitiana*, 35. Stuttgart: Franz Steiner, 2009.

GRUA, G. *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*. Paris: PUF, 1953.

- HEIDEGGER, M. *Der Satz vom Grund*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006.
- HIRATA, C. “Leibniz e a conciliação entre fé e razão”. In: *Cadernos de ética e filosofia política*, vol. 10, 2007, p. 59-77.
- JESSEPH, D. “Hobbes and the method of natural science”. In: SORELL, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Nova York: Cambridge University Press, 1996, p. 86 – 108.
- KABITZ, W. *Die Philosophie des jungen Leibniz*, 1909. Reeditado : Hildesheim: Olms, 1997.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Prolegômenos*. Tradução: Tania Maria Bernkopf. In: *Pensadores*. São Paulo: Abril, 1974.
- _____. *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura*. São Paulo: Hemus, 1975.
- _____. *Nova Dilutidatio*. Tradução de Jean Ferrari. In : *Oeuvres Philosophiques*. Paris: Gallimard, 1980, volume I.
- KERSTING, W. “Erkenntnis und Methode in Thomas Hobbes’ Philosophie”. In: *Studia leibnitiana*, 1988, vol. 20, pp. 126 – 139.
- LACERDA, T. “Leibniz, simplicidade e contingência”. In: OLIVA, L.C. (org.). *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 125-156.
- LALANNE, A. “Leibniz, lecteur de la *Dispute* entre Hobbes et Bramhall sur la liberté et la nécessité”. In: *Atas do IX. Internationaler Leibniz-Kongress – Natur und Subjekt*, vol II, p. 572 – 581.
- LEIJENHORST, C. *The Mechanisation of Aristotelianism: the late aristotelian setting of Thomas Hobbes’ Natural Philosophy*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.
- _____. “Hobbes’s theory of causality and its aristotelian background”. In: *The Monist*, vol 79, n° 3, julho de 1996, p. 426 – 447.
- LIMONGI, M. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. “A semântica do materialismo de Hobbes”, in *Analytica*, vol. V, n°1-2, 2000, p. 109-135.
- LLOYD, A. “The principle that the cause is greater than its effect”. In: *Phronesis*, 1976, vol. XXI, pp. 146 – 156.
- LOVEJOY, A. *The great chain of being: a study of the history of an idea*. New Brunswick: Transaction, 2009 (publicado originalmente em 1936).
- MENDONÇA, M. “Sentidos da necessidade em Leibniz”. In: *Dois pontos*, 2005, vol. n° 1, pp. 53-82.

MERCER, C. “The original conception of the principle of sufficient reason”. In: RACIONERO, Q. e ROLDÁN, C. (org.). *G. W. Leibniz: analogia y expresión*. Madrid: Complutense, 1994.

MOLL, K. *Der junge Leibniz*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982, volume II.

_____. “Die erste Monadenkonzeption von Leibniz und ihr Ausgangspunkt in *Conatus*-Begriff und Perzptionstheorie von Thomas Hobbes”. In: Atas do V. Internationaler Leibniz-Kongress, 1988, p. 574-581.

_____. “Die erste Monadenkonzeption des jungen Leibniz und ihre Verbindung zur mechanistischen Wahrnehmungstheorie von Thomas Hobbes”. In: MARCHLEWITZ, I. e HEINEKANP, A. *Leibniz’ Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*. Stuttgart: Franz Steiner, 1990.

MOURA, C. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

MUGNAI, M. “Denken und Rechnen: über die Beziehung zwischen Logik und Mathematik in der frühen Neuzeit”. In: *Neuzeitliches denken*. Berlim: Walter de Gruyter, 2002, pp. 85 -100.

OLIVA, L. “Bondade e contingência em Leibniz”. In: *Cadernos Espinosanos*, USP, 2006, XV, pp. 59-86.

PÉCHARMAN, M. “Philosophie première et théorie de l’action selon Hobbes”. In: ZARKA, Y. e BERNHARDT, J. (org.). *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1988.

PIRO, F. “Hobbes, Pallavicino and Leibniz’ first principle of sufficient reason”. In: *Atas do VIIº Leibniz Kongress*, vol.3, p. 1006-1013

PLATÃO. *A República*. Tradução: A. L. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Fédon*. In: *Pensadores*. Tradução: J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Abril, 1972.

_____. *Eutyphron*. Tradução: Benjamin Jowett. In: *Internet Classics Archive*.

RIEDEL, M. “Kausalität und Finalität in Hobbes’ Naturphilosophie”. In: *Kant-Studien*, 1969, nº 60, pp. 417 – 435.

ROSS, G. “Leibniz’s debt to Hobbes”. Texto apresentado em *Leibniz and the English-Speaking World*, Liverpool, 2003.

ROY, G. *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Paris: Vrin, 1993.

RUSSEL, B. *A filosofia de Leibniz: uma exposição crítica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968. Tradução de J. E. Villalobos, H. L. de Barros e J. P. Monteiro.

SANTOS, L. “Leibniz e a questão dos futuros contingentes”. In: *Analytica*, UFRJ, 1998, volume 3, número 1, p. 91-122.

SCHIMID, S. *Finalursachen in der frühen Neuzeit: eine Untersuchung der Transformation teleologischer Erklärung*. Berlim: Walter de Gruyter, 2011.

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barbosa. São Paulo: Editora Unesp. 2001.

SERRES, M. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF, 1968.

TERREL, J. *Hobbes: matérialisme et politique*. Paris: Vrin, 1994.

TÖNNIES, F. “Leibniz und Hobbes”. In: *Philosophische Monatshefte*, 1887, vol. 23, pp. 557 – 573.

WILSON, C. *Leibniz’s metaphysics: a historical and comparative study*. Manchester: Manchester University Press, 1989.

ZARKA, Y. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1987, 2^a edição, 1999.

_____. “First philosophy and the foundation of knowledge”. In: *The Cambridge Companion to Hobbes*, p. 62-85. Cambridge University Press, 1996.

_____. “Leibniz lecteur de Hobbes: toute-puissance divine et perfection du monde”. In: *Leibniz: Le meilleur des mondes, Studia Leibnitiana*, Sonderheft, 21. Stuttgart: Franz Sterner, 1992, p. 113-128.