



REVISTA HELIUS



UNIVERSIDADE ESTADUAL
VALE DO ACARAÚ
SOBRAL - CEARÁ

Janeiro/Junho 2020

Revista do Curso de Filosofia do Centro de Filosofia, Letras e Educação

Dossiê "Leibniz e seus intérpretes"



Créditos institucionais	Curso de Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia, Letras e Educação (CENFLE) da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
Editores-chefe	Dr. Fabrício Klain Cristofolletti, UVA Correo eletrônico: fabricioklain@gmail.com Dr. Sérgio Ricardo Schultz, UVA Correo eletrônico: sergiorschultz@gmail.com
Conselho Editorial	Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia, UVA Dr. Fabrício Klain Cristofolletti, UVA Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau, UVA Dr. Sérgio Ricardo Schultz, UVA
Comitê Científico	Dr. Abah Andrade, Universidade Federal da Paraíba, UFPB Dr. Adriano Correia, Universidade Federal de Goiás, UFG Dr. Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, Universidade de Brasília, UnB Dra. Ana Clara O. Polakof, Universidad de la República, UdelaR, Uruguai Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia, UVA Dr. Castor Bartolomé Ruiz, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS Dr. Daniel Pansarelli, Universidade Federal do ABC, UFABC Dr. Delamar José Volpato Dutra, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC Dra. Dilnéia Rocha Tavares do Couto, Universidade do Estado do Amapá, UEAP Dr. Eduardo F. Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC Dr. Evanildo Costeski, Universidade Federal do Ceará, UFC Dr. Everaldo Cescon, Universidade de Caxias do Sul, UCS Dr. Francisco Evaristo Marcos, Faculdade Católica de Fortaleza, FCF Dr. Francisco Romulo Alves Diniz, UVA Dra. Georgia Cristina Amitrano, Universidade Federal de Uberlândia, UFU Dr. Germán Vargas Guillen, Universidad Pedagógica Nacional, Colômbia Dr. Gregorio Piaia, Università di Padova, UNIPD, Itália Dr. Hans Christian Klotz, Universidade Federal de Goiás, UFG Dra. Ideusa Celestino Lopes, Universidade Estadual do Vale do Acaraú, UVA Dr. Jorge Vanderlei C. da Conceição, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP Dr. José Expedito Passos Lima, Universidade Estadual do Ceará, UECE Dr. Jovino Pizzi, Universidade Federal de Pelotas, UFPEL Dr. Juan Adolfo Bonaccini, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE (<i>in memoriam</i>) Dr. Kleber Carneiro Amora, Universidade Federal do Ceará, UFC Dra. Lídia Maria Rodrigo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo, UVA Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, Universidade Federal do Ceará, UFC Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau, UVA Dra. Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE Dr. Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França Dr. Santiago Zabala, Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats, ICREA / Universitat Pompeu Fabra, UPF, Espanha Dra. Taynam Santos Luz Bueno, Universidade Federal de Alagoas, UFAL
Organizador do dossiê	Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau, UVA
Designer da capa	Flávio Brick
Fotografia da capa	Andrew Gray (Licença: <i>Creative Commons</i> Atribuição – Compartilha Igual – CC BY-SA 3.0)

SUMÁRIO

Editorial

- Fabrcio Klain Cristofoletti, Srgio Ricardo Schultz (Eds.);
 Marcos Fbio Alexandre Nicolau (Org. Dossiê) 2-3

Artigos do Dossiê "Leibniz e seus intérpretes"

- Análise infinita e estrutura lógica das proposições contingentes
 segundo Leibniz
 Vivianne de Castilho Moreira 4-35
- Substância e causalidade em Leibniz
 André Chagas Ferreira de Souza 36-69
- A controvérsia Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral:
 uma outra introdução aos *Ensaio de Teodiceia*
 William de Siqueira Piauú, Daniel Soares Silveira,
 Marcos Deyvinson Damacena 70-103
- A incorporação da semântica prática de termos modais de Leibniz
 nas filosofias morais de Baumgarten e Kant
 André Luiz Batiston 104-133
- El aporte de Leibniz al materialismo feuerbachiano
 Maximiliano Dacuy 134-154
- Traduções (Varia)**
- HÖLDERLIN, F. Hermócrates a Céfalos (*Hermokrates an Cephalus*).
 A Cális (*An Kallias*). Tradução bilíngue e notas
 André Felipe Gonçalves Correia 155-162



2020 – Este número da *Rev. Heli*us está licenciado sob a Licença Pública *Creative Commons* Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional, cujo código legal pode ser acessado no sítio eletrônico: <https://creativecommons.org/licenses>.

Filiação da publicação	Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
Bases de dados (indexadores)	ANPOF , Google Scholar , Latindex , Sumários.org .
Tipo de depósito	Diadorim (Azul)

Catálogo na publicação (CIP) - Sistema de Bibliotecas UVA

Revista Heli

us (online) / Curso de Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia, Letras e Educação, UVA.- V.1, n.1 (jul./dez.2013)- . - Sobral: Curso de Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia, Letras e Educação, UVA.

Semestral

ISSN 2357-8297 (online)

1. Filosofia- Periódicos. 2. Filosofia- Periódicos- UVA. I. Título.

CDD 100

Bibliotecária Responsável: Leolgh Lima da Silva- CRB 3/967



EDITORIAL

Este número da *Revista Helius* apresenta os artigos do Dossiê “Leibniz e seus intérpretes”, organizado pelo Prof. Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau (UVA), e, na seção “Traduções” (*Varia*), uma versão bilíngue anotada de dois textos de Friedrich Hölderlin.

O primeiro artigo, de autoria da Profa. Dra. Vivianne de Castilho Moreira (UFPR), examina a relação entre a distinção leibniziana entre análise finita e infinita e a distinção modal entre proposições necessárias e contingentes, sobretudo quanto a seu impacto na estrutura lógica das proposições contingentes, envolvendo não somente suas condições de verdade, mas também de sentido.

O segundo artigo, do Prof. Dr. André Chagas Ferreira de Souza (UFLA), descreve o peculiar desenvolvimento da metafísica leibniziana referente à causalidade, ressaltando a noção de substância como guia para se entender o caminho próprio trilhado por Leibniz em relação a seus contemporâneos.

O terceiro artigo, assinado pelo Prof. Dr. William de Siqueira Piauú (UFS) e pelos pós-graduandos Daniel Soares Silveira (UFS) e Marcos Deyvinson Damacena (UFS), aborda a controvérsia entre Leibniz e Locke quanto ao conceito de pessoa moral, reconstruindo os pormenores desse desacordo, sobretudo a partir das noções de identidade, diversidade, consciência e substância.

O quarto artigo, do doutorando André Luiz Batiston (UFMG), visa mostrar que a semântica prática de termos modais, tão marcante nas filosofias morais de Wolff e seus interlocutores, tem seu marco inaugural nos *Elementa juris*

naturalis de Leibniz, que contém em germe a distinção entre ação moralmente possível e ação moralmente necessária, cuja recepção em Baumgarten e Kant teria delimitado os âmbitos específicos da ética e do direito.

O quinto artigo, do Prof. Maximiliano Dacuy (ISG, UCP), busca revelar a influência da filosofia de Leibniz na formação da ideia de homem nos escritos de Feuerbach entre 1839 e 1843, sobretudo por meio de uma particular interpretação de *mônada*, atenuando, assim, o peso tradicionalmente atribuído à influência spinozana no filósofo de Bruckberg.

Por fim, na seção “Traduções” da parte variada deste número, a versão anotada de “Hermócrates a Céfalo” e “A Cálías” de Hölderlin, realizada pelo doutorando André Felipe Gonçalves Correia (UFRJ), revela o teor filosófico desse formato epistolar, cujo interesse se encontra ora na crítica à absolutização dos sistemas filosóficos, ora na formulação mais literária da noção de herói, ancorada no ideal homérico de heroísmo.

Agradecemos todas as pessoas que se envolveram no processo editorial deste número e desejamos a nosso público uma prazerosa leitura.

Prof. Dr. Fabrício Klain Cristofolletti (UVA) – Editor-chefe

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Schultz (UVA) – Editor-chefe

Prof. Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau (UVA) – Organizador do Dossiê



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).



ANÁLISE INFINITA E ESTRUTURA LÓGICA DAS PROPOSIÇÕES CONTINGENTES SEGUNDO LEIBNIZ¹

Vivianne de Castilho Moreira

Doutora em Filosofia pela UFRGS
Professora do Curso de Filosofia da UFPR
vivicmor@gmail.com

Resumo

Este artigo destina-se a investigar que consequências a tese leibniziana de que a distinção modal entre proposições necessárias e contingentes pode ser tratada em termos da distinção entre análise finita e análise infinita acarreta para a estrutura lógica das proposições contingentes. Veremos que, por força daquela tese, a estrutura de uma proposição contingente ganha contornos muito peculiares, de tal modo que não apenas as condições de verdade desse tipo de proposição, mas mesmo suas condições de sentido envolvem uma série infinita, em que pese a experiência nos dispense de percorrer essa série para compreender aquele sentido. Veremos também que a verdade ou a falsidade de uma proposição contingente se determina por sua comparação com o que sucede efetivamente, sendo que sua contingência não requer e não remete a nenhum pretense outro mundo possível no qual seu valor de verdade fosse supostamente diferente de seu valor de verdade neste mundo existente.

Palavras-chave: Proposições de essência. Proposições de existência. Contingência. Análise. Demonstração.

Abstract

This paper is intended to investigate what consequences the Leibnizian thesis that the modal distinction between necessary and contingent propositions may be considered on the basis of the distinction between finite and infinite analysis entails regarding to the logical structure of contingent propositions. As we shall see, thanks to that thesis, the structure of a contingent proposition takes on a very particular shape, in such a way that not only the truth-conditions of such a proposition, but even its sense-conditions involve an infinite series, even though experience dispenses us from going through the whole series in order to understand the sense of the proposition. We shall also see that the truth or falsity of a contingent proposition is determined by its comparison to what really happens, so that its contingency does not require nor evocate another alleged possible world where its truth value would be supposedly different from its truth value in this existing world.

Keywords: Propositions of essence. Propositions of existence. Contingency. Analysis. Demonstration.

1 Este trabalho beneficiou-se de bolsa de pesquisa CNPq.

1 Essência, existência e análise

O presente trabalho é dedicado a explorar algumas consequências, para a estrutura lógica das proposições contingentes, da tese leibniziana de que a distinção entre análise finita e análise infinita se credencia para resguardar, nos planos lógico e epistêmico, a distinção modal entre proposições necessárias e contingentes. Assim delimitado o alvo pretendido, podemos nos poupar de examinar a tese propriamente dita – que anima uma longa controvérsia em torno da competência da distinção entre análise finita e análise infinita para assegurar envergadura lógica à distinção entre necessidade e contingência² – e nos concentrar em seus desdobramentos.

Veremos que a estrutura das proposições contingentes que se depreende da distinção entre análise finita e análise infinita impõe uma especificidade radical no que tange às condições de sentido dessas proposições. Expondo de modo mais preciso, veremos que a distinção entre análise finita e análise infinita tem como desdobramento, segundo Leibniz, que a contingência de uma verdade contingente reside não em poder ser falsa com respeito a outro mundo possível, como sustentam alguns estudiosos³, mas sim na ausência de contradição em se a tomar como falsa com respeito a este mundo de veras existente. Quanto às conjeturas que fazemos tomando por base as proposições que formulamos, seja verdadeira, seja falsamente, a partir de nossas vivências neste mundo, quicá sequer teriam condições de sentido se comparadas com

2 Ver a respeito Pinheiro (2001). Discuto o assunto em Moreira (2019).

3 Ver Mates (1989, cap. III); Mates (1986, cap. VI, §1). Ver também Ishiguro (1990, cap. IX).

pretensos outros mundos possíveis. Pode-se mesmo duvidar se estaríamos aptos a cogitar uma proposição contingente verificável ou falseável *vis-à-vis* outro mundo possível, sem referência aos conteúdos que nos são acessíveis neste mundo.

Antes, porém, de nos determos nessas questões, é importante lembrar, ainda que sumariamente, algumas conclusões já obtidas alhures e que serão pressupostas aqui com respeito ao fundamento da distinção entre análise finita e análise infinita⁴. Uma dessas conclusões é a de que a análise infinita é uma consequência de duas teses centrais de Leibniz, das quais a primeira é que as proposições existenciais, bem como as proposições essenciais, podem ser submetidas à análise. Conforme Leibniz procura mostrar em suas *Generales Inquisitiones* (doravante: *GI*)⁵, se a proposição não é nem uma identidade estrita – vale dizer, uma identidade conhecida por si –, nem uma contradição expressa – vale dizer, a negação de uma identidade explícita –, ela pode ser analisada. Se se trata de uma proposição essencial, sua análise se faz mediante a resolução dos termos que a integram nos termos que compõem suas respectivas definições, aos quais se acrescenta a afirmação (ou a negação) da essência ou possibilidade, de sorte a completar a proposição essencial que constituirá o passo seguinte da análise. Se se trata, em contrapartida, de uma proposição existencial, esta é analisada graças à resolução de seus termos nos termos que compõem suas respectivas definições, aos quais se acrescenta a afirmação (ou

4 Ver Moreira (2019).

5 *Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum*, publicadas nos *Sämtliche Schriften und Briefe* (doravante *AA*): *AA VI 4*, N. 165, pp. 739-788.

negação) de existência, de sorte a completar a proposição existencial que constituirá o passo seguinte da análise. A cada passo a que se chega, o mesmo procedimento se repete, até que se alcance seja uma identidade, caso em que se obtém a explicação da verdade da proposição, seja uma contradição, caso em que se compreende por que a proposição é falsa. Se, mesmo tendo chegado a esse ponto, a análise continuar até culminar nas noções simples e compreensíveis por si, proporcionará uma explicação plena e *a priori* do valor de verdade da proposição. Nesse caso, se a proposição for verdadeira, sua análise exaustiva conduzirá a uma identidade conhecida por si, que chamaremos de estrita ou absoluta; se a proposição for falsa, sua análise exaustiva culminará em uma negação dessa identidade, que designaremos por contradição expressa ou absoluta.

A segunda tese diz respeito à diferença lógica entre essência e existência: segundo Leibniz, essência e existência são noções logicamente distintas, de sorte que a última não pode ser reduzida à primeira. Aliada à anterior, essa tese tem por resultado, como já antecipado, a infinitude da análise no caso das proposições existenciais, que pode ser sumariamente explicada por meio do raciocínio seguinte. Visto que a existência não pode ser reduzida à mera possibilidade, as proposições existenciais devem necessariamente ser analisadas, vale dizer, toda proposição existencial a que se chegar no procedimento de análise de uma proposição existencial é passível de ser analisada. Afinal, como já lembrado acima, para Leibniz, somente são inanalísáveis a identidade estrita e a contradição expressa. Ora, se uma

proposição existencial for exaustivamente reduzida por análise a uma contradição expressa ou a uma identidade estrita, então a afirmação de existência a ela intrínseca terá sido provada em termos de relações de mera consistência lógica, que são relações que circunscrevem os possíveis enquanto tais. Em outras palavras, nesse caso, a afirmação de existência terá sido reduzida à afirmação de essência, o que, contudo, contrasta com a distinção lógica entre essência e existência já reconhecida precedentemente. Para manter as teses já admitidas, portanto, é forçoso concluir que toda proposição existencial se presta a ser analisada, o que tem por consequência que, no procedimento de análise das proposições existenciais, qualquer que seja a proposição existencial a que se chegar, esta forçosamente se prestará a ser analisada. Por conseguinte, ela não será nem uma identidade estrita nem uma contradição absoluta.

Segue-se daí que o processo de análise das proposições existenciais se estende ao infinito. E segue-se, correlativamente, que as noções dos existentes são infinitamente complexas. Afinal, se a análise se estende ao infinito, forçosamente o conteúdo analisado deve viabilizar essa infinitude; deve, portanto, prestar-se a um desmembramento infinito. Para tanto, deve necessariamente abrigar uma composição infinita.

Segue-se também que as proposições existenciais são forçosamente contingentes: se sua análise se estende ao infinito, então seu valor de verdade jamais pode ser exaustivamente demonstrado. Assim, uma proposição existencial pode ser afirmada, se for falsa, ou negada, se verdadeira, sem que

daí emerga qualquer contradição expressa. Por conseguinte, qualquer que seja a proposição existencial será sempre e forçosamente contingente. Isso em contraste com as proposições essenciais, que, por encerrarem meras asserções de essências ou possibilidades, têm suas condições de verdade restritas à sua consistência interna. E por isso são passíveis de uma análise exaustiva, por extensa que esta possa ser. Diz Leibniz:

Essenciais são as proposições que podem ser demonstradas pela resolução dos termos, ou, dito de outro modo, as que são necessárias, quer dizer, virtualmente idênticas, e seu oposto é impossível ou virtualmente contraditório. Elas são também verdades eternas e se mantêm não somente enquanto o mundo subsistir, mas se manteriam igualmente mesmo se Deus tivesse criado o mundo segundo um outro desígnio [...]. Delas se distinguem completamente as *existentiais*, quer dizer, *contingentes*, que [...] exprimem não apenas o que diz respeito à possibilidade das coisas, mas também o que existe atualmente ou viria a existir de maneira contingente uma vez postas certas condições. (AA VI, iv, p. 1517).⁶

Uma terceira conclusão que também merece menção concerne à tese leibniziana da existência como compossibilidade. Como será detalhado a seguir, essa tese emerge do contraste das duas teses precedentes com a conclusão a que Leibniz chega em seus escritos lógicos a respeito da homogeneidade do comportamento das noções de essência e de existência ao longo do

6 “*Essentiales nimirum sunt quae ex resolutione Terminorum possunt demonstrari; quae scilicet sunt necessariae, sive virtualiter identicae; quarumque adeo oppositum est impossibile sive virtualiter contradictorium. Et hae sunt aeternae veritatis, nec tantum obtinebunt, dum stabit Mundus, sed etiam obtinuissent, si Deus alia ratione Mundum creasset. Ab his vero toto genere differunt Existenciales sive contingentes, [...] talesque sunt, [...] nec tantum exprimunt quae ad rerum possibilitatem pertinent, sed et quid actu existat, aut certis positis esset contingenter extitutum.*”

procedimento analítico. Essa homogeneidade evidencia-se quando se considera os resultados da conversibilidade recíproca entre as proposições de segundo adjacente e de terceiro adjacente. Como Leibniz mostra em suas *GI*, toda proposição da forma sujeito-predicado, pouco importa se se trata de uma proposição existencial ou essencial, pode ser escrita seja como “*S [verbo] P*”, seja como “*SP [verbo]*”. Isso produz, respectivamente, “*S é P*” ou “*SP é*”, se se trata de uma proposição essencial, e “*S existe [sendo] P*” ou “*SP existe*”, se se trata de uma proposição existencial⁷. O mesmo vale, *mutatis mutandis*, se a proposição for negativa. No §144 das *GI*, ele explica:

As proposições são ou essenciais ou existenciais; e ambas são ou de segundo adjacente ou de terceiro adjacente. Uma *proposição essencial de terceiro adjacente* é, por exemplo, “*o círculo é uma figura plana*”. Uma *proposição essencial de segundo adjacente* é, por exemplo, “*uma figura plana que se comporta de um mesmo modo para com um certo ponto é*”; digo “*é*”, isto é, pode ser entendida, pode ser concebida; que dentre várias figuras alguma há que possui esta natureza; é como se eu dissesse: “*uma figura plana que se comporta de um mesmo modo para com um certo ponto é um ser ou uma coisa*”. Uma *proposição existencial de terceiro adjacente*: “*Todo homem é ou existe sujeito ao pecado*”, e efetivamente esta proposição é existencial ou contingente. Uma *proposição existencial de segundo adjacente* é: “*o homem sujeito ao pecado é ou existe, ou é um ser em ato*”.⁸

7 Deixo aqui de lado a abordagem dessa conversão *vis-à-vis* a quantificação, a qual exigiria considerar certas sutilezas na formalização. Em que pese a quantificação seja um elemento formal ineliminável da proposição – “Em toda proposição categórica há sujeito, predicado, cópula, qualidade, quantidade” (“*In omni propositione categorica habetur subjectum, praedictum, copula, qualitas, quantitas*”; *Opuscules et Fragments Inédits* – doravante: *OFI*, V, 8, f, 21 – LEIBNIZ, 1988, p. 77) –, podemos fazer caso omissis dela sem prejuízo para a presente discussão.

8 “*Propositiones sunt vel Essentiales vel existenciales; et ambae vel secundi vel tertii adjecti. Propositio essentialis tertii adjecti ut: Circulus est figura plana. Propositio essentialis secundi adjecti ut: figura plana ad unum aliquod punctum eodem modo se habens, est; est, inquam, hoc est intelligi potest, concipi potest, inter varias figuras est aliqua quae hanc quoque naturam habet; pe-*

De acordo com Leibniz, no procedimento analítico, não convém empregar senão proposições da forma segundo adjacente. Pois visto que, para mostrar ou descobrir o valor de verdade da proposição, é preciso analisar o termo sujeito e o termo predicado das proposições, e visto que as noções de existência e de essência acrescentadas a esses termos nas proposições de segundo adjacente não são nem um nem outro, segue-se que as noções de existência e de essência não fazem parte do que é preciso analisar nas proposições respectivas. O papel dessas noções restringe-se a preservar a modalidade da proposição analisada durante o procedimento analítico. E elas desempenham esse papel na medida em que se transferem aos termos que emergem na análise, de sorte que, a cada passo da análise, se a proposição analisada for uma proposição essencial, a afirmação (ou negação) essencial que ela encerra será transferida aos termos que emergem na análise de seus termos; se, em contrapartida, a proposição analisada for existencial, a afirmação (ou negação) existencial que ela encerra será transferida aos termos que emergem da análise de seus termos. De sorte que, qualquer que seja a diferença entre essência e existência, essa diferença em nada altera o procedimento de análise enquanto tal.

O procedimento analítico, por seu turno, como já sublinhado, apoia-se sobre as noções de identidade e de contradição: trata-se de um procedimento de substituição de equivalentes destinado a verificar se os dois polos da afirmada

rinde ac sidiceremus: figura plana ad unum aliquod punctum eodem modo se habens, est ens sive res. Propositio existentialis tertii adjecti. Omnis homo est seu existit peccato obnoxius, haec scilicet est propositio existentialis seu contingens. Propositio existentialis secundi adjecti: Homo peccato obnoxius est seu existit, seu est ens actu."

relação de equivalência culminam em uma identidade estrita ou não – neste último caso, uma contradição emerge – ou, alternativamente, se os dois polos da negada relação de equivalência evidenciam-se distintos ou não – caso em que, novamente, emerge uma contradição. Se nenhuma contradição emergir, a análise pode ser continuada, salvo se se chegar a uma identidade estrita ou à sua negação. Todavia, visto que as proposições existenciais são efetivamente contingentes, de tal sorte que sua análise jamais finda, vale dizer, jamais dissolve completamente a complexidade das noções dos termos nela articulados, a mera consistência, tomada em geral, não pode ser admitida enquanto fundamento bastante de sua verdade ou falsidade. Portanto, dado que, segundo Leibniz, o teste da consistência constitui o critério para a análise das noções nos dois casos – quer dizer, tanto no caso das proposições essenciais, quanto no caso das proposições existenciais – e dado, também, que a consistência interna é suficiente somente para a verdade das proposições essenciais, Leibniz está autorizado a concluir que a verdade das proposições existenciais deve, certamente, residir em sua consistência, mas não em sua mera consistência interna, já que esta, afinal, é a característica que especifica as proposições essenciais.

Daí resulta, por exclusão, que a verdade das proposições existenciais deve repousar em sua consistência externa, vale dizer, em sua consistência com outras proposições já reconhecidas como verdadeiras. E não basta aqui que esta ou estas proposições já reconhecidas verdadeiras, que integram as condições materiais de consistência externa das proposições existenciais, sejam

proposições essenciais, porquanto as verdades essenciais não bastam para distinguir as verdades existenciais das falsidades existenciais. Afinal, uma proposição que não é consistente com uma verdade essencial é uma proposição que envolve sua negação. Ora, a negação de uma verdade essencial é *eo ipso* a negação de uma proposição necessária e envolve, nesta medida, uma contradição. Trata-se, portanto, de uma proposição necessariamente falsa e, por conseguinte, uma proposição essencial. Ser consistente com as verdades essenciais é, portanto, prerrogativa de todas as proposições que enunciam possíveis, pouco importa se são verdades necessárias ou proposições contingentes e, destas últimas, pouco importa se são verdadeiras ou falsas. Daí resulta, novamente por exclusão, que o valor de verdade das proposições existenciais depende de sua consistência ou não com outras verdades igualmente existenciais. Mais precisamente: a verdade de uma proposição existencial repousa em sua consistência com outras verdades existenciais, ao passo que, para a falsidade de uma proposição existencial, basta sua inconsistência com ao menos uma proposição existencial já atestada verdadeira.

É oportuno sublinhar que, se por um lado, para uma proposição existencial ser falsa basta ser inconsistente com uma verdade existencial qualquer, por outro, e pela mesma razão, para ser verdadeira, uma proposição existencial deve ser consistente não apenas com uma ou uma porção qualquer de verdades existenciais: para ser verdadeira, uma proposição existencial não pode implicar contradição com nenhuma das verdades existenciais; ela deve ser consistente com absolutamente todas as verdades existenciais. Afinal, se duas

verdades existenciais quaisquer fossem inconsistentes entre si, uma contradição seria verdadeira, o que não pode ser admitido.

Inversamente, se uma proposição existencial for consistente com todas as restantes proposições existenciais verdadeiras, ela deve igualmente ser verdadeira. Senão, contrariamente ao já concluído, o teste da consistência não seria suficiente para embasar a certeza da verdade das proposições, ou, o que redundaria no mesmo, a ausência de contradição e, correlativamente, a identidade, não bastariam como princípios da análise das noções. Dizendo de outro modo, esses princípios lógicos não seriam suficientes para a análise lógica, o que já foi recusado. Por conseguinte, para preservar os resultados já alcançados, Leibniz é conduzido a concluir que a existência se determina não apenas pela compossibilidade, mas sim pela máxima compossibilidade: se uma proposição existencial for consistente com qualquer que seja outra proposição existencial verdadeira, então ela também será verdadeira. Eis o que lemos na *GI*, §73:

Mas investiguemos o que significa isto: “*existente*”; pois certamente “*existente*” é “*ente*”, ou seja, “*possível*”, e algo mais. Porém, tendo cogitado tudo, não diviso o que seria concebido em “*existente*” senão algum grau de “*ente*”, visto que “*existente*” pode aplicar-se aos vários entes. Mas não quero dizer com isso que algo existir é algo ser possível, isto é, que “*existência*” é ser possível. Pois nesse caso ela nada seria senão propriamente “*essência*” e, no entanto, nós entendemos “*existência*” como algo atual, ou seja, algo acrescentado a *possibilidade* ou *essência*. Como, nesse sentido, existência enquanto possível futuro resultaria idêntica a atualidade sem atualidade, o que é absurdo, digo, então,

que “existente” é: ente compatível com o que for o mais numeroso, ou seja, ente maximamente possível.⁹

Daí decorrem algumas conclusões importantes. Uma delas é que a interpretação que Russell oferece para a distinção leibniziana entre proposições necessárias e contingentes – segundo a qual estas últimas resultariam da adjunção do conceito de existência a proposições analíticas e, por conseguinte, essenciais, adjunção que teria como resultado proposições sintéticas¹⁰ – não se coaduna com a distinção supradita, tal como Leibniz a apresenta. Afinal, Leibniz é inequívoco, na passagem acima, em rejeitar que a existência deva ser entendida como algo qualitativamente distinto da essência que lhe sobrevinha, em favor da pretensão de tratar a distinção entre essas duas noções em termos quantitativos, como uma distinção de grau: “existência” seria “possível”, e algo mais”, sendo esse algo mais também outro possível, assim compondo um máximo possível. Ademais, a complexidade das noções essenciais é finita, de sorte que acrescentar-lhes um conceito, ou mesmo um punhado finito de conceitos quaisquer – pouco importa se em meio a estes se encontra o conceito de existência ou não – não bastaria para torná-las infinitas. No entanto, como resulta claro, é esse o requisito no caso das noções existenciais: que sejam

9 “Sed quaeritur quid significet τὸ Existens, utique enim existens est Ens seu possibile, et aliquid praeterea. Omnibus autem conceptis, non video quid aliud in Existente concipiatur, quam aliquis Entis gradus, quoniam variis Entibus applicari potest. Quanquam nolim dicere aliquid existere esse possibile seu Existentiam possibilem, haec enim nihil aliud est quam ipsa Essentia; nos autem Existentiam intelligimus actualem seu aliquid superadditum possibilitati sive Essentiae, ut eo sensu existentia possibilis futurum sit idem quod actualitas praescindens ab actualitate, quod absurdum est. Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est; seu Ens maxime possibile.”

10 Ver Russell (1992, §13, em especial pp. 31-32).

infinitamente complexas. O mesmo raciocínio aplica-se evidentemente ao caso das proposições existenciais.

2 Existência, sentido e verdade

Essas considerações explicitam as razões de Leibniz para considerar a existência como um grau infinito de essência. Conforme já examinado, segundo ele, tanto a existência quanto a essência determinam-se pela consistência ou ausência de contradição. A única diferença entre elas reside em que, contrariamente ao que sucede às proposições de essência, cuja verdade reside na mera consistência interna, a consistência própria de uma proposição existencial requer que se leve em conta também outras proposições de existência. Ora, dado que a demonstração de uma proposição existencial corresponde à demonstração de sua compossibilidade com a totalidade das verdades existenciais, e visto que essa totalidade deve necessariamente envolver uma infinidade de proposições – sob pena das proposições existenciais se reduzirem às essenciais –, segue-se que a demonstração de uma verdade existencial equivale à demonstração da consistência interna da totalidade infinita das verdades existenciais. É importante sublinhar que, visto que a consistência interna concerne à verdade das proposições essenciais, antes que à verdade das proposições existenciais, segue-se que a totalidade infinita das proposições de existência se comporta como uma proposição de essência, antes

que como uma proposição de existência. Eis por que a existência poderia ser considerada como uma soma de essências, ou, mais precisamente, como uma soma infinita de essências, e não como algo diferente da essência que se lhe acrescentaria. Daí se segue que a totalidade dos requisitos para a existência equivale a um grau infinito de essência.

Eis o que parece estar na origem da convicção leibniziana de que, no universo, tudo está ligado a tudo; e na origem também da noção de ponto de vista, intrinsecamente ligada àquela convicção. Afinal, uma e outra não se afiguram senão como consequências ontológicas do modo segundo o qual Leibniz considera a análise das noções e das verdades existenciais. Eis também por que ele pode sustentar, como lemos em sua correspondência com Arnauld, que:

Deus, tomando a solução de criar um tal Adão, considera todas as resoluções que Ele toma no tocante a toda a sequência do universo, mais ou menos como uma pessoa sábia que toma uma resolução com respeito a uma parte do seu desígnio tem-no todo inteiro em vista, e tanto melhor se resolverá se puder se resolver sobre todas as partes de uma só vez. (AA II 2, N. 11, p. 44)¹¹.

Vemos que, aos olhos de Leibniz, uma noção existencial qualquer é intrinsecamente conexa, enquanto noção, ao mundo que a verifica. De tal maneira que poderíamos nos arriscar a sustentar que, segundo ele, não seriam

11 “[...] Dieu, prenant la résolution de créer un tel Adam, a égard à toutes les résolutions qu’il prend touchant toute la suite de l’Univers, à peu près comme une personne sage qui prend une résolution à l’égard d’une partie de son dessein l’a tout entier en vue, et se résoudra d’autant mieux, si elle pourra se résoudre sur toutes les parties à la fois.”

só as condições de denotação das noções existenciais – ou, no caso das proposições, suas condições de verdade – que dependeriam de um mundo qualquer: seria a própria conotação das noções existenciais – no caso das proposições, seu sentido – que se determinaria por sua referência a um mundo possível qualquer. A tal ponto que se poderia afirmar que, para Leibniz, o universo dos possíveis oferece-se à vontade divina não como um amontoado desordenado de noções isoladas pulverizadas previamente disponíveis, de tal maneira que a Deus restaria a tarefa de concatená-las como em um quebra-cabeças, assim montando pretensos mundos possíveis, mas sim como uma estrutura apta a acomodar a construção de mundos possíveis entendidos como unidades anteriores às suas partes. Esse diagnóstico permite lançar luz sobre uma controversa¹² passagem de uma carta a Arnauld, onde Leibniz declara:

Quanto à objeção que os possíveis são independentes dos decretos de Deus, eu concordo quanto aos decretos efetivos (ainda que os Cartesianos não concordem de modo algum), mas sustento que as noções individuais possíveis encerram alguns decretos livres possíveis. Por exemplo, se este Mundo fosse meramente possível, a noção individual de algum corpo deste mundo, que encerra certos movimentos como possíveis, encerraria também nossas leis do movimento (que são decretos livres de Deus), mas também somente como possíveis. Pois como há uma infinidade de mundos possíveis, há também uma infinidade de leis, umas próprias a um, outras a outro, e cada indivíduo possível de algum mundo encerra na sua noção as leis do seu mundo. (AA II 2, N. 11, pp. 46-47, grifo acrescentado)¹³.

12 Ver a respeito Marques (2009).

13 “Et quant à l’objection, que les possibles sont indépendants des décrets de Dieu, je l’accorde des décrets actuels (quoique les Cartésiens n’en conviennent point), mais je soutiens que les notions individuelles possibles enferment quelques décrets libres possibles. Par exemple, si ce Monde n’était que possible, la notion individuelle de quelque corps de ce monde, qui enferme certains mouvements comme possibles, enfermerait aussi nos lois du mouvement (qui sont des décrets libres

Ele insiste:

[...] a ligação que concebo entre Adão e os eventos humanos é intrínseca, mas que ela não é necessária independentemente dos decretos livres de Deus, porque os decretos livres de Deus, tomados como possíveis, entram na noção do Adão possível, esses mesmos decretos tornados efetivos sendo causa do Adão efetivo. Permaneço de acordo com o senhor contra os Cartesianos, que os possíveis são possíveis antes de todos os decretos de Deus efetivos, mas não sem supor algumas vezes os mesmos decretos tomados como possíveis. (AA II 2, N. 14, pp. 72, grifo acrescentado)¹⁴.

3 Algumas arestas: espécies, essências eternas e existentes

Poderia ser alegado que esses resultados aplicam-se somente às noções individuais, expressamente mencionadas na passagem citada, mas não se estendem às noções existenciais gerais, vale dizer, às noções gerais que suprassumem as noções individuais sob gêneros, tais como a noção de “homem”, por exemplo, sob a qual cai a noção individual “Adão”. É o que parece roborar a sequência da passagem, onde lemos que:

de Dieu), mais aussi comme possibles seulement. Car comme il y a une infinité de mondes possibles, il y a aussi une infinité de lois, les unes propres à l'un, les autres à l'autre, et chaque individu possible de quelque monde enferme dans sa notion les lois de son monde."

- 14 “[...] la liaison, que je conçois entre Adam et les événements humains est intrinsèque, mais elle n’est pas nécessaire indépendamment des décrets libres de Dieu, parce que les décrets libres de Dieu, pris comme possibles entrent dans la notion de l’Adam possible, ces mêmes décrets devenus actuels étant la cause de l’Adam actuel. Je demeure d’accord avec vous contre les Cartésiens que les possibles sont possibles avant tous les décrets de Dieu actuels ; mais non sans supposer quelques fois les mêmes décrets pris comme possibles.”

[...] as possibilidades dos indivíduos ou das verdades contingentes encerram na sua noção a possibilidade de suas causas, a saber, os decretos livres de Deus; no que elas são diferentes das possibilidades das espécies ou das verdades eternas, que dependem unicamente do entendimento de Deus, sem supor Sua vontade, como já expliquei acima. (AA II 2, N. 14, pp. 73)¹⁵.

A objeção, contudo, não resiste a uma inspeção mais acurada da acepção sob a qual Leibniz emprega o termo “espécie” no contexto de sua discussão com Arnauld. Como veremos com mais detalhe, ele aí reserva a palavra “espécie” à acepção que qualifica como matemática ou metafísica desse termo, conforme explicará alguns anos mais tarde, nos *Novos Ensaíos* (Doravante: *NE*). Segundo essa acepção matemática ou metafísica, “espécie” designaria uma noção ou descrição que não acomodaria nenhuma especificação ulterior, de tal sorte que todas as eventuais diversas instâncias de uma mesma espécie seriam forçosamente indistinguíveis entre si do ponto de vista qualitativo. Isso por oposição à acepção que Leibniz qualifica como física, que designaria os resultados das categorizações que os humanos forjam do que lhes é dado sensivelmente, amparados em relações de semelhança e, em muitos casos, especialmente nas taxonomias, na noção de geração. Sob essa última acepção, a palavra “espécie” designaria os tipos constituídos com base em elencos de notas ou características comungadas por uma diversidade de instâncias distintas entre si por outras notas ou características. Nos *NE*, Leibniz chama a atenção

15 “[...] *les possibilités des individuels ou des vérités contingentes, enferment dans leur notion la possibilité de leur causes, savoir des decrets libres de Dieu; en quoi elles sont différentes des vérités éternelles ou des possibilités des espèces qui dépendent du seul entendement de Dieu sans en présupposer la volonté, comme je l’ai déjà expliqué ci-dessus.*”

para essa polissemia da palavra “espécie” em um trecho longo que, contudo, em virtude de seu vigor explicativo, merece ser reproduzido:

Em rigor matemático, a mínima diferença que faz que duas coisas não sejam semelhantes em tudo faz que elas *difiram em espécie*. É assim que na geometria todos os círculos são de uma mesma espécie, já que são todos perfeitamente semelhantes, e pela mesma razão todas as parábolas são de uma mesma espécie, mas não se passa o mesmo com as elipses e as hipérbolas, pois há uma infinidade de tipos ou espécies, embora haja também uma infinidade dentro de cada espécie. Todas as inúmeras elipses, nas quais a distância entre os focos tenha uma mesma razão relativamente à distância entre os vértices, são de uma mesma espécie; mas, como as razões entre essas distâncias só variam em grandeza, segue-se que todas essas *espécies* infinitas das elipses constituem apenas um único *gênero* e que não há mais subdivisões [...]. Assim sendo, dois indivíduos físicos não serão nunca perfeitamente semelhantes e, o que é mais, o mesmo indivíduo passará de espécie em espécie, pois ele não é nunca semelhante em tudo a si próprio durante mais de um momento. Mas, ao estabelecerem espécies físicas, as pessoas de modo nenhum procedem com todo esse rigor e depende delas dizer que uma massa, que elas próprias podem fazer regressar à forma primitiva, permaneça a seu respeito numa mesma *espécie*. Assim, costumamos dizer que a água, o ouro, o mercúrio, o sal comum se conservam, limitando-se a aparecer disfarçados nas mudanças ordinárias: mas nos corpos orgânicos ou nas espécies das plantas e dos animais nós definimos a espécie pela geração, de maneira que todo o semelhante, que vem ou poderia ter vindo de uma mesma origem ou semente, seria de uma mesma espécie (NE III, vi, §14, pp. 212-213 – GP V, pp. 287-288)¹⁶.

16 “Dans la rigueur mathématique la moindre différence qui fait que deux choses ne sont point semblables en tout fait qu’elles diffèrent d’espèce. C’est ainsi qu’en géométrie tous les cercles sont d’une même espèce, car ils sont tous semblables parfaitement, et par la même raison toutes les paraboles aussi sont d’une même espèce, mais il n’en est pas de même des ellipses et des hyperboles, car il y en a infinité de sortes ou d’espèces, quoiqu’il y en ait aussi une infinité de chaque espèce. Toutes les ellipses innombrables, dans lesquelles la distance des foyers a la même raison à la distance des sommets, sont d’une même espèce ; mais comme les raisons de ces distances ne varient qu’en grandeur, il s’ensuit que toutes ces espèces infinies des ellipses ne font qu’un seul genre, et qu’il n’y a plus de sous-divisions [...]. De cette façon deux individus physiques ne seront jamais parfaitement

Leibniz introduz a distinção ponderando que nessa dupla acepção da palavra “espécie” reside a “ambiguidade que causa todos esses embaraços” relativos à noção de espécie. No contexto da correspondência com Arnauld ele propõe, visando evitar a ambiguidade e, conseqüentemente, os embaraços que dela decorrem, que se reserve a palavra “espécie” à acepção matemática desse termo. É o que vemos expressamente enunciado em uma carta ao landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, onde Leibniz, aludindo ao mesmo exemplo da elipse que vemos nos *Novos Ensaios*, pede-lhe socorro para esclarecer detalhes conceituais e teóricos a Arnauld. Apelando para a autoridade de Tomás de Aquino¹⁷, ele argumenta:

Se São Tomás pode sustentar que toda inteligência separada difere especificamente de toda outra, que mal haveria em dizer o mesmo de toda pessoa, e de conceber os indivíduos como espécies últimas, desde que se tome “espécie” não fisicamente, mas sim metafísica ou matematicamente? Pois na física, quando uma coisa engendra seu semelhante, diz-se que eles são de uma mesma espécie, mas na metafísica ou na geometria podemos dizer que diferem especificamente aqueles que guardam entre si uma diferença consistente em uma noção explicável em si, como duas elipses das quais uma tem uma dupla razão entre os dois eixos maior e menor, e a outra tem uma razão tripla. Mas duas elipses que não diferem por nenhuma razão dos eixos e, por conseguinte, por nenhuma diferença

d'une espèce, car ils ne seront jamais parfaitement semblables, et, qui plus est, le même individu passera d'espèce en espèce, car il n'est jamais semblable en tout à soi-même au delà d'un moment. Mais les hommes établissant des espèces physiques ne s'attachent point à cette rigueur et il dépend d'eux de dire qu'une masse qu'ils peuvent faire retourner eux-mêmes sous la première forme demeure d'une même espèce à leur égard. Ainsi nous disons que l'eau, l'or, le vif-argent, le sel commun le demeurent et ne sont que déguisés dans les changements ordinaires : mais dans les corps organiques ou dans les espèces des plantes et des animaux nous définissons l'espèce par la génération, de sorte que ce semblable, qui vient ou pourrait être venu d'une même origine ou semence serait d'une même espèce."

17 Para uma discussão a respeito, ver Piauí (2011, p. 271 et seq.).

*explicável em si, mas apenas pela grandeza ou comparação, não têm diferença específica. Deve-se saber, contudo, que seres completos não podem diferir unicamente quanto à grandeza*¹⁸.

Essas considerações lançam luz sobre as motivações de Leibniz para contrastar, ao longo da correspondência com Arnauld, “Adão”, enquanto exemplo de nome designando uma noção individual, com “esfera”, enquanto exemplo de nome relativo a uma espécie. De fato, diferentemente de elipse, a noção geométrica de esfera satisfaz a acepção matemática ou metafísica da palavra “espécie”, sendo tal que suas diferentes instâncias não podem se distinguir entre si senão em termos meramente quantitativos. Já uma noção como a designada pela palavra “humano” – que à primeira vista pareceria mais naturalmente opor-se àquela designada por “Adão”, tendo em vista o contraste entre noção específica e individual – não satisfaria essa acepção restrita da palavra “espécie”, visto acomodar diferenças qualitativas entre suas diversas instâncias. Noções resultantes das categorizações que fazemos do que nos é dado pelos sentidos, tais como a designada por “humano”, satisfariam a acepção física de espécie, para a qual, contudo, Leibniz, visando precaver-se das

18 *“Enfin si S. Thomas a pu soutenir, que toute intelligence séparée diffère spécifiquement de toute autre, quel mal y aurait-il d’en dire autant de toute personne, et de concevoir les individus comme les dernières espèces, pourvu que l’espèce soit prise non pas physiquement, mais métaphysiquement ou mathématiquement. Car dans la physique, quand une chose engendre son semblable, on dit qu’ils sont d’une même espèce, mais dans la métaphysique ou dans la géométrie specie differre dicere possumus quaecunque differentiam habent in notione in se explicabili consistentem, ut duae Ellipses, quarum una habet duos axes majorem et minorem in ratione dupla, altera in tripla. At vero duae Ellipses, quae non ratione axium, adeoque nullo discrimine in se explicabili, sed sola magnitudine seu comparatione differunt, specificam differentiam non habent. Sciendum est tamen Entia completa sola magnitudine differre non posse.”*

armadilhas que as ambiguidades comumente escondem, evita empregar a palavra “espécie”, como vimos na carta dirigida ao landgrave. Seria um equívoco, portanto, depreender, da ocorrência da palavra “espécie” no trecho da carta a Arnauld citado precedentemente, que as noções gerais que forjamos a partir de relações de semelhança tecidas com base na experiência configurem espécies na acepção rigorosa sob a qual Leibniz emprega o vocábulo na passagem. Tais noções empíricas gerais têm sua origem nos raciocínios que construímos com o socorro da experiência e estariam, nesse sentido, mais próximas do que Leibniz considera serem partes de noções individuais ou indivíduos tomados *sub ratione generalitatis*¹⁹, conforme examinaremos adiante. Tendo esse teor, tais noções partilhariam a natureza contingente dos sensíveis que embasam suas construções, antes que a natureza das verdades eternas que descrevem as espécies, entendidas no sentido estrito matemático ou metafísico.

Podemos com base nesses resultados dirimir uma derradeira dificuldade, intrinsecamente conexa com esse assunto. Essa dificuldade é erguida por Edgar Marques (2014, p. 37), que, amparando-se em uma passagem do opúsculo *De Libertate, Fato, Gratia Dei*, sugere que, para Leibniz, nem toda proposição sobre contingentes seria uma proposição contingente, mas, antes, algumas proposições sobre indivíduos contingentes seriam proposições necessárias e – poderíamos aqui concluir – essenciais. A passagem é a seguinte:

[...] nessa noção de Pedro possível que se apresenta a Deus estão contidas não somente noções essenciais, quer dizer, necessárias – as

19 Cf. AA II 2, N. 11, pp. 48-49.

quais decorrem de noções incompletas ou específicas, que são demonstradas a partir dos termos de tal sorte que seu contrário implica contradição –, mas também noções existenciais ou, por assim dizer, contingentes, porque pertence à natureza da substância individual ter uma noção tão perfeita e completa que contém todas as circunstâncias individuais, mesmo aquelas mínimas. (AA VI, 4, N. 309, p. 1600).²⁰

Marques parece presumir que, ao mencionar “noções essenciais, quer dizer, necessárias”, que decorreriam de “noções incompletas ou específicas”, Leibniz estaria se referindo ao que acima foi designado por “noções gerais” ou “espécies físicas”, cujos conteúdos, como visto, seriam ou envolveriam noções sensíveis, vale dizer, *a posteriori*. Essa sugestão, porém, não apenas não soa necessária, como tampouco se coaduna com a acepção estrita sob a qual vimos que Leibniz emprega a palavra “espécie”. Ela não se coaduna com o uso que Leibniz faz da palavra “espécie” na medida em que presume uma acepção física dessa palavra, precisamente a acepção que Leibniz descarta em favor da acepção matemática, que exclui as noções conhecidas *a posteriori*. E ela não soa necessária porque não parece necessário supor outras proposições necessárias sobre os contingentes além daquelas que Leibniz considera verdadeiras independentemente da maneira consoante a qual Deus criou o mundo – as quais são as proposições que versam sobre a estrutura formal dos existentes,

20 “[...] *in hac completa Petri possibilis notione quam Deo obversari concedo contineri non tantum essentialia, seu necessaria, quae scilicet ex notionibus incompletis sive specificis fluunt, adeoque ex terminis demonstrantur, ita ut contrarium implicet contradictionem, sed et contineri, existentialia ut ita dicam sive contingentia, quia de natura substantiae individualis est, ut notio ejus sit perfecta atque completa, omnesque circumstantias individuales etiam contingentes ad minima usque contineat [...]*”.

isto é, do mundo contingente. De fato, para que um contingente qualquer exista, ele deve ser possível e, nesta medida, deve verificar todas as verdades necessárias que descrevem a estrutura formal comungada pelos existentes enquanto possíveis, conforme já discutido precedentemente. As verdades matemáticas são exemplos desse gênero de verdades necessárias, das quais nenhum existente poderia oferecer um contra-exemplo. Tais verdades, por seu turno, articulam as noções das espécies, entendidas no sentido restrito que Leibniz lhes reserva, como visto acima, o que acomoda o trecho mencionado por Marques aos resultados já obtidos precedentemente. Assim, a afirmação de que na “noção de Pedro possível [...] estão contidas não somente noções essenciais” que “decorrem de noções incompletas ou específicas, que são demonstradas a partir dos termos de tal sorte que seu contrário implica contradição”, mas também “noções existenciais ou, por assim dizer, contingentes”, pode bem ser interpretada como a afirmação de que a noção de Pedro possível encerra não apenas as verdades necessárias que essa noção deve satisfazer para integrar um mundo possível qualquer, mas também as verdades contingentes que essa noção deve satisfazer para evidenciar-se uma noção constitutiva de um mundo possível determinado.

Assim como noções gerais não podem ser confundidas com espécies, no sentido estrito em que Leibniz emprega essa palavra, ou verdades eternas, tampouco proposições gerais ou universais que articulam conteúdos empíricos, tais como “*o homem é animal*” ou “*todo homem é animal*”, podem ser assimiladas a verdades eternas ou proposições essenciais aos olhos de Leibniz. Afinal, supor

que haja duas versões de uma proposição como “*o homem é animal*” ou “*todo homem é animal*” – uma versão essencial e uma versão existencial – implica supor, na esteira de Russell, que a existência seria um conceito independente e separado do conceito de essência. No caso desses exemplos, essa suposição corresponderia a supor que a palavra “*existe*” deva corresponder a um conceito que poderia ser acrescentado à articulação pretensamente essencial “*o homem é (possivelmente) animal*”. Ora, como já examinado, essa não se revelou uma maneira adequada de entender a concepção leibniziana de existência.

Outras dificuldades lógicas emergem quando se assume que proposições gerais existenciais tenham uma versão essencial. Segundo Leibniz, se tais proposições remetessem não somente aos existentes, mas devessem ser estendidas também às meras noções, toda proposição universal negativa redundaria necessária. Daí resultaria que a proposição afirmativa correspondente à sua negação seria também necessária. No §130 das *GI*, ele pondera:

Verdadeira, então, é a proposição que pode ser provada. *Falsa* é a proposição que não é verdadeira. *Impossível* é a proposição na qual intervém algum termo [contraditório]. *Possível* é a que não é impossível. Acaso, então, toda universal negativa seria impossível? Assim parece ser quando se entende as proposições como pertinentes às noções e não às coisas existentes, como se ao dizer, por exemplo, ‘*nenhum homem é animal*’, eu concebesse essa negação como concernente não apenas aos homens existentes. Daí se seguiria, todavia, que o que é negado a respeito de um indivíduo singular, como Pedro, é negado a seu respeito de maneira necessária. É preciso, portanto, negar que toda universal negativa seja impossível, e então se poderá responder à objeção dizendo que ‘*A contém não-B*’ é provada seja por uma demonstração, quer dizer, por uma resolução acabada,

seja somente por uma resolução que pode ser continuada ao infinito, e que permanece, por conseguinte, sempre inacabada. O enunciado é, portanto, certo, mas em verdade não necessário, pois não pode jamais ser reduzido ao enunciado idêntico, ou seu oposto ao contraditório.²¹

Essa passagem reforça o diagnóstico de que, segundo Leibniz, as noções relativas aos contingentes, tanto gerais quanto singulares – bem como as proposições nas quais elas figuram – têm suas condições plenas de conotação – e, correlativamente, de sentido – delimitadas pelo conjunto de contingentes que devem emergir em suas respectivas análises infinitas. De tal maneira que, como sublinha ele, aquelas noções e proposições devem ser tomadas por remissão aos existentes que encerram suas condições de verificação. Assim, exatamente como no caso das proposições que versam sobre singulares, também no caso das proposições gerais relativas aos existentes, a prova da verdade ou da falsidade envolve o infinito e deve ser medida por sua consistência ou não com as restantes proposições verificadas verdadeiras. Essas considerações permitem-nos sustentar que, segundo Leibniz, uma proposição como “nenhum homem é animal”, mesmo que, em sua gramática de superfície, exiba o verbo “é”, antes

21 “Vera autem propositio est quae probari potest. Falsa quae non est vera. Impossibilis quam ingreditur terminus [contradictorius]. Possibilis quae non est impossibilis. An igitur omnis universalis negativa impossibilis? Ita esse videtur, quia intelligitur de notionibus non de rebus existentibus ut si dico Nullum hominem esse animal, non id intelligo tantum de existentibus hominibus, sed hinc sequetur quod de singulari aliquo ut Petro negetur, necessario de eo negari. Igitur negandum est omnem Universalem Negativam esse impossibilem, et ad objectionem responderi potest, A continere non-B, probari vel demonstratione seu resolutione perfecta, vel non nisi resolutione in infinitum continuabili seu semper imperfecta. Itaque certum est quidem non vero necessarium, quia nunquam reduci potest ad identicam vel oppositam ad contradictoriam”.

que “*existe*”, é analisável ao infinito e, por conseguinte, é, como tal, existencial, sendo, pois, contingente.

Compreende-se a partir daí por que no §144 das *GI*, já citado precedentemente, Leibniz seleciona duas proposições completamente diferentes para ilustrar a distinção entre as proposições de segundo adjacente e de terceiro adjacente. Para as proposições de essência, seu exemplo é tomado das relações entre as noções de círculo e de figura de duas dimensões. Já para ilustrar as proposições existenciais, ele se serve da proposição universal “*todo homem está fadado ao pecado*”. Claro que, se houvesse uma versão essencial desta última, Leibniz não teria motivo para dar-se ao trabalho de procurar dois exemplos distintos, porquanto um apenas bastaria, qual seja, o último. Aliás, seria inclusive desejável que ele o fizesse, pois então, graças ao contraste entre o que distingue o caráter existencial do pretense caráter essencial de um mesmo conteúdo, ele poderia oferecer uma explicação mais precisa da diferença entre essência e existência.

Seria possível objetar que Leibniz por vezes parece considerar *sub ratione generalitatis*, e, portanto, como noções essenciais ou universais, vale dizer, como espécies matemáticas, não apenas noções como a de esfera – que poderia ser tomada, de uma parte, apenas *more geometrico*, e de outra, como a forma atribuída a um corpo sensível particular – mas também noções como a do Adão possível. Como lemos em uma carta a Arnauld:

Quando se considera em Adão uma parte dos seus predicados, por exemplo que ele é o primeiro homem, colocado em um jardim de

prazer, de cuja costela Deus extrai uma mulher, e coisas semelhantes concebidas *sub ratione generalitatis* (quer dizer sem nomear Eva, o paraíso e outras circunstâncias que completam a individualidade), e que se chama Adão a pessoa a quem esses predicados são atribuídos, isso tudo não é de modo algum suficiente para determinar o indivíduo, pois pode haver uma infinidade de Adões, quer dizer, de pessoas possíveis a quem isso convém, diferentes entre si. E muito longe de discordar do que o sr. Arnauld diz contra esta pluralidade de um mesmo indivíduo, eu mesmo tinha me servido disso para melhor fazer entender que a natureza de um indivíduo deve ser completa e determinada. [...]

Segue-se também que não seria o nosso Adão, mas um outro, se ele tivesse tido outros eventos, pois nada nos impede de dizer que seria um outro. É, portanto, um outro. Bem nos parece que este bloco de mármore trazido de Gênova teria sido totalmente o mesmo ainda quando se o tivesse deixado lá, porque nossos sentidos nos habilitam a julgar apenas superficialmente, mas no fundo, por causa da conexão das coisas, todo o universo com todas as suas partes, seria outro, e teria sido um outro desde o início se a mínima coisa acontecesse diferentemente do que ela acontece. Nem por isso os eventos são necessários, mas eles são certos depois da escolha que Deus fez deste universo possível, cuja noção contém uma tal sequência de coisas. (AA II 2, N. 11, pp. 48-49)²².

22 *“Quand on considère en Adam une partie de ses prédicats, par exemple, qu’il est le premier homme, mis dans un jardin de plaisir, de la côte duquel Dieu tire une femme, et choses semblables conçues sub ratione generalitatis (c’est à dire sans nommer Ève, le paradis et autres circonstances qui achèvent l’individualité), et qu’on appelle Adam la personne à qui ces prédicats sont attribués, tout cela ne suffit point à déterminer l’individu, car il y peut avoir une infinité d’Adams, c’est à dire de personnes possibles à qui cela convient différentes entre elles. Et bien loin que je disconviene de ce que M. Arnaud dit contre cette pluralité d’un même individu, je m’en étais servi moi-même pour faire mieux entendre que la nature d’un individu doit être complète et déterminée [...].”*

“Il s’ensuit aussi que ce n’aurait pas été notre Adam, mais un autre, s’il avait eu d’autres événements, car rien ne nous empêche de dire que ce serait un autre. C’est donc un autre. Il nous paraît bien que ce carré de marbre apporté de Genes aurait été tout à fait le même, quand on l’y aurait laissé, parce que nos sens ne nous font juger que superficiellement, mais dans le fonds à cause de la connexion des choses, tout l’univers avec toutes ses parties serait tout autre, et aurait été un autre dès le commencement, si la moindre chose y allait autrement qu’elle ne va. Ce n’est pas pour cela que les événements soient nécessaires, mais c’est qu’ils sont certains après le choix que Dieu a fait de cet univers possible, dont la notion contient cette suite de choses.”

Para responder a essa objeção, deve-se começar por considerar a origem, aos olhos de Leibniz, da “infinidade dos Adões possíveis”, que emerge quando Adão é considerado *sub ratione possibilitatis*. Leibniz situa a origem de uma tal infinidade na natureza contingente da relação entre nosso ancestral mítico e cada um dos predicados que são verdadeiros dele e o fazem satisfazer um conceito completo quando tomados em conjunto. É porque nenhuma contradição expressa decorre da suposição da falsidade da pretensa verdade existencial que enuncia que esse Adão viveu em um jardim idílico, por exemplo, ou da que enuncia que Eva nasceu de sua costela²³, que estamos seguros de que Deus poderia ter feito outras escolhas além daquela que abarca o Adão preciso que supostamente existiu. De fato, para cada um dos infinitos predicados atribuídos verdadeiramente a nosso pretense ancestral, pode-se construir uma proposição negando a atribuição respectiva, e podemos estar certos de que tal negação não encerra nenhuma contradição expressa, permanecendo, portanto, uma falsidade meramente contingente, a qual daria origem à conjectura do que poderíamos designar um outro Adão possível. A contradição que uma conjectura assim encerra teria um teor estritamente condicional, vale dizer, emergiria somente uma vez assumidas certas proposições contingentes como verdadeiras. Tal contradição, portanto, não é

23 Segundo um estudo recente (ZEVIT, 2015, p. 41), a palavra hebraica “*tsela*”, que lemos no Antigo Testamento, *Genesis 2:21*, não deveria ser traduzida por “costela”, mas sim por “*baculum*”, em alusão a um osso peniano que se encontra em alguns mamíferos. De acordo com essa nova interpretação da passagem bíblica, essa escolha divina de tomar o *baculum* para dele fazer a Eva explicaria por que o homem, à diferença de outros mamíferos, não tem esse osso peniano.

absoluta, mas, configura-se uma mera impossibilidade. Afinal, como já visto, toda proposição existencial é sempre e radicalmente contingente, visto que sua análise envolve o infinito.

Dessa perspectiva, outros Adões permaneceriam possíveis, visto que toda proposição veiculando a negação de uma pretensa verdade concernente a nosso Adão existente seria uma proposição existencial e, como tal, contingente. Se essas proposições fossem essenciais, suas demonstrações se consumariam em um número finito de passos, tornando logicamente impossível qualquer alternativa contrária ao que elas enunciam. Vemos, portanto, que aos olhos de Leibniz as infinidades de Adões possíveis não remetem a uma pretensa espécie matemática eterna “Adão” – que Leibniz, afinal, sequer parece admitir –, mas se construiriam a partir de contrafactuais formulados por negações de atribuições contingentes verdadeiras ao Adão admitido existente. Assim entendidos, esses contrafactuais não transpõem a esfera dos existentes contingentes. Ao contrário, confinam-se aos seus limites.

4 Conclusão

Se essa saída responde à objeção, vemos confirmada a conclusão já obtida precedentemente, e que pode ser sintetizada sob a consideração de que, uma vez admitida a distinção entre noções ou proposições essenciais e existenciais em termos de noções ou proposições necessárias e contingentes, e admitida,

ainda, a correlação entre proposições contingentes e análise infinita, por um lado, e proposições necessárias e análise finita, por outro, resulta que, para Leibniz, não apenas as noções dos indivíduos se determinam enquanto tais – isto é, enquanto noções – por referência ao mundo possível a que correspondem, mas também as noções gerais, se relativas a existentes, tais como as noções de “homem” ou “pedra”, têm suas condições de significação ou denotação determinadas por referência ao mundo possível em que são instanciadas. Correlativamente, não podemos conjeturar noções ou contrafactuais senão por referência às noções que constituímos para descrever o mundo existente e é esse todo o horizonte de significatividade ou valor de verdade das noções que formulamos. Outros mundos possíveis, as pretensas noções supostamente instanciadas nesses mundos, são-nos, portanto, inacessíveis.

Referências

LEIBNIZ, G. *Opuscles philosophiques choisis*. Trad. de P. Schrecker. Paris: Vrin, 2001. Citado como *OPC*.

LEIBNIZ, G. *Die Philosophischen Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt. Hildesheim: George Olms Verlag, 1996. Citado como *GP*.

LEIBNIZ, G. *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*. Trad. de A. Cardoso. Lisboa: Colibri, 2004. Citado como *NE*.

LEIBNIZ, G. W. *Opuscles et fragments inédits. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*. Ed. de L. Couturat. Hildesheim: George Olms Verlag, 1988. Citado como OFI.

LEIBNIZ, G. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Ed. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin: Akademie Verlag, 1923-. Séries I-VIII. Citado como AA.

ISHIGURO, H. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

MARQUES, E. Contingência e complexidade infinita: o problema da prova sortuda. *Revista DoisPontos*, Curitiba/São Carlos, v. 11, n. 2, pp. 29-46, 2014.

MARQUES, E. Leibniz e os decretos divinos possíveis. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 36, n. 116, pp. 417-426, 2009.

MATES, B. *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

MATES, B. Leibnizian Possible Worlds and Related Modern Concepts. In: THE LEIBNIZ RENAISSANCE. International Workshop: Firenze, 2-5 giugno 1986. Firenze: Leo Olschki Editore, 1989, pp. 173-190. (Biblioteca di Storia della Scienza, v. 28).

MOREIRA, V. *Contínuo e Contingência I: Estrutura e alçada da lei de continuidade na filosofia de Leibniz*. Curitiba/Lisboa: Kotter/Colibri, 2019.

PIAUÍ, W. Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, vol. 21, jan.-jun., pp. 256-287, 2011.

PINHEIRO, U. Contingência e Análise Infinita em Leibniz. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 104, pp. 72-96, 2001.

RUSSELL, B. *A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz*. Londres: Routledge, 1992.

ZEVIT, Z. Was Eve Made from Adam's Rib or His Baculum? *Biblical Archaeology Review*, v. 41, pp. 32-35, 2015.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).



SUBSTÂNCIA E CAUSALIDADE EM LEIBNIZ

André Chagas Ferreira de Souza

Doutor em Filosofia pela USP

Professor do Curso de Filosofia da UFLA

Investigador Visitante do LanCog, Centro de Filosofia, Universidade de Lisboa

chagas.andre@gmail.com

Resumo

Neste artigo exporemos parte da abordagem de Leibniz a respeito do tema da causalidade, referente tanto à dimensão metafísica quanto à fenomênica. Mostraremos o processo de desenvolvimento da ontologia de Leibniz, passando pelo modo como ele se posiciona perante as filosofias antiga e moderna, pois ele não se convenceu de que os seus contemporâneos detinham princípios suficientes para definir a realidade e as ações dos seres no mundo. Leibniz afirma que se viu obrigado a recuperar conceitos da tradição clássica, com destaque para as formas substanciais. Transitando entre as duas tradições, veremos que Leibniz apresenta um caminho próprio em relação ao entendimento sobre a causa da realidade do mundo, sobre a causalidade interna aos seres e a causalidade testemunhada pelos nossos sentidos.

Palavras-chave: Ação. Causa. Finalidade. Natureza. Substância.

Abstract

In this paper, we will expose some aspects of the Leibnizian approach to causality, in its metaphysical and phenomenal aspects. We will show the development of Leibniz's ontology, including his position in the face of ancient and modern philosophy because he is not convinced that his contemporaries have consistent principles to understand the reality and actions of beings in the world. Leibniz asserts the need to recover classical concepts, especially the substantial forms. We will see Leibniz crossing borders of different traditions to construct his conceptions about the cause of the world's reality, the causes inside the beings and the causality we perceive through our senses.

Keywords: Action. Cause; Finality. Nature. Substance.

A causalidade se revela uma noção aparentemente banal, pois testemunhamos relações entre as coisas no mundo, umas levando ao movimento de outras, além de choques ou atrações entre objetos. Vemos também pessoas agindo de maneira motivada em diversas situações. Em suma, em relação aos fatos do mundo costumamos nos reportar a situações causais. Entretanto, pode ser realmente intrigante quando nos atentamos a tais eventos. Exceto no caso dos adeptos do ceticismo, é normal que os filósofos não se contentem com a simples vivência factual e acabem por tornar a causalidade um importante problema.

Neste artigo, selecionaremos teses e conceitos de Leibniz sobre a causalidade, apresentando inclusive parte do processo evolutivo da sua filosofia para entender as causas no mundo, tanto a respeito da origem desse plano como sobre sua armação no que diz respeito a movimentos e ações. Embora ele seja um filósofo nascido na modernidade, veremos que ele acabou se vendo “obrigado” a se religar, ao menos em parte, à tradição metafísica clássica, com destaque ao seu vínculo a um tipo de aristotelismo.¹

Para sintetizar nosso percurso, primeiramente, destacaremos alguns elementos sobre o pensamento de Aristóteles a respeito da causalidade que atravessaram o pensamento clássico-medieval. Nessa mesma parte, veremos uma síntese do ponto de ruptura da modernidade em relação à antiga tradição, gerando um novo paradigma causal, e o reflexo dessa mudança nos campos físico e metafísico. Embora seja feito de maneira geral, o quadro montado das

1 Há também uma influência do neoplatonismo sobre Leibniz (JOLLEY, 2005, p. 36), mas nos limitaremos aos seus aspectos aristotélicos, com toques de tomismo, sobre os quais ele é mais explícito.

duas tradições servirá para, na sequência, oferecer o pano de fundo do dilema do jovem Leibniz e da sua opção em aderir à modernidade. Em seguida, passaremos para o momento em que ele nota a necessidade de recuperar parte da metafísica clássica, com destaque para as formas substanciais, a base da substância individual, conforme seu *Discurso de Metafísica (DM)*, inicialmente centrada na tese da noção completa. Todavia, mostraremos que Leibniz ainda se depara com certas dificuldades, pois embora pense ter encontrado um fundamento seguro para a sua ontologia, ele também percebe questões em aberto no seu pensamento que não foram imediatamente solucionadas após sua filiação à metafísica tradicional. Assim, embora busque manter certos princípios da antiguidade, mostraremos que ele se vê na situação de aprimorar suas teses sobre as infinitas substâncias. Graças às suas reflexões a respeito das causas, concluiremos Leibniz criou uma obra sem a preocupação em aderir completamente a alguma tradição.

1 Os antigos e os modernos

Historicamente, o pensamento de Aristóteles foi determinante para a metafísica clássica em sentido amplo, desde os antigos até os medievais, e inspirou as *formas substanciais*. Para entender esse conceito, vale inicialmente lembrar que ele é bem conhecido pela exposição da teoria das quatro causas, explicitamente apresentada, dentre outros textos, no livro I da *Metafísica* (ARISTOTLE, 1979,

983^a25-33). Embora a famosa teoria seja um modelo explicativo mais amplo, especificamente na *Metafísica* a causalidade é pensada no sentido de fundamentação do real. Em outro momento, no livro VII dessa mesma obra, seu autor passa, por assim dizer, pelo problema a respeito do melhor candidato a ser entendido como substância em sentido estrito (*haplos*) e, por conseguinte, causa da realidade (ARISTOTLE, 1979, 1028^b33-1029^a7).² Não faltam comentários sobre esse tema, mas prevalece a impressão de que Aristóteles não apresenta sua palavra em definitivo sobre o assunto,³ limitando-se a apontar sua tendência a atribuir a substancialidade em sentido estrito à *forma*, e isso acabou influenciando o modo de se interpretar sua perspectiva sobre o ser.

Como causa, a forma integra não apenas a investigação sobre a realidade, mas também suas teses sobre o movimento na natureza, como vemos na sua *Física*. Nessa obra, a forma se junta às outras modalidades causais, contribuindo com elas para que sejam explicadas as alterações que percebemos nas coisas, como o seu desenvolvimento e seu movimento local. Junto à forma, a causa final também ganha certo relevo, de modo que as coisas sejam pensadas em termos de cumprimento da sua *physis*. Já a matéria, por essência indeterminada, e a causa eficiente, costumam ser tratadas de maneira secundária.

Para a complementação da elaboração daquilo que *grosso modo* seriam as formas substanciais, são ainda acrescentadas outras formulações aristotélicas

2 Dentre os candidatos a substância, Aristóteles questionou se ela seria ou a matéria, como uma espécie de substrato (*hypokeimenon*), ou a forma (*eidos*), ou um tipo de composição entre forma e matéria (sínolo), ou ainda os universais, semelhante ao ser platônico.

3 Pierre Aubenque (2012) é um pouco mais radical e vê a obra como uma espécie de jogo de aporias em função da natureza do assunto, concluindo que não há uma proposta conclusiva da parte de Aristóteles quase de maneira deliberada.

provenientes de textos como o *Sobre a Alma* e o *Partes dos Animais*. Embora demasiadamente panorâmica, centrando-se no aristotelismo, isso mostra elementos que tiveram peso por muito tempo na história da filosofia.

Notamos que há uma espécie de amálgama subjacente ao conceito de formas substanciais. Dessa maneira, o movimento é considerado pela tradição como motivado a partir de uma natureza (*physis*), fundamentada pela forma subjacente aos corpos. A finalidade de cada coisa seria a realização da sua forma, exprimindo seu lugar natural. Isso é bem apresentado por Koyré:

No caso do movimento 'natural', essa causa ou esse motor é a própria natureza do corpo, sua 'forma', que busca reconduzi-lo a seu lugar e, assim, mantém o movimento. *Vice versa*, o movimento que é *contra naturam* exige, durante toda a sua duração, a ação *contínua* de um motor externo ligado ao corpo movido. Retirado o motor, o movimento cessa. Desligado o motor do corpo movido, o movimento também cessa (KOYRÉ, 1982, p. 160 – grifo do autor).⁴

Em suma, a partir da inspiração aristotélica, todas as coisas se movem em função de sua respectiva natureza, a qual sempre que impedida, gera o movimento violento (*contra naturam*).

*

A modernidade, impulsionada pelo Renascimento, é o período em que surgem novos paradigmas, em que exatamente se negam teses de base aristotélica adotadas pela escolástica, principalmente o seu modelo causal. Conceitos como o de forma substancial, vinculada à causa final, são combatidos, passando a ser denominados de modo pejorativo como *causas ocultas*. Essas passam a ser

4 É certo que Koyré se refere principalmente à ciência da natureza nas suas análises, mas que não deixam de apresentar impacto no campo da metafísica, inclusive no caso de autores modernos que buscaram libertar as ciências das investigações sobre o entendimento do real.

desqualificadas nos moldes da explicação da *vis dormitiva* (JOLLEY, 2013, p. 146), apresentada comicamente por Molière na sua peça *O Doente Imaginário*, em que ao se investigar a origem dos efeitos do ópio, conclui-se que esse fármaco levaria à letargia por apresentar uma capacidade de suscitar o sono, a sua forma, e não muito mais que isso. Com a manutenção do espírito clássico pela escolástica, explicar as coisas, além dos seus efeitos, seria pautar-se pelas formas substanciais, o que passou a significar para alguns o uso do artifício das causas ocultas.

Após surgimento dos novos cientistas, dentre eles Galileu, pensar a explicação das coisas do mundo não deveria mais seguir os modelos utilizados na escolástica. A partir das investigações e novas descobertas dos pensadores renascentistas, notamos que há uma verdadeira *mudança de visão de mundo* na Renascença, com destaque para a dissolução da antiga concepção de cosmos e movimento conforme a natureza particular de cada modalidade de coisa (KOYRÉ, 1982, p. 155). Não foram poucos os impactos da Revolução Científica, a começar pela perspectiva matemática que se instauraria sobre o mundo, levando ao seu tratamento de uma nova maneira, como vemos claramente nas palavras de Galileu:

A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles, vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto (GALILEI, 1973, p. 119).

Essa perspectiva permite o surgimento da física mecânica. O mundo agora é tratado como uma espécie de grande tabuleiro homogeneizado que ambientaria todos os seus eventos. As coisas podem ser reduzidas às suas dimensões matemáticas, e toda explicação, sobretudo no campo da natureza, pode ser feita levando apenas esse aspecto em conta, pois também representa uma via mais segura de se conhecer os objetos.

Essa nova tendência não diz respeito apenas à física, mas modifica a própria filosofia, levando Descartes, por exemplo, a atribuir a característica de substância à própria extensão (*res extensa*). E levando ao limite a ideia do universo como o ambientador dos eventos, Newton apresenta sua tese de espaço e tempo absolutos.⁵

Doravante, explicar as coisas é apresentá-las em tal ambiente matematizado, sem referência a conceitos como a antiga *physis*, a teleologia e as formas substanciais (KOYRÉ, 1982, p. 160). E mesmo quando se trata de tentar realizar alguma explicação metafísica, ela deve respeitar o espírito moderno, afastando de vez as supostas causas ocultas. No mínimo, resta a utilização de algum método de inspiração matemática, como a *mathesis universalis* cartesiana, de modo que a nova figura do sujeito do conhecimento molde seu entendimento acerca daquilo que gera movimento no mundo ao mesmo tempo que o integra. Já não há mais formas ocultas em relação aos fenômenos, que devem ser abstraídos

5 Também adotada por seu discípulo, Samuel Clarke, como este apresenta na sua quarta réplica a Leibniz (LEIBNIZ, 1974, p. 424).

para serem entendidos sob as teias conceituais construídas pelo sujeito para captá-los.

2 O dilema de Leibniz

Para colocar nosso filósofo central em cena, uma coisa é certa: Leibniz nasceu na modernidade e compactua com diversos dos seus princípios. Entretanto, algumas de suas atitudes nos fazem desconfiar se ele fora um pensador com os pés cravados nesse período. Pelos seus relatos biográficos, sabemos que ele foi um intelectual um tanto quanto precoce, que já na infância começara a frequentar a biblioteca de seu falecido pai e a ler obras dos autores antigos e escolásticos, com os quais logo viria a se encantar (LEIBNIZ, 2003, p. 59).

Todavia, já adolescente, Leibniz começou a ter contato com autores modernos, inclusive a partir de fragmentos de Kepler, Galileu e Descartes. Ainda em sua juventude, ele chegou a aprovar as teorias dos seus colegas modernos (LEIBNIZ, 2003, p. 61-62), mas não sem qualquer traço de hesitação. Isso está bem registrado em uma carta de Leibniz enviada a Remon em 1714, poucos anos antes de sua morte:

Quando criança, aprendi [o pensamento de] Aristóteles, e eu não deixava de maneira alguma de estudar os escolásticos; eu nunca me aborreci com eles até então. Mas Platão, assim como Plotino, também me agradava, sem falar de outros antigos que eu consultava logo na sequência. Tendo finalizado o ensino básico, debruçei-me sobre os modernos. Lembro-me que aos quinze anos passeava só em um bosque próximo de Leipzig, chamado Rosendal, para deliberar se eu conservaria as Formas substanciais. Prevaleceu, enfim, o Mecanicismo, o

que me fez aplicar-me aos estudos matemáticos (LEIBNIZ, 1961, vol. III, p. 606).

Notamos que Leibniz aderira ao paradigma moderno, baseado no espaço homogeneizado e geometrizado, indicado por Galileu, dando a ideia de que o mundo funciona como uma espécie de grande mecanismo, uma grande máquina, em que o movimento é pensado a partir de leis, como a da inércia. Havia a tendência do predomínio da modernidade no período da juventude de Leibniz, o qual acaba convencido por essa corrente, fazendo com que ele até esboce certas críticas a Platão e Aristóteles (LEIBNIZ, 2003, p. 62).

Todavia, Leibniz não demora a tornar-se insatisfeito com os princípios dos modernos. Ele considera que se, por um lado, as ciências, com destaque para a física, progrediam satisfatoriamente bem, por outro, a filosofia/metafísica nem tanto (parece que já ouvimos essa história!). Ou seja, a compreensão da realidade em si mesma ainda estava por se realizar, o que impacta no modo de se pensar os eventos do mundo. Nesse sentido, o passo fundamental em sua filosofia se dá com a busca por uma ontologia mais satisfatória.

Leibniz foi motivado a não seguir completamente os passos dos seus contemporâneos em relação à metafísica. Isso se evidencia pelo fato de que por um bom tempo ele buscou uma ontologia distinta do dualismo de Descartes. Na verdade, Leibniz entende que as definições de ser, segundo Descartes, são equivocadas ao atribuir substancialidade à extensão,⁶ pois conceitos como este,

6 A crítica de Leibniz se voltou principalmente a este caso, pois apesar de questionar em parte a *res cogitans*, é certo que a definição dos seres nos moldes leibnizianos, ao menos inicialmente, também se inspira no modelo cartesiano de subjetivação. Como veremos, cada ser é uma espécie de ente com seus atributos e movimentos próprios como uma espécie de sujeito.

ligados ao espaço e ao movimento, apresentam mais complicações para expressar a realidade. Para Leibniz, por exemplo, se tomarmos a famosa passagem do pedaço de cera da Segunda Meditação (DESCARTES, 1973, p. 104), em que um objeto aparentemente mantém a mesma realidade a partir de sua extensão, a despeito da mudança das suas qualidades secundárias (seu aroma, sua textura e sua cor), isso para o filósofo alemão não é tão evidente quanto possa parecer, pois a extensão não é uma definição tão *clara e distinta* ou que contribui para se conhecer o objeto de maneira absolutamente segura, garantindo o seu ser.

As objeções aos seus antigos colegas metafísicos modernos⁷ levam Leibniz a sustentar teses que considera mais coerentes acerca da substância, pois ele objetiva uma explicação sobre o modelo causal da realidade no mundo. Por isso, ele se vê obrigado a repensar o campo metafísico, começando pela própria fonte da existência deste plano criado e de seus integrantes.

3 Deus como causa e primeira formulação consistente de substância

Um elemento fundamental, que vai ao encontro do tema da causalidade em Leibniz, é a sua versão de Deus, cuja existência se comprovaria pelo fato de os seres deste mundo não poderem se autocriar e dar-se a razão de sua realidade. Nesse caso, para apresentar uma das possíveis provas da existência da ori-

7 Além de criticar o dualismo de Descartes, Leibniz também se opôs ao monismo de Espinosa e ao ocasionalismo de Malebranche. Ir de encontro a essas três figuras foi fundamental para boa parte da investigação metafísica leibniziana.

gem última de tudo, lembremos de uma passagem do “Da origem primeira das coisas” (LEIBNIZ, 1974, p. 393-394), quando seu autor se refere à sequência dos elementos que compõem o mundo, o que exigiria necessariamente a presença de algo fora da série, distinto dessa sequência, pois do contrário haveria o risco de uma recursão infinita, sem que se encontre a razão da série, inclusive o porquê deste plano e não outro. Podemos tomar qualquer coisa neste mundo e associá-la a uma causa anterior indefinitivamente, revelando que na verdade não estamos diante da fonte real das coisas se nos limitarmos à sua sequência. Apenas algo fora dessa série, que seja, por assim dizer, autárquico e incausado, é que poderia fundamentar a realidade, que caberia a Deus.

Junto à capacidade criadora de Deus, que seria ilimitada, Leibniz ainda lhe atribui a onisciência, que é a contraparte da tese sobre a máxima racionalidade do mundo, expressada a partir da ótica divina, a principal sede da razão última de tudo. Dessa maneira, Deus se apresenta como o perfeito arquiteto da sua obra, que deve ser completamente acabada, ou seja, todos os fatos que a integram já se encontram presentes em sua armação, de modo que seu criador tenha perfeito conhecimento daquilo que realiza.

Porém, como Leibniz sustenta o acabamento perfeito do mundo? Tal explicação exige que se coloque em cena os componentes desse plano. O primeiro exercício mais consistente na sua investigação para sustentar o real se dá em meados de 1680, com destaque para o seu *DM*, de 1686, marco da fase intermediária da sua filosofia. Leibniz inicia sua ontologia da época com uma formulação sobre as infinitas substâncias, sob o rótulo de *substância individual* (LEIBNIZ,

2004a, p.16). Passemos, então, em linhas gerais, pelo primeiro momento marcante na trajetória de Leibniz na construção conceitual das diversas substâncias a partir do seu *DM*.

*

Motivado pelo objetivo de distinguir as ações das criaturas em relação às ações de Deus, é sabido que a definição inicial das infinitas substâncias se deu pela perspectiva lógica, conforme a conhecida seção VIII do *Discurso de Metafísica* (LEIBNIZ, 2004a, p. 16-17). Seguindo essa linha, recuperando as palavras do filósofo, é afirmado o seguinte: “É correto, quando se atribui grande número de predicados a um mesmo sujeito e este não é atribuído a nenhum outro, chamá-lo substância individual” (LEIBNIZ, 2004a, p. 16).⁸ Porém, ainda segundo ele, esta seria uma afirmação ainda incompleta.

Apenas levantar a tese sobre um sujeito que não seja predicado de qualquer outro ainda não revela que assim sejam realmente as coisas. O autor continua afirmando que é preciso complementar tal tese, mostrando, em seguida, que os seres do mundo devem realmente enquadrar-se nessa proposta de definição de substância, pois do contrário ela seria apenas nominal (LEIBNIZ, 2004a, p. 16). Para isso, ele inclui outro argumento, o princípio de *in-esse*, que arremataria a sua definição de ser em termos predicativos.

Leibniz entende que é fundamental entendermos o que é ser verdadeiramente atribuído a um sujeito. Ele começa postulando que toda predicação verdadeira se baseia na natureza de uma coisa, que à primeira vista parece uma

8 Eis um traço do aristotelismo na definição das substâncias de Leibniz, de modo semelhante ao que é apresentado no segundo capítulo das *Categorias* (ARISTOTLE, 1978, 1^a16-1^b9).

afirmação banal, mas que revelaria um aspecto profundo da sua filosofia. Ele entende que toda predicação verdadeira indica que o conceito do predicado está inscrito no conceito do sujeito, independentemente da modalidade predicativa (universal, particular, necessária, contingente).⁹

A verdade para Leibniz se expressa em termos conceituais, conforme a reunião do sujeito com todos os seus predicados e não como a adequação proposicional a um estado de coisas.¹⁰ Dessa maneira, do ponto de vista ontológico, as coisas se expressam a partir de sujeitos últimos, ou seja, a partir de seres que se difundem pelo mundo e que são representados proposicionalmente. Os seres sempre figuram como sujeitos, sem jamais serem atribuídos a outros sujeitos. Assim, a substância individual, enquanto um *sujeito* completo, é um *ser* completo, uma noção perfeitamente acabada, respaldada pela onisciência divina. No limite, há duas modalidades, ou substâncias ou propriedades das substâncias. Logo, qualquer fato do mundo deve referir-se a uma substância. Conforme a sentença de Leibniz, "*actiones sunt suppositorum*" (LEIBNIZ, 2004a, p. 16), que indica a articulação proposicional, com seus dois polos, que expressa o fundamento de realidade, com maior peso de um dos lados, o do sujeito/substância, em detrimento do outro, predicado/atributo.

Um ser criado, sob o conceito da substância completa, deve ter a totalidade dos seus predicados. Cada substância deve ser ontologicamente autárquica

9 Como ele indica em outro texto da mesma época do *DM*, "Verdades necessárias e verdades contingentes" (LEIBNIZ, 2003, p. 379).

10 E não como a adequação proposicional a um estado de coisas. Como afirma Jolley: "For Leibniz [in contrast to Aristotle] truth consists not in a relation between propositions and states of affairs in the world but in a relation of containment between concepts" (2005, p. 48).

por ser suficiente para a inclusão de todas as suas propriedades no seu conceito, que é absolutamente completo, pois do contrário seria uma noção ainda em aberto, podendo ser atribuída a outra coisa. Isso explica a passagem em que Leibniz diferencia o conceito de Alexandre Magno em relação ao atributo rei (LEIBNIZ, 2004a, p. 17. Cf. JOLLEY, 2005. p. 38). Aquilo que pode figurar como predicado é incompleto, uma propriedade ou um acidente de outra coisa, pois é predicativa e ontologicamente dependente. A completude do sujeito ao qual pertence não é transmitida para o predicado, pois o acidente não tem independência ontológica.

Deus é a causa da realidade das coisas, e as substâncias funcionam como os tijolos do mundo. Elas servem de base para a explicação sobre aquilo que se passa nesse local quando surgem os eventos para nós de maneira interligada, como *phaenomena*. Assim, já é possível notarmos o esforço de Leibniz, na sua fase intermediária, em deslocar o fundamento da causalidade no mundo percebido, pautado na extensão, mas não “o real”, para uma dimensão conceitual, inicialmente a partir da tese da substância individual, que define os infinitos seres (reais).

Leibniz defende que o próprio mundo é absolutamente completo e compreensível, porque todos os seus integrantes, as substâncias, também são seres dotados de noções completas, sem nada em aberto. Essa completude do mundo e de seus integrantes é que propicia a máxima racionalidade de tudo aquilo que há. Torna-se possível compreender perfeitamente tudo pelo fato de que a totalidade daquilo que fundamenta a realidade, as diversas substâncias, com suas

noções absolutamente completas, impedem qualquer indefinição. A contraparte dessa completude é exatamente o entendimento perfeito divino, que compreende tudo que há e se passa na sua obra, visto que esse lugar se oferece integralmente ao ser onisciente a partir dos seus componentes (LEIBNIZ, 2004a, p. 68-69).

*

Há certas consequências que Leibniz entendia ter alcançado com sua primeira definição madura de substância, dentre as quais destacaremos apenas as relevantes para nosso tema. A primeira é que toda substância tem princípio próprio de ação, o que decorreria da noção completa. Como sujeito último, conceitualmente autárquica, a substância também deve figurar como agente. Os personagens apresentados no *DM* para ilustrar as substâncias, Alexandre, César e Judas, servem para indicar a capacidade própria de agir de cada substância individual, de certo modo independentemente da interferência de Deus, ao contrário do que é defendido pelo ocasionalismo de Malebranche.

A substância é entendida como foco de suas ações por si mesmas. Toda substância criada, que é dotada de todos os seus atributos, deve ser portadora de suas ações, a quais emanam do ser ao qual pertencem respectivamente. Por ter seus atributos, ordenados a partir do seu conceito próprio, de modo que as ações se manifestam espontaneamente, cada substância tem sua natureza particular. Ou como afirma Leibniz:

[T]udo quanto alguma vez pode acontecer-nos, são apenas consequências de nosso ser. E como esses fenômenos conservam uma cer-

ta ordem conforme a nossa natureza ou, por assim dizer, o mundo existente em nós (LEIBNIZ, 2004a, p. 30).

Nesse caso, cabe a Deus a função de escolher e contribuir com a realidade de tais seres, de modo a atingir o melhor fim enquanto o melhor arquiteto, ou seja, construir a melhor obra, sem agir por eles (LEIBNIZ, 2004a, p. 69). Mas devemos entender mais abaixo o quanto realmente o princípio de movimento interno, assim como a unidade substancial, decorrem necessariamente da tese da noção completa, se esta não exigiria certo complemento.

Outra consequência que vamos destacar é o fato de que cada substância, como ente ou sujeito completo, é um componente ligado a um mundo. Se uma substância tem noção completa, ela também inclui todos os predicados que se referem às relações que ela tece com outras substâncias com as quais convive, fazendo com que elas se associem graças aos seus respectivos conceitos. Todas se assentariam perfeitamente entre si, e disso Leibniz depreende que elas são legítimos espelhos vivos, ou seja, cada ser representa, de modo particular, o mundo ao qual pertence.

Por fim, apresentamos mais uma consequência, talvez a mais intrigante, mas não menos importante, que é o fato de que nenhuma substância apresenta relação direta com outra. A independência conceitual de cada ser faz com que nada lhe seja acrescentado do exterior. A única relação imediata das substâncias seria com Deus, que embora não aja por elas, não deixa de ser sua fonte de realidade.

Não é difícil percebermos que há certa dificuldade para conciliar as duas últimas consequências, pois um refere-se a certa reunião dos seres do mundo,

ao passo que a outra à impossibilidade de relação entre eles. A última nos chama ainda mais a atenção por exatamente se opor à nossa experiência cotidiana com as coisas do mundo.

É sabido que se trata de um tema difícil, mas para manter um conceito coerente das substâncias criadas, Leibniz se vê obrigado a negar a transmissão de algo entre elas. Essa crítica acerca da não interação direta entre as substâncias tem como enfoque anular a tese do *influxo*, ou seja, a possibilidade de trocas de propriedades substanciais entre seres (JOLLEY, 2005, p. 55-56).

Ainda precisaremos dar conta do tipo de causalidade que visualizamos no mundo, introduzido neste artigo, mas é preciso desde já indicar que na realidade, para Leibniz, o fundamento da relação causal não é baseado na ligação entre um agente e um paciente, mas conforme o acordo de cada uma das substâncias, respeitando os seus respectivos conceitos. Em outros termos, os supostos agente e o paciente operam a partir da sua respetiva natureza (GNASSOUNOU, 2013, p. 50 e 70). Cabe a Deus reunir as substâncias, mas sem interferir miraculosamente em suas naturezas particulares, que devem harmonizar-se (LEIBNIZ, 2004a, p. 30). Conforme um princípio teleológico que impera sobre o mundo, cada ser criado, dotado com sua noção completa (autônoma), contribui com a formação da obra mais bela, que expressa a perfeição do seu criador, tornando este digno de glória (LEIBNIZ, 2004a, p. 76).

Todavia, cabe entender melhor como Leibniz procura definir tais naturezas individuais, atribuindo a cada ser criado uma unidade e um conjunto de ações próprios, com independência em relação às outras substâncias com as

quais integra o mundo. Para isso o apoio de conceitos antigos seria providencial.

Para desenvolver sua ontologia, Leibniz entende que não contava com princípios satisfatórios caso permanecesse exclusivamente vinculado aos seus companheiros modernos. Leibniz relata ter encontrado sua solução ontológica inspirado na tradição, exatamente nas *formas substanciais*, às quais ele associa a noção de alma, que serviriam de base para o princípio de individuação e da indivisibilidade das infinitas substâncias do mundo (LEIBNIZ, 2004a, p.23; cf. FICHANT, 2000, p. 21). O filósofo afirma no seu *DM* que foi de certo modo obrigado a retomar as formas substanciais em função da vacuidade da ciência moderna em relação à metafísica. Leibniz inclusive apresenta um elogio aos antigos e aos escolásticos em meio a um período em que tendia prevalecer uma grande crítica em relação à filosofia tradicional. Apesar disso, Leibniz expõe teses e conceitos metafísicos supostamente respaldado pelos clássicos, com destaque para a sua noção de substância. Para ele é possível utilizar bem os preceitos antigos.

[Tanto os antigos como muitas pessoas hábeis e acostumadas a meditações profundas] introduziram e mantiveram *as formas substanciais tão desacreditadas atualmente*. Porém, não se afastam tanto da verdade nem são tão ridículos como imagina o comum de nossos novos filósofos. *Concordo que a consideração destas formas no pormenor da física é inútil e que não se deve empregá-las na explicação dos fenômenos em particular*. Eis onde falharam os nossos escolásticos e, a exemplo seu, os médicos do passado, pensando dar a razão das propriedades dos corpos recorrendo às formas e qualidades, em vez de examinarem o modo de operação, como quem se contentasse em dizer que um relógio tem a qualidade horodítica, proveniente de sua forma, sem considerar em que consiste tudo isto (LEIBNIZ, 2004a, p. 20 – grifos nossos).

Leibniz corrobora a censura sobre os excessos do uso escolástico das formas substanciais, que dessa maneira podem resultar em causas ocultas. Porém, as formas não deveriam ser simplesmente tratadas como princípios imaginárias graças à sua utilidade para a filosofia e para a teologia, pensa o filósofo. Os modernos teriam ido longe demais com o seu processo de abstração matemático-mecanicista, inclusive quando recorriam à extensão, o que não poderia ser adequado para a compreensão das coisas e para explicar a fonte última dos movimentos, mas no máximo para descrevê-los de maneira um tanto quanto limitada (LEIBNIZ, 2004a, p. 39). A física moderna seria até suficiente para explicar em parte o comportamento dos corpos, mas sem esclarecer por completo aquilo que se passa com os fenômenos espaço-temporais (LEIBNIZ, 2004a, p. 47). Nesse ponto, o recurso às antigas formas poderia ser útil. A tese das formas substanciais seria importante para o conhecimento dos primeiros princípios, de natureza incorpórea, acerca das coisas.

Outro problema identificado por Leibniz é a ênfase dada pelos modernos à causa eficiente, deixando de lado o modelo da causa final. Isso é razoavelmente conhecido e costuma ser levantado como um dos grandes elementos que levam à oposição entre antigos e modernos. Mas quando levantado por Leibniz, isso tem motivos específicos. Como observa Mendonça (2013, p. 6), junto ao questionamento de Leibniz ao mecanicismo se encontra a crítica à rejeição moderna da causa final. Basicamente, Leibniz busca evitar dois extremos. Um é o necessitarismo, combatendo “quer os que fazem de Deus uma potência cega quer os que negam a existência de uma causa universal e derivam tudo de ra-

zões geométricas” (MENDONÇA, 2013, p. 7). Outro tipo de extremismo evitado pelo filósofo é o daqueles que ao recusarem qualquer teleologia a respeito das coisas, ainda que não aceitem que elas sejam geometricamente determinadas, tornam o criador uma fonte arbitrária ou simplesmente voluntariosa, sem que houvesse a determinação dos eventos da natureza.¹¹

Leibniz busca então inculcar a finalidade tanto nas ações de Deus, que não construiria o mundo simplesmente por construir, e nas das criaturas, que não deveriam agir sem algum propósito, mas antes porque há algo que orienta suas respectivas naturezas.

4 Os limites da primeira formulação madura do conceito de substância criada

Ainda que tivesse encontrado uma via para fundar as relações causais no mundo, inspirada nas formas substanciais, devemos observar que Leibniz não detinha um modelo completo para explicar a realidade e, por conseguinte, evitar de maneira mais firme os inconvenientes do mecanicismo e da negação da finalidade. Não podemos ignorar certos problemas em aberto. As formas subs-

11 “A história, tanto recente como mais antiga, mostra-o claramente: por terem considerado ilusória a causa final, alguns tentaram derivar tudo de uma potência cega ou da necessidade da matéria; outros, não querendo sacrificar tudo à necessidade, preferiram negar a ordem e, rejeitando uma causa universal necessitante, consideraram que os puros princípios matemáticos bastam para dar razão do mecanismo de todos os seres. Para estes, estão de mais, são supérfluos, os princípios metafísicos e os princípios do bem, e a perfeição e o bem consideram-se como conceitos antropomórficos. Num caso e noutro, a negação das causas finais conduziu a considerar as leis da natureza ou como absolutamente necessárias ou como puramente arbitrárias” (MENDONÇA, 2013, p.12).

tanciais deram o início à sua formulação metafísica madura, época do *DM*, mas ainda havia lacunas que o recurso às formas substanciais não foi capaz de preencher imediatamente.

Para tratar dos seus problemas teológicos na época do *DM*, talvez para encontrar uma solução mais direta, Leibniz se valia de personagens, pois apesar de buscar uma fundamentação da realidade das coisas que experimentamos, sua primeira formulação se centrara demasiadamente na separação entre as ações das criaturas e a ação de Deus (FICHANT, 2000, p.19). Assim, o filósofo buscava solucionar o labirinto da liberdade e manter a vida eterna para justificar a recompensa no caso das boas ações ou o castigo no caso do pecado dos homens. Isso tornou a ontologia leibniziana um tanto quanto personalizada nos seus anos 80. Mas havia ainda todo um universo de coisas para se sustentar a existência, por meio de um arcabouço ontológico adequado, levando ao aprimoramento da compreensão de um modelo mais geral das ações das substâncias criadas, baseado na causalidade final, das relações entre elas e relação entre elas e seu criador.

Como afirma Jolley, faltava entender efetivamente que itens no mundo atendiam ao critério de substância (JOLLEY, 2005, p. 37). Será que apenas os seres humanos? Eles seriam os legítimos paradigmas substanciais só por que aparentemente seriam as criaturas mais valiosas (LEIBNIZ, 2004a, p. 75)?¹² Ainda seria questionável se a definição de substância pautada nas formas substanciais

12 Mais tarde, até isso Leibniz viria a colocar em dúvida: “Todavia, se Deus se importa mais com um homem do que com um leão, não se pode assegurar que prefira um homem a toda a espécie de leões” (LEIBNIZ, 2004b, p. 125).

seria suficiente para garantir a realidade de outros possíveis seres além dos humanos. Leibniz tinha assegurado parcialmente o *lugar* da substância a partir da forma substancial nos termos da sua filosofia, em termos lógicos, baseando-se na noção completa, mas não a formulação bem-acabada acerca dos seres.

Ainda restava entender melhor coisas como o corpo e o próprio espaço, ou seja, coisas da nossa vivência sensível cotidiana, além do próprio princípio motor interno de cada substância, que até então parece apenas um pressuposto ainda não bem respaldado. Tudo indica que Leibniz percebera melhor essas diversas questões a partir da sua correspondência com Arnauld, quando esse teólogo o questionara sobre a substancialidade real dos corpos e o uso das formas substanciais, que fariam Leibniz correr o risco de cair novamente no problema das causas ocultas (LEIBNIZ, 1969, vol. II, p. 63-68).

Fichant mostra de maneira clara o impasse interno quanto ao recurso às formas substanciais e o risco de limitação sobre quais coisas se enquadrariam como legítimos seres:

A forma substancial tem relação com as almas ao menos no fato de ela ser uma unidade indivisa não corporal. Mas isso conduz imediatamente a uma distinção entre as almas e formas substanciais “dos outros corpos” e as “almas inteligentes”, as únicas para as quais a teoria da noção completa foi proposta [os espíritos]. Podemos nos perguntar quais são os corpos para os quais se justifica o recurso às formas substanciais como forma de suprir a insuficiência da extensão em constituir uma substância. [...] Leibniz não diz expressamente que todos os corpos comportam esse gênero de unidade, e o *Discurso de Metafísica* deixa na sombra o que a correspondência com Arnauld logo assumirá de maneira explícita, retomando a fórmula aristotélica: “A alma, entretanto, não deixa de ser a forma de seu corpo” (FICHANT, 2000, p. 21).

No fundo, Leibniz se depara com a dificuldade em decidir sobre a substancialidade relacionada aos corpos, e isso é textualmente detectável, quando ele afirma em tom hipotético que: “*Supondo* que os corpos constituindo *unum per se*, como o homem, são substâncias, e têm formas substanciais, e que os irracionais têm almas” (LEIBNIZ, 2004a, p. 72 – grifo nosso). A incerteza do autor ainda é detectável pela passagem excluída em que ele afirma não saber determinar se outros corpos, que não os dos seres humanos, são substâncias do ponto de vista do rigor metafísico ou “se são apenas fenômenos verdadeiros como o arco-íris, nem, por consequência, se há substâncias, almas ou formas substanciais que não são inteligentes” (LEIBNIZ, 2004a, p. 124).

Com efeito, a tese da definição da substância individual via noção completa tinha certa independência em relação à tese das formas substanciais; uma na verdade não decorreria da outra. Provavelmente as formas substanciais complementarizariam a definição da substância via noção completa. Esta tese, embora possa ser inferida a partir de outros textos maduros de Leibniz, não será mais utilizada em textos posteriores ao *DM*. O conjunto do argumento não estaria ainda bem harmonizado. Havia fissuras internas à proposta arquitetônica do *DM* (FICHANT, 2000, p. 24), das quais Leibniz se tornara consciente e que ele inclusive tentou corrigir, como pode ser observado nas suas diversas alterações realizadas no texto. Nesse sentido, notamos que a definição lógica, via noção completa alcançara seu limite.

O recurso às formas substanciais serviria primordialmente para auxiliar na sustentação das substâncias, unificando-as, mas sem explicar claramente o

que seriam os corpos por nós percebidos. Elas também permitiram a Leibniz explicar parcialmente o movimento, principalmente baseado na causalidade final, de modo que os seres teriam sua *physis*, ao que Leibniz também associa a noção de força primeira, em oposição ao movimento tratado a partir de uma perspectiva geometrizada, ao modo cartesiano (Leibniz, 2004a, p. 36-40). Mas, curiosamente, se havia dificuldades para sustentar as substâncias a partir da recuperação das formas substanciais, estas ainda poderiam sim ser a via para uma ontologia ainda mais madura. O recurso às formas substanciais deveria ser aprimorado, pois garantiriam a substancialidade apenas de maneira externa aos seres, e não realmente interna. Parece ser este o grande salto que Leibniz precisaria realizar.

5 A noção de mônada

Se Leibniz pretendeu apresentar uma legítima definição para as substâncias criadas nas suas primeiras formulações, ele não mantém tanto, ao menos explicitamente, todas suas concepções da época do *DM*. Ele não mais define as substâncias a partir do paradigma humano, não se valendo de exemplos como Adão, César, Judas e Pedro. Como afirma Fichant, ele não se refere mais aos seres pelo nome próprio (FICHANT, 2000, p. 32). Por outro lado, ele reforça outras teses dos anos do *DM*, com destaque para ideia de unidade e de indivisibilidade, além da própria fonte de movimento intrínseca aos seres, deixando um pouco de lado seu logicismo mais juvenil, pois ele teria mudado o seu foco no

que diz respeito às substâncias criadas, como é possível perceber em textos que preparam o surgimento da sua fase mais madura, como o *Sistema Novo* (LEIBNIZ, 2002).

O filósofo reforça que os elementos da dimensão visível, fenomênica, não se sustentam por si mesmo, o que os torna dependentes dos legítimos seres, as substâncias. Ainda que essa tese fosse afirmada na época do *DM*, sustentar os seres criados sobre as formas substanciais de maneira simples ainda poderia gerar a impressão de que eles ainda se definiriam em termos espaço-temporais e de extensão. A solução para Leibniz era afastar-se ainda mais da ideia de compreender as coisas de fora para dentro, e sim, mais do que nunca, de dentro para fora. Isso o conduziu a pensar em legítimos *átomos* reais.

Mas, como se caracterizariam esses verdadeiros átomos? Segundo Leibniz, no seu *Sistema Novo*, eles não são nem pontos de estilo matemáticos, como simples modalidades, nem átomos físicos, mas átomos ou pontos metafísicos.

Poder-se-ia chamá-los *pontos metafísicos*: eles têm *algo de vital* e uma espécie de *percepção*, e os *pontos matemáticos* são seu *ponto de vista* para exprimir o universo. Mas quando as substâncias corporais são aproximadas, todos os seus órgãos em conjunto formam um só *ponto físico* de nosso ponto de vista. Assim, os pontos físicos são apenas aparentemente indivisíveis; os pontos matemáticos são exatos, mas são apenas modalidades; só os pontos metafísicos ou de substância (*constituídos pelas formas ou almas*) são exatos e reais, e sem eles não haveria nada de real, porque sem as verdadeiras unidades não haveria absolutamente multiplicidade (LEIBNIZ, 1969, vol. IV, p. 482-483, apud FICHANT, 2000, p. 29 – grifos do autor e grifos nossos).

Além de serem legítimas unidades (note que também caracterizados como formas ou almas), esses átomos formais ou vitais também se definiriam

como seres de ação, ou enteléquia, dotados (com mais direito) de uma capacidade espontânea de movimento interno, de um legítimo *conatus*, uma força, diferentemente da potência simples que o conceito de forma substancial poderia indicar.

Se o movimento é em seu *fundamento mudança e não simples deslocamento*, isto é, se a força é a “causa próxima” do movimento, então é preciso pensar uma causa capaz de produzir o efeito movimento: a noção de força se aproxima da noção de *forma substancial*, mas *não deve ser pensada como simples potência*, e sim como *enteléquia*, que envolve a *espontaneidade de uma tendência*, de sorte que a ação tem lugar se nada impedir (LEIBNIZ, 2004b, p. 100 – grifos nossos).

Quando Leibniz utiliza o termo forma substancial, já não teria o mesmo sentido dos anos do *DM*. Uma substância deve manter-se exatamente porque tem sua *força* interna para mover-se, à qual se relaciona a *espontaneidade de uma tendência* de maneira intrínseca. Isso já estava presente na fase intermediária de Leibniz, mas é aprimorado com mais detalhes a respeito do princípio interno e ativo das substâncias na *Monadologia* e nos *Princípios da Natureza e da Graça*.

O princípio interno de movimento substancial (LEIBNIZ, 2004b, p. 133/ LEIBNIZ, 2004c, p. 153) é doravante centrado no conceito de *percepção*, sua base de ação. Segundo Leibniz, cada mônada se move em função de suas *percepções*, que devem ser entendidas de maneira muito básica, não como percepção sensível. Enquanto existe, todo ser é afetado por impressões perceptivas e tende constantemente à busca de novas percepções, o que caracteriza aquilo que Leibniz define como *apetição*. As substâncias são doravante consideradas por Leibniz como seres definidos por uma atividade constante. Assim, existir é idêntico

a manter-se sempre em ação, pois a interrupção das atividades de um ser significaria o seu fim.

Leibniz apresenta, dessa maneira, uma nova via para sustentar a causa final (LEIBNIZ, 2004b, p. 146). O movimento ou mudança, de origem perceptiva e apetitiva, representaria a busca por certa finalidade, ou seja, seria realmente expresso mais por um modelo teleológico do que pelo modelo da causa eficiente, que expressa apenas um simples deslocamento (LEIBNIZ, 2004b, p. 100). Isso ratifica o princípio de que uma substância tiraria seu movimento de si mesma, mas isso por uma motivação a partir de certo estímulo, e não por causa de uma ação sobre ela.

Todo ser age de maneira motivada, e certamente esse tipo de ação é mais evidente no caso dos seres dotados de razão. Sem avançar demasiadamente nesse assunto da metafísica leibniziana, podemos ao menos informar a respeito dos seres de nível ontológico mais elevado, as substâncias racionais, em que as apetições podem se converter em volições. Neste caso, os seres não tendem de maneira simples a certo fim, conforme a teleologia geral leibniziana, mas antes se direcionam seletivamente para algo *julgado* como um bem. As substâncias simples tendem a buscar percepções básicas; as racionais buscam seletivamente suas percepções por escolha, a partir de suas volições, procurando aquilo que lhes surge como bom (LEIBNIZ, 1966, p. 146). Porém, uma substância dotada de razão e de volição, que são denominadas como espíritos, não reduzem a substancialidade dos seres dotados apenas de apetição, porque os espíritos não ex-

pressam exclusivamente o modelo substancial, como parecia ocorrer na época do *DM*.¹³

6 Entre os antigos e os modernos ou um caminho próprio?

A partir da ótica de Leibniz, investigamos como ele pensava a origem do mundo e a fonte das relações causais que se dão em tal plano a partir das suas teses metafísicas, após sua introdução do conceito de mônada. Lembremos que ainda há o inconveniente de, no limite, nenhuma substância criada ter relação direta com outra. É certo que para Leibniz este lugar onde vivemos é o conjunto das substâncias que o integram. Mas e os corpos que vemos presentes nesse local? Será que aquilo que presenciamos não passa de ilusão? Na *Monadologia*, escrito quase trinta anos depois do *DM*, logo no início ele diz que:

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 sensíveis dos escolásticos. Assim, nem substância nem acidente podem, de fora, entrar em uma Mônada (LEIBNIZ, 2004b, p. 132).

Notamos novamente a crítica à transmissão de propriedades substanciais (desta vez de maneira crítica em relação aos escolásticos). Contra o compartilhamento de propriedades substanciais, Leibniz mantém a tese da harmonia prees-

¹³ Destacamos que Leibniz critica Descartes por este ter limitado as almas apenas aos seres racionais, os espíritos, levando ao problema do tratamento dos animais como simples máquinas. Mas as lacunas na definição dos seres poderiam nos textos intermediários de Leibniz lhe dificultava defender a presença de almas nos animais desprovidos de razão, o que pode ser melhor entendido a partir dos textos da sua fase mais madura.

tabelecida, porém de maneira mais sofisticada. É reafirmado que o criador realiza as substâncias, mônadas, em conjunto, de modo que elas tenham seus conceitos *harmonizados* entre si.

[N]as substâncias simples só há *uma influência ideal* de uma Mônada sobre outra, a qual não pode efetuar-se senão pela intervenção de Deus, enquanto nas ideias de Deus uma Mônada requer com razão que Deus, tendo regulado as outras desde o começo das coisas, também a considere. Pois, como uma Mônada criada *não poderia influir fisicamente no interior de outra*, só por este meio uma pode depender de outra (LEIBNIZ, 2004b, p. 140 – grifos nossos).

Nessa mesma linha, se o mundo é um resultado harmônico das substâncias, os corpos refletem essa associação, com certo nível de organização fenomênica, sensivelmente detectáveis, sem que exatamente uma forma se sobreponha ao composto, mas antes há dependência deste em relação aos seus componentes (reais). Se ainda há referência às formas substanciais da parte Leibniz, isso diz respeito a cada mônada, e definitivamente jamais ao composto, como se algo se sobrepusesse a ele, como na conjugação aristotélica entre forma e matéria, o que já era questionado por Arnauld.

Cabe ressaltar que entre os corpos há níveis de organização, pois a harmonia entre os componentes dos corpos simples (como os objetos ou agregados) é inferior ao dos corpos orgânicos, que seriam um conjunto de mônadas, porém com uma que seria a dominante.

Há substâncias simples em toda parte, efetivamente separadas umas das outras por ações próprias, que mudam continuamente suas relações; e cada substância simples ou Mônada distinta, que constitui o centro de uma substância composta (como, por exemplo, de um animal) e o princípio de sua unicidade, está rodeada por uma massa

composta de uma infinidade de outras Mônadas, que constituem o corpo próprio desta Mônada central, a qual representa, segundo as afecções desse corpo, como uma espécie de centro, as coisas que estão fora dela. (LEIBNIZ, 2004c, p. 154).

Corpos orgânicos são “seres”, mas de segunda ordem, guiados por uma substância dominante. Resumindo, são *quase seres* em que haveria um conjunto harmônico de *verdadeiros seres* dotados de uma mesma tendência. Isso está no centro da noção leibniziana de fenômenos bem fundados. Quando surge o corpo orgânico, o autômato de substâncias, com um ser dominante, é que também aparecem os órgãos dos sentidos e, com eles, as percepções sensíveis deste corpo. Assim, Leibniz busca superar o problema sobre como certos entes preencheriam o critério de substancialidade e o problema dos corpos, sem correr o risco de ser obrigado a considerar os humanos como únicas substâncias criadas.

No caso dos corpos orgânicos, graças às mônadas, a substancialidade passa a vir definitivamente de dentro, de maneira que as “máquinas orgânicas” possuam seus componentes também caracterizados como máquinas (LEIBNIZ, 2004c, p. 134), os quais também se movem em função da finalidade, assim como o todo, por meio de suas respectivas percepções, que se harmonizam.

Mas, e sobre os deslocamentos que identificamos no nosso plano, no campo fenomênico em termos leibnizianos, o qual fora em si definitivamente dessubstancializado? Leibniz, com sua concepção mais madura de substância, tem um melhor instrumento para teses sobre o deslocamento já introduzidas no *DM*, sobre conciliação entre linguagem metafísica e a prática cotidiana (das nossas experiências), mas valendo-se das mônadas.

Leibniz entende que uma substância, por um lado, tem certo caráter infinito, por expressar todo o mundo do qual faz parte, mas, por outro, é limitada por não passar de um ponto de vista, uma perspectiva particular do seu plano. Por se tratar de um foco parcial, essa limitação explica como as substâncias se estorvam, ou seja, supostamente interferem umas nas outras, como no caso das intercepções físicas.

Já no *DM* Leibniz afirmava que uma mudança na verdade revelaria o aumento ou diminuição na expressão de uma substância. Quanto mais uma substância age, ou mais exerce sua virtude ou potência, “muda para melhor e se estende quando age” (LEIBNIZ, 2004a, p. 32), levando ao aprimoramento do seu ser. A substância que age passa para o mais alto grau de expressão (ou tende para isso); a que padece passa para um menor grau. Isso é o reflexo da harmonia das substâncias no nosso mundo. Esses termos são compartilhados entre textos da fase do *DM* e da fase da *Monadologia*, mas nesta Leibniz tem um conceito de substância criada cuja definição está livre da corporeidade, já que a ação dos seres passa a ser baseada nas percepções e apetições.

Há, portanto, harmonia entre duas ordens. Uma é a metafísica, que fundamenta a realidade e define o movimento a partir do conceito de substância, mas sem que o movimento seja de modalidade espaço-temporal, mas oriundo do *conatus* das substâncias. Na dimensão metafísica, os seres se movem em função da sua força interna, em busca dos seus bens, dos seus fins. Na outra dimensão, a dos fenômenos, há uma espécie de rastro ou espectro daquilo que se passa na dimensão anterior. Na esfera dos fenômenos é que Leibniz considera

que as coisas *parecem* ter relação mais direta, como testemunhamos a partir dos nossos sentidos, gerando a impressão de interferirem entre si, podendo ser descritos pelo modelo causal eficiente e a partir da ótica matemática. Logo, a dimensão dos fenômenos é um tipo de projeção da verdadeira dimensão, a metafísica, pensa Leibniz. Aquilo que é da ordem dos fenômenos não pode dar a base das regras da realidade.¹⁴

A primazia das causas finais a partir do conceito das substâncias individuais e a não materialidade dos seres já eram expostas na época do *DM*. No entanto, elas ganham mais consistência a partir da psicologia da mônadas, o que também significa certa reformulação das formas substanciais por parte de Leibniz. Antes talvez de ser rotulado como um moderno ou um tradicionalista, tentemos a concluir que esse pensador buscou trilhar o seu próprio caminho na filosofia sem a preocupação de se filiar a uma tradição certa.

Referências

ARISTOTLE. *Metaphysics. The Great Books: Aristotle*, vol. I. Trad. W. D. Ross. Chicago: Encycopædia Britannica, INC, 1978.

¹⁴ A percepção sensível não deixa de ser uma forma legítima de acesso ao que se passa no mundo, mas guardada as devidas proporções. Cada substância, enquanto mantém relação harmônica com os outros seres com os quais convive no mundo, pode detectar todos os fatos de tal plano, mas desde o nível confuso de saber até algo próximo da intuição. Entretanto, para alcançar níveis superiores de conhecimento, uma substância não pode limitar-se aos dados da sensibilidade, devendo operar de maneira reflexiva e valer-se de princípios inatos do entendimento (LEIBNIZ, 2004a, p. 53-54; LEIBNIZ, 1966). Para Leibniz, ao voltarmos para o conhecimento mais elevado é que concluímos que a causalidade na esfera metafísica, a real, distingue-se daquilo que se percebe na esfera dos fenômenos.

AUBENQUE, P. *O Problema do ser em Aristóteles*. Trad. Cristina de Souza Agostini e Dioclésio Faustino. São Paulo: Ed. Paulus, 2012.

DESCARTES. *Coleção os Pensadores*. Vol. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FICHANT, M. Da Substância Individual à Mônada. *Analytica*, vol.5, n°1-2 (2000), 11-34.

GALILEI, G. *Coleção Os Pensadores*. Vol. XII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

GNASSOUNOU, B. Causalité, puissance et lois de la nature chez Leibniz. *Revue d'histoire des sciences*, Tome 66-1, janvier-juin (2013), 33-72.

JOLLEY, N. *Causality and Mind Essays on Early Modern Philosophy*. Oxford University Press, 2013.

JOLLEY, N. *Leibniz*. New York: Routledge, 2005.

KOYRÉ, A. Galilleu e Platão . In: Koyré, A. *Estudo de História do Pensamento Científico*. Brasília: Forense Universitária e Editora da Universidade de Brasília, 1982.

LEIBNIZ, G. W. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7vols. Ed. Karl Immanuel Gerhardt. Hildeshein: Olms, 1961.

LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

LEIBNIZ, G. W. *Philosophical papers and letters*, ed. Leroy E. Loemker. Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company, 1969.

LEIBNIZ, G. W. Newton e Leibniz. *Coleção Os Pensadores*. Vol. XIX. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LEIBNIZ, G. W. *Sistema Novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Seleção e tradução de Edgar Marques. Belo Horizonte: Ed. Da UFMG, 2002.

LEIBNIZ, G. W. *Escritos Filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Madrid: Antônio Machado Libros, 2003.

LEIBNIZ, G. W. Discurso de Metafísica. In: Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de T. M. Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

LEIBNIZ, G. W. Monadologia. In: Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de T. M. Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

LEIBNIZ, G. W. Princípios da Natureza e da Graça. In: Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de T. M. Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004c.

MENDONÇA, M. O estatuto da causa final em Leibniz. *Cultura* [Online]. Vol. 32. 1-18. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cultura/2008> [data de acesso: 15/02/2019], 2013.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).



**A CONTROVÉRSIA LEIBNIZ E LOCKE
QUANTO AO CONCEITO DE PESSOA MORAL:
UMA OUTRA INTRODUÇÃO AOS ENSAIOS DE TEODICEIA ¹**

William de Siqueira Piauí

Doutor em Filosofia pela USP
Professor do Curso de Filosofia da UFS
piauiusp@gmail.com

Daniel Soares Silveira

Doutorando em Filosofia pela UFS
daniel.ss777@hotmail.com

Marcos Deyvinson Damacena

Mestrando em Filosofia pela UFS
marcos.deyvinson@hotmail.com

¹ Etapa primeira para compreender no detalhe a resposta de Leibniz para os problemas que envolvem sua noção de identidade pessoal ou moral e sujeito ou mônada humana que sustentarão sua resposta aos problemas da bondade de Deus, liberdade do homem e origem do mal, ou daquilo que ele chamou de “a grande questão do livre e do necessário sobretudo quanto à produção e quanto a origem do mal”, “labirinto” que faz perder ou “embaraça praticamente todo o gênero humano” (LEIBNIZ, 2103 [*Teodiceia*, Prefácio], p. 49).

Resumo

Como sabemos, G. W. Leibniz (1646-1716) escreve os *Novos ensaios* em resposta ao *Ensaio sobre o entendimento humano* do filósofo inglês John Locke (1632-1704), e podemos dizer, com certeza, dadas as suas dimensões e a variedade de assuntos, que em nenhuma outra obra Leibniz trabalha mais exaustivamente a forma do diálogo, muitas vezes explicitando o desacordo profundo entre suas filosofias, daí principalmente seu caráter de controvérsia. O que pretendemos em nosso artigo é, detalhando certos momentos dialógicos e recuperando certo papel que os conceitos de consciência, substância e mônada são chamados a desempenhar, mostrar como o capítulo XXVII, do livro II, dessas obras, ou seja, o capítulo sobre a identidade e a diversidade, apresenta um de seus momentos mais fundamentais e de maior desacordo ao recuperar, no caso dos *Novos ensaios*, já se valendo do conceito de mônada humana ou da reforma do conceito de substância, o problema que Leibniz vinha tentando resolver mesmo antes do *Discurso de metafísica*, conforme ficou registrado na carta ao teólogo luterano o abade Gerhard Wolter Molanus (1633-1722) de 1679, e atingirá, tomando como ponto de partida a argumentação desenvolvida naquele capítulo, sua formulação mais exaustiva e desenvolvida nos *Ensaios de teodiceia*. Com isso esperamos deixar claro que, tendo resolvido a parte mais importante do problema, ou explicitado aquilo que faz a base do *fatum christianum*, o capítulo XXVII, l. II, dos *Novos ensaios* é uma excelente introdução ao que fundamenta os *Ensaios de teodiceia*.

Palavras-chave: Leibniz. Locke. Identidade. Sujeito. Ética.

Abstract

As we already know, G. W. Leibniz (1646-1716) wrote the *New essays* answering to *Essay concerning human understanding*, by the english philosopher John Locke (1632-1704), and we can say that, certainly, given its dimensions and variety of subject, more than in any other work Leibniz uses dialogues exhaustively, many times to make explicit a deep disagreement between their philosophies, hence it comes its controversial character. We intent to detail certain dialogical moments and recovering certain roles that the concepts of consciousness, substance and monad play, showing how the chapter XXVII, book II, of these works, it is, chapter concerning identity and diversity, presents one of its fundamental moments and greater disagreement when recovering, in *New essays*, already using the concept of human monad or the reformed concept of substance, the problem that Leibniz have been trying to solve even before his *Discourse on metaphysics*, as recorded in the letter to the lutheran theologian abbot Gerhard Wolter Molanus (1633-1722), in 1679, and will reach, taken as initial point the argumentation developed in that chapter, his more exhausting and more developed formulation in his *Essays of Theodicy*. Thereby, we hope to clarify that, having solved the most important part of the problem, or making explicit what is the base of the *fatum christianum*, the chapter XXVII, book II, of *New essays* is an excellent introduction to what ground the *Essays of Theodicy*.

Keywords: Leibniz. Locke. Identity. Subject. Ethics.

Introdução

Como sabemos, G. W. Leibniz (1646-1716) escreve os *Novos ensaios sobre o entendimento humano* em resposta ao *Ensaio sobre o entendimento humano* do filósofo inglês John Locke (1632-1704), e podemos dizer, com certeza, dadas as suas dimensões e a variedade de assuntos, que em nenhuma outra obra Leibniz trabalha mais exaustivamente a forma do diálogo, muitas vezes explicitando o desacordo profundo entre suas filosofias, daí principalmente seu caráter de controvérsia irreconciliável. O que pretendemos em nosso artigo é, detalhando certos momentos dialógicos e recuperando certo papel que os conceitos de identidade pessoal, consciência, substância e mônada são chamados a desempenhar, mostrar como o capítulo XXVII, do livro II, dessas obras, ou seja, o capítulo sobre a identidade e a diversidade, apresenta um de seus momentos mais fundamentais e de maior desacordo ao recuperar, no caso dos *Novos ensaios*, finalizado em mais ou menos 1704, já se valendo do conceito de mônada humana ou da reforma do conceito de substância, o problema que Leibniz vinha equacionando e tentando resolver mesmo antes do *Discurso de metafísica*, de 1686, conforme ficou registrado na carta ao teólogo luterano o abade Gerhard Wolter Molanus (1633-1722) de por volta de 1679, e atingirá, tomando como ponto de partida a argumentação desenvolvida naquele capítulo, sua formulação mais exaustiva e desenvolvida nos *Ensaaios de teodiceia*, de 1710.

Inclusive, acreditamos que com essa carta podemos perseguir um mesmo problema, tema ou seleção leibniziana até o texto *Observações quanto ao livro so-*

bre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra, especialmente seus §§18 a 22 (cf. *Teodiceia*, 2013, p. 467-475) e parte da *Correspondência Leibniz Clarke*, de 1716, especialmente o §6 da quinta carta, com respeito à necessidade de os possíveis – o que permite falar em essências dos indivíduos possíveis ou noções completas de indivíduos singulares possíveis, portanto, até o final de sua filosofia – terem de ser, para Leibniz, qualitativa e completamente distintos já no intelecto divino e, portanto, “antes” mesmo de sua criação, o que novamente² coloca sérias dificuldades para a leitura feita por Deleuze, seja em *Lógica do sentido*, seja em *A dobra*, dos parágrafos finais da *Teodiceia*, ou seja, de seus §§405-17. Assim, esperamos com o presente texto preencher, mesmo que a título de introdução, uma grande lacuna deixada por Deleuze desde seu *Lógica do sentido* quanto a tratar do principal texto de Leibniz sobre a identidade pessoal que é o capítulo XXVII, livro II, dos *Novos ensaios*, e o faremos reconstituindo o que consideramos serem os principais pontos de desacordo antinômico entre Locke e Leibniz. Com isso esperamos deixar claro que, tendo resolvido a parte mais importante do problema, ou explicitado aquilo que faz a base do *fatum christianum*, o capítulo “O que é identidade ou diversidade” dos *Novos ensaios* é uma excelente introdução ao que fundamenta os *Ensaio de teodiceia*.

2 Cf. nosso capítulo de livro “O Leibniz de Deleuze: uma introdução à *Lógica do sentido*”, in *Escritos de filosofia III: linguagem e cognição*, 2019.

1 Da centralidade da “relação” de identidade e diversidade no *Ensaio* de Locke

Eu concordo que a opinião mais plausível diz que a consciência (consciousness) está anexada a uma substância imaterial individual (individual immaterial substance), da qual é uma afecção (affectio). Que cada qual decida segundo a hipótese que preferir. (LOCKE, 2012 [Ensaio sobre o entendimento humano, II, XXVII, §25], p. 365)

O capítulo “Da [ou sobre] a identidade e a diversidade” tem início com a consideração que para Locke tudo remete, primeiro, seja à substância, segundo, seja a identidade ou diversidade. Consideremos primeiramente a problematização da noção de substância para que possamos explicar o posterior uso também do termo “gênero”. Locke começa o capítulo afirmando que:

Só temos ideias de três sortes [tipos ou gêneros] de substância: 1. Deus [que não tem começo, é eterno, imutável, inalterável e onipresente – e como só existe ele assim, ou seja, é diverso de tudo o mais, não há dúvidas de sua identidade]³; 2. Inteligências [ou espíritos] finita(o)s [que tem cada um, tempo e lugar determinados de existência, relação que determina a cada um sua identidade]; 3. Corpos [que, dada a realidade dos átomos e do vazio, cada partícula de matéria (ou certo corpo) permanece a mesma desde que não haja subtração ou adição a ela]. (LOCKE, 2012, p. 344).

Como o que nos interessa é o segundo gênero ou espécie de substância, ou seja, as inteligências finitas, e que a relação que determina a identidade ou diversidade de cada uma delas, de cada espírito ou inteligência finita, é, para

3 Vale lembrar que, suposto que possam existir mais de um, só seres eternos podem existir em lugares diferentes e em tempos diferentes.

Locke, a relação de tempo e lugar determinados de existência, vejamos como é apresentada tal relação, ou seja, a relação de identidade. Para começar, não podemos deixar de observar que, para além da menção às três noções de “substância” do início, o capítulo que trata da “relação” de “identidade e diversidade” é central no *Ensaio*, pois como atesta o próprio Locke:

Mas é contraditório que dois ou mais sejam um mesmo, o que mostra que identidade e diversidade são relações e vias de comparação muito bem fundadas e muito úteis para o entendimento. [...] Como tudo o mais é modo ou relação, e remete, em última instância, a substância, a identidade ou diversidade da existência particular de modos ou relações determina-se na mesma via. (LOCKE, 2012, p. 345).

Explícita menção ao princípio de não contradição, diríamos em sua versão física; ou seja, primeiramente, a identidade (*identity*) e a diversidade (*diversity*) são tidas como relações (*relations*) e vias ou maneiras de comparação que, por conta de ser contraditório e ridículo que dois “objetos (substâncias de tipo 2 ou 3)” ou mais existentes sejam um mesmo, isto é, que dois “objetos” (de um mesmo gênero, espécie ou tipo) estejam no mesmo lugar e no mesmo tempo, são muito bem fundadas (*well founded*) e muito úteis (*use*) para o entendimento (*to the understanding*) humano, daí tratar-se de um tema fundamental, também dada sua utilidade, para uma investigação sobre o mesmo entendimento: *An essay concerning human understanding*. Daí que o que existe, e justamente por sua existência, em um mesmo lugar e em um mesmo tempo é idêntico a si mesmo e diferente de tudo mais de um mesmo gênero de substância. Além disso, dado

que tudo o mais é modo⁴ ou relação, a existência particular de modos ou relações também se determina pela via ou maneira da comparação da identidade ou diversidade, o que leva à conclusão: “É impossível, portanto, que seja um mesmo o movimento ou o pensamento cuja existência é considerada em tempos diferentes, pois cada uma de suas partes existe em momentos diferentes” (*Idem*, p. 345), ou seja, nenhuma “parte” mesmo de pensamento é idêntica a outra já que cada uma de suas partes existe em momentos ou tempos diferentes.

A partir dessas observações Locke acredita que descobriu aquele que foi um grande problema para os escolásticos, o qual Leibniz adjectivou de um muito espinhoso (*spinosissima*) problema⁵, isto é, descobriu o princípio de individuação, e o caracterizará da seguinte maneira:

§3. A partir do que se disse [até aqui] é fácil descobrir (*to discover*) o tão desejado *principium individuationis*⁶: é plenamente a existência mesma (*is existence itself*), que determina toda sorte de ser ao tempo e ao espaço [ou lugar] particulares que não se compartilham por dois seres do mesmo gênero [ou substância]. Parece [mas só parece] mais fácil

4 Conforme o próprio Locke: “chamo de *modos* as *ideias* complexas que, apesar de serem compostas, não se consideram como incluindo em si mesmas a própria subsistência, mas antes como dependentes de *substâncias* ou como afecções (*affections of substances*) destas. [...] Peço desculpas por usar aqui a palavra modo num sentido diferente do significado ordinário (...)” (LOCKE, 2012, [Ensaio, II, XII, §4], p. 165. Segundo o *Dicionário de filosofia* de Abbagnano trata-se de um uso comparável ao da *Lógica de Port Royal* (2000, p. 680A).

5 Cf. LEIBNIZ, 1993 [*Confessio philosophi*], p. 104-5.

6 Sobre a importância de tal problema e o que Leibniz pensava dele, cf. nossos artigos “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação” e “Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz”, vide Referências bibliográficas. Com isso fica evidenciado também a aguda compreensão que Kant teve dos problemas essenciais da filosofia moderna ao caracterizar suas duas principais antinomias a partir da doutrina newtoniana do tempo e espaço e da doutrina leibniziana da mônada, cf., por exemplo, a “observação sobre a segunda antinomia”, parte da “Dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*.

conceber esse princípio em substâncias⁷ [como o pretendeu Descartes] e em modos simples. (*Idem*, p. 345).

Ora, dadas aquelas observações e a explicitação de tal princípio, Locke passa a (I) diferenciar aquilo que faz a identidade em uma massa de matéria e em um corpo vivo (§3), (II) em seguida o que faz a identidade dos corpos vivos que são plantas (carvalho) e os dos corpos vivos que são animais (equinos ou brutos) (§4) e (III) depois o que faz a identidade dos animais e a de um mesmo homem individual (§§5, 6 e 7)⁸. Com relação a este assunto são diversos os problemas e questões que vão surgindo, as diferenciações e suposições, que inclusive podem parecer muito estranhas aos leitores, como afirma o próprio Locke (*Idem*, p. 368), e tudo graças a não termos uma visão clara, e diríamos menos ainda distinta, das substâncias pensantes (*Idem*, p. 356)⁹ ou, dito de outra forma, dada a nossa ignorância da natureza da coisa pensante (*Idem*, p. 368). Justamente no início de tais questões e problematizações veremos Locke anunciar a investigação-ensaio sobre o tema que de fato nos importa problematizar, a saber:

para conceber e julgar corretamente [a palavra] identidade devemos considerar a ideia representada pela palavra. Se os nomes substância, homem e pessoa representam três ideais diferentes, então uma coisa é

7 Como o pretendeu Descartes a partir de seu mundo dividido em duas substâncias, *res cogitans* e *res extensa*, e Leibniz a partir de sua reforma do conceito de substância e corpos como fenômenos bem fundados ou matéria substanciada (vide nota 30).

8 Leibniz chamará tal distinção somente a partir do tempo e do espaço ou lugar, que está em pleno acordo com a *tabula rasa* do empirismo de Locke, de “denominação extrínseca” e “solo número”.

9 Apesar de Locke argumentar no *Ensaio* que não possuímos nenhuma ideia clara e distinta (ou como ele prefere chamar ideia determinada) de substância o filósofo inglês lança mão dela sempre que julga necessário com a noção geral de “algo desconhecido que sustenta acidentes” (*Idem*, p. 176, § 19).

uma mesma substância [de tipo 2, espiritual, ou de tipo 3, corporal], outra [coisa] o mesmo homem, e uma terceira [coisa] é uma mesma pessoa, e a identidade depende, em todo caso, da ideia à qual cabe o nome. A cuidadosa consideração desse ponto poderia ter evitado boa parte das frequentes confusões a esse respeito, que parecem acompanhadas de dificuldades nada desprezíveis, especialmente no caso da **identidade pessoal** (*personal identity*)¹⁰ – que é o nosso próximo assunto. (Idem, p. 349, grifo nosso).

Tendo afirmado isso ao final do §7 e dado que esse capítulo possui um total de 29 parágrafos, o que teremos a partir do §8 será a explicitação de problemas e questões às vezes apenas referentes a nomes, outras não, de qualquer modo referentes ao que pode significar a expressão ou representar a ideia de “identidade pessoal” para Locke.

2 Da identidade pessoal e sua associação à consciência

Dito assim, no início desse movimento (§8) veremos Locke diferenciar a ideia de homem da de outros animais, sendo que também o aspecto ou forma determina a diversidade ou diferença desses gêneros de seres, ou seja, papagaios ou gatos racionais, dado suas formas serem diferentes, não são homens e ponto final. Em seguida (§9) parte-se de uma premissa, afirmada imediatamente antes, que permite dizer, quanto à noção de pessoa, que:

10 Daí nossa afirmação inicial que Deleuze deveria ter feito a análise da resposta de Leibniz a Locke, além do nosso artigo e capítulo de livro já mencionados, cf. DELEUZE, 2003 [*Lógica de sentido*], p. 3.

a palavra pessoa [...] representa um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar, em diferentes tempos e lugares, igual a si mesmo (*itself as itself*), uma mesma coisa [talvez uma mesma substância] pensante, e [um ser idêntico a si mesmo] **somente por possuir a consciência** (*consciousness*), que, sendo inseparável do pensar (*thinking*), parece-me essencial a este [ser pensante inteligente, de razão e reflexão]. (Idem, p. 352, grifo nosso).

A partir da menção à noção de consciência Locke poderá dizer que é ela “que faz que um homem seja, para si mesmo (*be himself*), ele mesmo (*to himself*), o que consiste na sua identidade pessoal (*personal identity*)” (Idem, p. 354), e não importa se anexada a uma substância individual, simples ou una, ou a uma sucessão de substâncias, complexa ou composta; o que, pensando em Leibniz, como veremos, aponta para uma dessubstancialização do eu ou do *self*¹¹ que faria voltar vários problemas que nos embaraçariam, colocando problema para os fundamentos metafísicos da Moral e da Ética, justamente diante do labirinto do livro e do necessário. Ao que Locke conclui: “Qualquer um que refletir sobre si mesmo concluirá que tem, em si mesmo (*in himself*), um espírito imaterial, denominado ele mesmo (*in himself an imaterial spirit*), que pensa e que, na constante mudança de seu corpo, o mantém igual a si mesmo” (§14, p. 358). E

Eu é a coisa consciente pensante (*Self is that conscious thinking think*) que, independente da substância, espiritual ou material, simples ou complexa¹², é consciente e sensível de prazer e dor (*sensible or conscious of pleasure and pain*), e que, sendo capaz de felicidade e aflição (*capable*

11 Não confundir com o contemporâneo, pós Freud-Lacan, descentramento do sujeito.

12 Vale lembrar que a mônada lebniziana é simples, una, única ou individual, completa, espontânea e tem percepções continuamente (perfeita em si mesma), é substância, é simples, é espiritual e expressa o que se passa com o corpo que a simboliza.

happiness or misery)¹³ se preocupa consigo mesma (*itself*), na medida da extensão¹⁴ de sua consciência. (§17, p. 360).¹⁵

Vejam que após associar o eu (*self*) à noção de consciência (*consciousness*), Locke opera sua dessubstancialização, ou seja, o eu passa a ser independente de uma “mesma” substância simples ou complexa, una ou composta, espiritual ou material e passa a depender exclusivamente da extensão de sua consciência, o que também fica explícito da seguinte maneira:

Portanto, aquilo que é consciente de ações, presentes ou passadas, é uma mesma pessoa (*same person*) à qual cabem essas ações. [...] não importa [tanto] em qual substância esteja o mesmo, quanto de que eu (*I*), que agora escrevo, sou o mesmo (*the same myself*) que ontem escrevia, independentemente se consisto ou não de uma substância, material ou imaterial. **Pois, para ser igual a si mesmo, não importa se este eu presente é ou não feito da [ou de uma] mesma substância**¹⁶; concerne-me tanto, e sou tão responsável (*as justly accountable*) pelas ações feitas há mil anos atrás, e agora apropriadas a mim por esta consciên-

13 Em muitos momentos, portanto, no mesmo sentido de recompensa e castigo: “Tudo isso se funda no interesse da felicidade (*happiness*) que acompanha toda consciência. A consciência de prazer ou de dor deseja que o eu consciente (*self that is conscious*) seja feliz (*be happy*)”. (*Idem*, p. 367).

14 Sobre a extensão da consciência, Locke já havia afirmado que “A consciência de seus pensamentos e ações presentes garante que a pessoa é, agora, ela mesma para si mesma, e permanecerá ela mesma enquanto uma mesma consciência estender-se (*can extend*) a ações passadas e vindouras”. (*Idem*, p. 354).

15 E para que não restem dúvidas que a identidade pessoal reside na consciência: “Mas em meio a toda controvérsia a respeito daquilo que perfaz um mesmo homem individual (*the same individual man*), claro é que, se quisermos evitar absurdos, devemos situar a identidade pessoal (*personal identity*) na consciência (*consciousness*), única responsável pelo que se chama o homem mesmo (*self*)”. (*Idem*, [§21] p. 363).

16 Se Leibniz faz a reforma ou reconstituição do conceito de forma substancial ou substância é justamente porque ele se vê na obrigação de defender que “para ser igual a si mesmo”, **importa sim** “se este eu presente é ou não feito de uma simples e mesma substância”, e o conceito de mônada é o resultado de tal reconstituição; é claro, pois, que estará em desacordo profundo com Locke, e é o que fica evidente, portanto, já desde o prefácio dos *N.E.* Vale lembrar que é Leibniz que percebe claramente que se trata, quanto à consciência problematizada nesse capítulo, do fundamento da Moral ou Ética e de qualquer noção de Justiça.

cia de mim mesmo, quanto sou pelo que fiz há um momento atrás. (*Idem*, 2012 [§16], p. 360, grifo nosso).

Com efeito, como o eu passa a ser definido como justamente responsabilizável por suas ações na medida daquela possibilidade de se estender (*can extend*) sua consciência, passível de prazer e pena ou sofrimento, capaz de felicidade e miséria ou aflição, sendo capaz de se preocupar consigo mesmo, com suas ações; tendo em vista também que a consciência é que faz a identidade pessoal; podemos, agora sim, estabelecer a justa ou direita medida da nossa responsabilidade¹⁷ e dar solução a dois problemas: primeiro, o problema do fundamento da justiça (*Idem*, p. 361) e a eficácia da lei humana (*Idem*, p. 361) e, segundo, o problema da justiça divina, que sabemos ser o tema especialmente do início do *Discurso de metafísica*, §2, por exemplo, e o tema geral da *Teodiceia* de Leibniz, e devem ser associadas ao que afirma a *Bíblia* quanto ao juízo final e a ressurreição: a razão não contraia a fé¹⁸. Vejamos como se configuram tais problemas.

17 Assim, vemos surgir o tema da “responsabilidade”, da ação responsável, que faz a base da Ética e também de uma certa Teologia que veremos Leibniz defender na *Teodiceia*, que trata da bondade, justiça e conhecimento de Deus. De qualquer modo, é por conta do cruzamento desses dois temas que Leibniz considerará tal discussão tão fundamental a ponto de tomar quase que a metade da discussão feita no prefácio dos *N.E.*; quando achará necessário, inclusive, reconstituir os pontos principais da correspondência trocada entre Locke e o Bispo de Worcester justamente quanto aos temas desenvolvidos no cap. XXVII do livro II do *Ensaio*.

18 Não esqueçamos, tema do capítulo XVIII, livro IV, tanto do *Ensaio* de Locke quanto dos *Novos ensaios* de Leibniz.

3 Da identidade pessoal¹⁹ e consciência como fundamento da justiça humana e divina

Com o que foi dito até o final do §17 Locke pode concluir que “**Toda justiça, todo direito de recompensa e punição** funda-se na identidade pessoal (*In this personal identity is founded all right and justice of reward and punishment*)²⁰” (*Idem*, p. 361, grifo nosso), associada à impossibilidade “que a identidade pessoal consista em algo mais que consciência ou que vá além do alcance desta” (*Idem*, p. 363). Mesmo que não tenhamos uma visão clara ou distinta das substâncias pensantes (*Idem*, p. 356) ou, dito de outra forma, dada a nossa ignorância da natureza da coisa pensante (*Idem*, p. 368), é a partir de tal definição de identidade pessoal que Locke vai resolvendo ou apenas abandonando uma série longa de problemas, questões e suposições – que inclusive podem parecer muito estranhas aos leitores (*idem*, p. 368) – que vão surgindo. A conclusão não podia ser outra:

19 Vale lembrar que, para Locke: “Pessoa (*person*) é um termo forense que abrange ações e o mérito destas, que cabe apenas a agentes inteligentes, capazes de lei e de felicidade e aflição (*capable of law, and happiness and misery*)”. (*Idem* [§26], p. 367).

20 Temas explícitos do *Discurso de metafísica*, dentro outros, dos §§ 8-9, 12-13, 30-31. A partir daqui estabeleceríamos uma seleção de textos de Leibniz que tratam justamente do tema identidade pessoal, pessoa espiritual, noção completa, substância individual, forma substancial e mônada humana. É preciso notar que, com o que explicitamos da filosofia do sujeito de Locke, fica claro a ligação que será afirmada em todo liberalismo entre a identidade pessoal e uma certa noção de justiça, de direito, de lei, daí certa Ética e Política; o que também faz notar a pouca verdade do que afirma Leibniz no final do §10 de seu *Discurso de metafísica*: é a própria extravagância (*extravagance*) que fundamentaria a Ética e daí a Política de ambos. O que insiste, seja em um universo liberal, seja em universo comandado pelo virtual, mesmo depois do advento da psicanálise, em fundamentar também parte do que Derrida recusará como certa “axiomática subjetal da responsabilidade” que, desde suas origens portanto, é de grande “fragilidade” e “grosseria” teóricas (cf. DERRIDA, 2010 [*Força de lei*], 48).

Mas em meio a toda controvérsia a respeito daquilo que perfaz um mesmo homem individual, claro é que, se quisermos evitar absurdos, devemos situar a identidade pessoal na consciência, única responsável pelo que se chama homem [ou eu] mesmo (*call self*). (Idem, p. 363).

É com tal associação da identidade do homem²¹ ou personalidade à identidade pessoal e a consciência, portanto, que Locke enfrentará, dentre muitas outras, a questão da responsabilidade em casos extremos – de suposta perda ou falta de consciência – como o do ébrio; tendo em vista que se trata de pessoas idênticas o sóbrio-ébrio, a lei humana o puniria com justiça²², associando também justamente a sua personalidade à sua consciência; mas Locke adverte que nesses casos, extremos, pode ser impossível distinguir o real do falso, talvez no sentido que nem nós e nem mesmo ele, o ébrio, possamos tomar conhecimento do que faria a base da atribuição a ele de tal ação; tendo em vista que estava, talvez de fato, inconsciente ao realizar determinada ação, o ébrio pode de fato não saber o que fez e pode ser que não existam de fato testemunhas de sua ação passada. É justamente essa questão tratada no §22 (bloco de §§21-22) que reabre a problematização do julgamento final e ressurreição²³. Mas é preciso voltar um pouco para deixar ainda mais claro em que sentido trata-se de problema já men-

21 Vale lembrar que, em pleno acordo com o nominalismo de Locke, não se trata do gênero homem, no sentido de uma realidade essencial, uma forma, interna ou externa às pessoas que têm aspecto de homem; sobre a não realidade dos gêneros ou de como o intelecto cria os gêneros a partir de abstração, cf. os capítulos I-III do livro III, sobre a não realidade dos termos gerais, do *Ensaio*.

22 Não é difícil perceber o vínculo entre temas que dizem respeito a Fé e a Razão, associação que é o tema do capítulo XVIII do livro IV dos livros de Locke e Leibniz.

23 O termo “ressurreição (*resurrection*)” vai aparecer de fato no §15, p. 359, o problema do “julgamento final” já começará a aparecer no §13 (p. 356), associado ao tema da bondade justa de Deus, e voltará a aparecer nos §§22 (p. 364), e 26 quando se torna o problema fundamental a ser resolvido (p. 367).

cionado no capítulo XXVII e como a questão vinha sendo encaminhada. Assim, no §13 tal questão, do julgamento final e ressurreição, já havia surgido associada à dificuldade, outro caso extremo, de podermos representarmos como feito por nós mesmos algo que uma outra pessoa fez²⁴, dito mais geralmente, tomarmos como nossa uma representação “sem material real de fato” (Idem, p. 356), como nos sonhos etc, ao que Locke comentava:

Mas, embora não tenhamos clara visão da natureza de substâncias pensantes, poderemos satisfazer-mo-nos de que esse não é o caso se **confirmos na bondade de Deus** (*the goodness of God*)²⁵, **que não permitiria**, no que concerne à felicidade ou à aflição das criaturas sensíveis, **o terrível erro de transferirem, de uma [pessoa] para a outra [pessoa], a consciência**, que é acompanhada de castigo ou recompensa. (Idem, p. 356, grifo nosso).

24 Já a mônada é fechada (*Monadologia*, §7), acidentes não passeiam ao seu redor e não é preciso temer que ela venha a sofrer, portanto, qualquer transferência de consciência ou de atributos que não sejam propriamente e desde sempre seus.

25 Talvez similar à paciência cartesiana, uma leitura do nosso artigo “Leibniz e o incomparável manual de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes” pode ajudar a compreender o que pretendemos. Do ponto de vista da **Teodiceia** (§§405-417), não haveria aqui qualquer “avanço” com relação ao que a obra de Boécio, **Consolação da filosofia**, ou mesmo a de Lorenzo Valla, **Sobre o livre arbítrio**, mantinham em aberto, ou seja, permanece a questão: como Deus sabe tudo ou sabe infinitamente sem ser responsável pelas ações dos homens ou sem deixar de ser justo-bom? Afirmar somente a ciência de visão, sem ciência de simples ou pura inteligência, seria como se o intelecto divino de Locke também fosse *tabula rasa* e, por isso mesmo, só soubesse a partir do tempo e lugar dos existentes o que Adão fará, ou melhor, faz ou fez.; o que não é muito diferente do que Deleuze afirma em *A dobra*. Do nosso ponto de vista, falando cronologicamente, a resposta de Leibniz terá de fazer lembrar o conceito de pessoa espiritual da *Carta a Molanus* de 1679 e o de pessoa possível do *Discurso de metafísica* §31, acrescentados alguns detalhes mais bem desenvolvidos na *Teodiceia* e *Monadologia*, depois confirmadas em associação com as diferenças qualitativas dos possíveis dos §§18-21 de “Observações quanto ao livro sobre a origem do mal...” (*Teodiceia*, p. 467-73) e, por último, com a confirmação feita na “Quinta carta de Leibniz a Clarke”, o que nos levaria a uma hipótese interpretativa muito diferente da de Deleuze e muitos deleuzeanos.

Tendo em vista a falta do que se poderia saber para fundamentar tal impedimento, não permissão, Leibniz certamente diria que Locke aqui se revela já perdido no labirinto do livre e do necessário, tendo em vista que a bondade de Deus surge justamente por conta de uma possível falta de conhecimento quanto ao que faria a consciência de nossas ações e mesmo identidade pessoal. Ou seja, tendo em vista que a identidade pessoal é de fato estabelecida a partir da extensão maior ou menor da consciência, nada impediria, seja quanto à falta seja quanto ao excesso, que tenhamos consciência do falso, do que é “sem material real de fato”, restando confiar na bondade divina que não cometeria a injustiça de nos dar felicidade ou aflição por ações que pensamos ser nossas, mas de fato não são, ou não são e pensamos que são, ou seja, que deveriam e não o foram ou não deveriam e o foram integradas à nossa consciência. Para além do comentário que fez a todo esse capítulo nos seus *Novos ensaios*, tendo em vista a menção à bondade de Deus e como já o indicamos, aqui começamos a adentrar no tema geral da *Teodiceia* de Leibniz.

Assim, e voltando ao que dizíamos mais acima, dada aquela dessubstancialização do eu, da identidade pessoal, nos moldes leibnizianos seja do *Discurso de metafísica*, seja da *Teodiceia* e mesmo da *Monadologia*, por exemplo; a consciência do ébrio pode ser atingida realmente pela mesma impossibilidade de conhecimento, apagamentos de consciência, seja pra mais seja pra menos, como os que seriam acometidos da consciência do que de fato não fizeram ou o fizeram em outras vidas, e, além de contar com a bondade divina que não permitiria o

injusto, tem de esperar pelo revelar os segredos de seu coração no dia do juízo final, no último dia, ou como dizia o próprio Locke:

Mas é razoável supor que, no último dia, quando o segredo de cada coração será desvelado, ninguém [como o ébrio, o sonâmbulo e outros] precisará responder pelo que não sabe que fez [ou que não sabe que não fez], mas que a sentença de cada um dependerá do testemunho de sua consciência (*his conscience accusing or excusing him*). (*Idem*, p. 364).

Com tal afirmação, Locke faz lembrar, como ele mesmo explicitará no §26 (*Idem*, p. 367), o que é dito na 1ª e 2ª Carta ou epístola de Paulo aos Coríntios 14:25 e 5:10 da *Bíblia Sagrada*, a saber (na tradução da *Bíblia de Jerusalém*):

A profecia, ao contrário, não é para os incrédulos, mas para os que creem. Se, por exemplo, a Igreja se reunir e todos falarem em línguas, os simples ouvintes e os incrédulos que entrarem não dirão que estais loucos? Se, ao contrário, todos profetizarem, o incrédulo ou o simples ouvinte que entrar há de sentir arguido por todos, julgado por todos; **os segredos de seu coração serão desvendados**; prostrar-se-á com o rosto por terra, adorará a Deus e proclamará que Deus está realmente no meio de vós. (1ª Carta ou epístola [de Paulo] aos Coríntios 14:25; p. 2167, grifo nosso).

Sim, estamos cheios de confiança, e preferimos deixar a mansão deste corpo para ir morar junto ao Senhor. Por isto também esforçamo-nos por agradar-lhe, quer permaneçamos em nossa mansão, quer a deixemos. **Porquanto todos nós teremos de comparecer manifestamente perante o tribunal de Cristo, a fim de [que] cada um receba a retribuição do que tiver feito durante a sua vida no corpo, seja para o bem, seja para o mal.** (2ª Carta ou epístola [de Paulo] aos Coríntios 5:10; p. 2178, grifo nosso).

Cujo sentido é explicado, em sua filosofia, da seguinte maneira: tais sentenças de Paulo se justificariam “pela **consciência** que todas as pessoas” que de fato existiram “terão de que elas mesmas, **no corpo em que aparecem** e na

substância²⁶ **inerente à sua consciência**, são as mesmas que cometeram as ações e que merecem ser **punidas** por elas” (LOCKE, 2012, p. 367-8, grifo nosso), afirmação feita em seu §26. Ou seja, aquelas sentenças de Paulo que se referem aos segredos dos nossos corações que serão desvendados no Juízo Final são explicadas por sua filosofia da identidade pessoal, consciência e aparência corporal do homem; dito de outra forma, a partir somente da existência mesma dos que se podem considerar de fato homens portadores de consciência, devendo somente a ela inclusive a retribuição do que tiverem feito durante sua vida no corpo. Com isso chegamos praticamente ao fim do capítulo XXVII, “Da [ou sobre] a identidade e a diversidade”, do *Ensaio sobre entendimento humano* de Locke, dos §§ 27 a 29 Locke trata apenas de fazer mais algumas observações sem muita importância para nós e retomar algumas das conclusões que foi desenvolvendo no decorrer do capítulo.

4 Das respostas de Leibniz a Locke: mônada, substância simples e identidade pessoal e moral.

E, quanto a esta ciência de Deus [...], visto ignorarmos quanto ou como Deus considera as disposições naturais na dispensa da graça, creio mais exato e seguro dizer, segundo nossos princípios e como já notei, ser forçoso haver entre os entes possíveis a pessoa

26 É preciso estar atento aqui ao fato que tal noção de substância nada tem a ver com a que Locke já havia recusado a partir de Descartes e, por isso, nada tem a ver com o conceito leibniziano de substância simples.

(personne) de Pedro ou de João, cuja noção ou ideia (la notion ou idée) contém toda esta série de graças ordinárias e todo o resto destes acontecimentos (ces événements) com suas circunstâncias e que, entre uma infinidade de [outras] pessoas igualmente possíveis (une infinité d'autres personnes également possible), agradou a Deus escolhê-la (la choisir) para existir atualmente. Dito isto, parece nada mais haver a perguntar e desvanecerem-se todas as dificuldades [...] (LEIBNIZ, 1983 [Discurso de metafísica, §31], p. 146-7)

Portanto, para além do comentário que fez a todo o capítulo XXVII, do livro II, nos seus *Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, tendo em vista a menção à bondade e justiça de Deus como parte do problema geral da identidade pessoal ou da pessoa moral, aqui começamos a adentrar no tema geral da *Teodiceia* de Leibniz, cujo título completo, vale lembrar, é *Essais de théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*; livro publicado em 1710, mais ou menos 6 anos depois de ter finalizado o *Nouveaux essais*. Ensaio cujo título vem do termo resultado da associação das palavras *Théos* e *Díke* que indica se tratar de um ensaio não somente sobre a Bondade, mas, principalmente, também sobre a Justiça de Deus; perfeições que não devem ser consideradas à parte de Seu poder e, menos ainda, de Sua sabedoria; a não ser, claro, que queiramos nos perder no labirinto do livre e do necessário. Ensaio em que Leibniz prova de uma vez por todas o que já havia formulado na carta que enviou, em mais ou menos 1679, ao teólogo luterano e abade Gerhard Wolter Molanus, nos seguintes termos:

É por esse motivo que afim de satisfazer a esperança do gênero humano, é preciso provar (*il faut prouver*) que Deus, que governa tudo, é sábio e justo e que ele não deixará nada sem recompensa (*recompense*) e sem castigo (*châtiment*); são esses os grandes fundamentos da moral; mas o dogma de um Deus que não age para o bem e de uma alma que é imortal sem lembranças não serve senão para enganar os simples e para perverter as pessoas espirituais (*personnes spirituelles*)²⁷ (LEIBNIZ, 1960 [GP], p. 300-1).

Ou seja, o que, para além da extensão e do que diz no prefácio de seus *Novos ensaios*, não deve deixar dúvidas tanto com relação ao interesse que o capítulo XXVII do *Ensaio* de Locke deve ter despertado nele, inclusive por conta de ser o momento em que o conceito de pessoa espiritual ou homem passível de consciência é problematizado com o objetivo de determinar o que é justo e a medida de sua responsabilidade, quanto que seu *Ensaio de teodiceia* é certamente sua maior obra sobre moral ou ética, também inclusive em resposta a obras que, como a de Locke e partir de uma nova noção de sujeito – o sujeito moderno –, voltam a se perder diante de velhos problemas da filosofia.

Todavia, de início precisamos dizer que não vamos fazer uma análise comparativa com os mesmos detalhes com relação ao texto de Leibniz, cremos ter pontuado suficientemente o texto de Locke no decorrer da notas, gostaríamos de finalizar nossa exposição apontando apenas o que consideramos serem suas oposições principais: em um primeiro momento, Leibniz vai opor ao *Principium individuationis* “descoberto” ou “criado” supostamente por Locke o “princípio interno de distinção”²⁸ dizendo que:

27 Estamos prestes a publicar a tradução da presente carta que receberá o título “Carta a Molanus sobre Deus e a alma (1679?)”.

28 Para concluir e fazer lembrar ainda uma vez, vale dizer que no início da *Monadologia* e outros textos o veremos problematizar a distinção *solo numero* e a *denominação extrínseca*; relaciona-

É preciso sempre que além da diferença (*la différence*) do tempo e lugar, haja um princípio interno de distinção (*un principe interne de distinction*) [...]; assim, se bem que o tempo e o lugar (isto é, a relação (*le rapport*) ao que está fora) nos sirvam para distinguir as coisas que não distinguimos bem por si mesmas, as coisas não deixam de ser distinguíveis em si. **O específico da identidade e diversidade não consiste, portanto [e contra Locke ou Newton], no tempo e lugar [ou na existência mesma], [...]** é antes pelas coisas que se deve discernir um lugar ou um tempo do outro, pois por si mesmos são perfeitamente semelhantes, mas também **não são substâncias ou realidades completas.** (LEIBNIZ, 1984, p. 172).

Ora, o que Leibniz faz aqui é indicar que aquele princípio de individualização baseado na existência mesma ou no tempo e espaço ou lugar, assunto que investigou desde sua dissertação de mestrado, desde 1663, portanto, coaduna muito bem com o que Newton estabelecia serem o tempo e espaço absolutos, ou seja, que foram considerados como tendo substância ou que eram realidades completas ou em si mesmas e que fariam a distinção real das coisas. Assim, o que faz a base da recusa de tal princípio também é a doutrina leibniziana do tempo e espaço relativos ou relacionais, o que o leva a tornar toda mudança, seja de movimento²⁹ seja de pensamento, interna às de fato realidades completas e verdadeiras, as substâncias ou, como ele o afirmará pouco mais à frente no próprio *Novos ensaios*, toda mudança real que permite distinção e diversidade reais é interna às verdadeiras mônadas, o que também explicita a centralidade de tal assunto e conceito em sua filosofia.

das diretamente ao problema “espinhoso” de estabelecer um adequado princípio de individualização que Leibniz persegue desde sua dissertação de 1663.

29 Quanto à relação de movimento ou mudança de lugar dos corpos internalizada e de acordo com o tempo e espaço relativos, cf. “Quinta carta de Leibniz a Clarke” §47 (LEIBNIZ, 1983, p. 201). Talvez uma leitura do nosso artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo §47 da última carta a Clarke” possa ajudar a compreender até onde esperamos ir com tal observação.

De qualquer modo, e ainda quanto a tal princípio, a crítica geral que Leibniz dirige a Locke vem logo a seguir, diz ele: “A maneira de distinguir”, ou seja, o modo como Locke pensava a diversidade a partir da existência mesma “está fundada nesta suposição que a penetração (*la penetration*)”, ou internalidade, das coisas “não é conforme a natureza” (p. 172) – explicitação em pleno acordo com a doutrina lockeana da *tabula rasa* já devidamente tematizada desde o prefácio –, daí que, para Leibniz, “as coisas” que possuem algo essencial ou substancial que lhes é interno, de unidade e identidade real, “não deixam de ser distinguíveis em si”. E, para o alemão, tal recusa geral de um princípio interno de distinção é um erro grave especialmente quando se está procurando determinar o conceito de pessoa moral ou identidade pessoal que, justamente, permitiria estabelecer os fundamentos da moral e da ética sem atentar contra as perfeições divinas, ou seja, contra seus atributos infinitos: poder (ser capaz de fazer tudo que é possível de ser feito ou vir a se tornar verdadeiro), sabedoria (a partir de sua ciência de visão e de simples inteligência infinitas), bondade (que depende de ser justo e a partir de conhecimento total). Em poucas palavras, como Descartes e muitos outros, Locke, a partir de seu conceito de individuação ou identidade pessoal que não supõe internalidade, também se perdeu no labirinto do livre e necessário, labirinto mencionado como tema geral no prefácio do *Ensaio de teodiceia*.

Assim, tendo como pano de fundo aquela maneira geral de pensar a distinção a partir de uma internalidade ou penetração real das coisas (mesmo no sentido da realidade dos gêneros) e de sua doutrina do tempo e espaço relacio-

nais; em um segundo momento, pois, Leibniz vai lançar mão de seu conceito de mônada, que deve servir para pensar indistintamente todos os seres vivos ou corpos que podem ser considerados *unum per se* (cf. também *Disc. de metafísica*, §34) e substituir aquela “existência mesma” (LOCKE, 2012 [§3], p. 345), ou seja, que não possa ser considerada apenas como fenômeno bem fundado³⁰; conceito enunciado da seguinte maneira:

A organização ou configuração [de um ser vivo] sem um princípio de vida subsistente [ou interno] que denomino **mônada**³¹, não bastaria para fazer com que permaneça *idem numero* ou o mesmo indivíduo [o que seria fundamental para fixar a identidade de qualquer ser vivo, e não apenas dos homens]; pois a configuração pode permanecer especificamente [ou seja, em uma mesma espécie, gênero ou tipo], sem permanecer individualmente. [...] Quanto às substâncias [o que exigiu a reforma de tal conceito], que possuem em si uma verdadeira e real unidade substancial [e é o caso daquelas que podem ser consideradas pessoa moral], à qual possam pertencer as ações vitais propriamente ditas, e **quanto aos seres substanciais, quae uno spiritu continentur** [...], **isto é, que um certo espírito indivisível anima** [ou seja, as pesso-

30 Tendo sido levado a isso por conta também da análise da matéria, ou como ele mesmo dizia: “Então, pode-se concluir que uma massa de matéria não é verdadeiramente uma substância, que sua unidade é apenas ideal, e que (o entendimento [ou ideal] colocado à parte) é apenas um *aggregatum*, uma porção, uma multiplicidade de uma infinidade de verdadeiras substâncias, um fenômeno bem fundado (*un phénomène bien fondé*), que jamais desmentem as regras das puras matemáticas [seja da Geometria, seja da Aritmética], mas sempre contêm algo além. [Assim] [...] a análise da Matéria que se encontra atualmente no Espaço nos leva demonstrativamente às Unidades de substância, às substâncias simples, indivisíveis, imperecíveis e, conseqüentemente, às Almas, ou **aos princípios de vida**, que não podem ser senão imortais, [e] que estão difundidos por toda a natureza. Vê-se que as Enteléquias, ou **forças primitivas**, unidas ao que há de passivo em cada unidade (pois as criaturas são ativas e passivas simultaneamente), são a fonte de tudo. Vê-se por isso em que consistem as unidades” (Carta de Leibniz de 31/10/1705 à princesa Sofia Carlota, tradução nossa em <https://leibniz-brasil.pro.br/leibniz-traducoes/carta-de-leibniz-princesa-sofia.htm>). Cf. também nosso artigo “Leibniz e a Biologia: notas introdutórias” (no prelo).

31 Talvez uma leitura dos nossos artigos “Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz”, “Deleuze e a noção leibniziana de sujeito” e “Leibniz e a Biologia: notas introdutórias” (no prelo) possam ajudar a compreender o que estamos tentando dizer.

as espirituais], **tem-se razão em dizer que permanecem perfeitamente o mesmo indivíduo por esta alma ou este espírito, que constitui o eu [le moi] nas substâncias capazes de pensar.** (LEIBNIZ, 1984, p. 173-4).

A partir, pois, do conceito de mônada, restabelece-se assim o conceito de seres substanciais simples ou unos que fará a base da noção de eu (*le moi*), daí identidade pessoal ou pessoa moral, por isso mesmo das *personnes spirituelles* (cf. também, §31, do *Disc. de metafísica*); de tal modo que Aquele que, evidentemente mas não só Ele, pode penetrar a sua natureza individual pode conhecer totalmente e a qualquer momento a sua identidade (*Idem*, p. 180), daí que Ele tenha de ser afirmado, antes de sua reconhecida mas nem sempre compreendida bondade, como o justo juiz (*juste juge*) por excelência (*Idem* [§22], p. 183) e que de qualquer forma Ele constitui a única e suprema lei (*unique et supreme loi*).

E para que tal interioridade espiritual, individual ou pessoa moral não fique solta do corpo que mantém os aspectos físicos da pessoa, sua aparência, à qual tal alma ou natureza individual “deve” pertencer; em um terceiro momento, Leibniz lança mão de sua doutrina da expressão e perspectivismo, que terá como espelho sua doutrina da simbolização das substâncias simples por parte dos corpos (cf. *Monadologia*, §61), ou como ele mesmo vai dizer pouco depois: “As almas, segundo minhas hipóteses, não são indiferentes em relação a qualquer porção que seja da matéria”; “pelo contrário, elas exprimem [ou expressam] (*elles expriment*) originariamente aquelas porções de matéria [seu corpo], às quais estão e devem ser [estar] unidas segundo a ordem”. (*Idem*, p. 180). O que, dado um Deus que é onisciente e fora da ordem do tempo, só é possível de ser pensado a partir de (I) uma doutrina do tempo e espaço relacionais que tornam

as relações de mudança e movimento mudanças qualitativas de situação e (II) de noções completas de indivíduos singulares portanto distintos qualitativamente também já no intelecto divino ou na região dos possíveis, o que, do nosso ponto de vista, se mantém até o final da vida de Leibniz, como aparece não só na *Teodiceia*, especialmente em seus parágrafos finais, e faz a base da *Monadologia*, mas também nos §§18 a 21 do *Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra* e no §6 da “Quinta carta de Leibniz a Clarke”.

De qualquer modo, com isso chegamos ao centro do que Leibniz considera ser o fundamento de sua hipótese da harmonia preestabelecida, aquela interioridade expressiva que permitiria harmonizá-las, tais substâncias ou mônadas, mesmo antes da existência, ou seja, e novamente, pré-estabelecida, o que permite preordená-las (cf. também “Quinta carta de Leibniz a Clarke”, §6); justamente o que dá nome ao seu ensaio. Assim, o conceito de identidade pessoal, de pessoa espiritual ou pessoa moral, depende de uma natureza substancial interna de percepção contínua que permita preordena-las com outras. E assim começam a surgir as soluções leibnizianas para os problemas formados no *Ensaio*; seguindo o texto: “Assim sendo, se elas passassem para um novo corpo”, como havia problematizado Locke no cap. XXVII, “conservariam sempre a expressão (*l’expression*) de tudo aquilo que tiveram percepção nos corpos anteriores”, ou seja, carregamos tais expressões conosco, e “seria até necessário que o novo corpo se ressentisse” já que simboliza tal interioridade “de maneira que a continuação individual (*la continuation individuelle*) terá **sempre** as suas marcas reais” (idem, p.

180; cf. também *Monadologia*, §§20-24). O que “justamente” supre aqueles buracos da consciência de Locke e permite conhecimento total a qualquer tempo, sempre; ou seja, dada a sua continuação individual expressa, por isso mesmo, uma identidade pessoal total ou uma pode sempre ser “lida” não só por Deus, mas por todo aquele que fosse capaz de penetrar sua natureza³². Portanto, a mônada correspondente a uma pessoa espiritual determinada “poderia até fazer dar a conhecer a sua identidade a quem penetrasse bastante a sua natureza” (*Idem* p. 180, cf. também); o que justamente é explorado na ficção que faz o fim da *Teodiceia*: alguém como o Teodoro conduzido e tornado capaz de tal conhecimento por Palas Atena, anterior à atualização do mundo presente ou que é capaz de ciência de simples inteligência, pode conhecer uma continuação individual perceptiva ou expressiva, portanto uma individualidade possível e completa, como Sextus. Quer dizer, partir da metáfora da estátua de Hercules e contra a *tabula rasa* de Locke, quem fosse capaz de penetrar os veios de seu corpo poderia ler em sua natureza interna a sua perspectiva de tudo que foi, é e será³³.

Em uma palavra, para Leibniz Locke teria defendido que uma identidade apenas a partir da existência mesma ou da externalidade, e de uma consciência passível de esquecimentos reais, poderia ser conservada sem identidade real

32 Eis a base da continuidade da ficção ou pequena fábula apresentada ao final da *Teodiceia*, a partir de seu §413 até o §417, quanto à predestinação do personagem Sextus, cuja escritura, o que mantém a ideia de poder ser lida como uma história, se encontra no palácio dos destinos, onde se encontram em todos os seus detalhes e totalmente distintas as histórias dos indivíduos possíveis e os livros dos mundos possíveis correspondentes a eles.

33 Para além do §61 da *Monadologia*, faz lembrar o já dito no próprio prefácio dos *N.E.*, ou seja, o *Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur* que, se por um lado lembra o verso de Virgílio, por outro lado, lembra ainda mais o quarto verso do livro final da *Consolação da filosofia* de Boécio, tema também do final da *Teodiceia*.

(*Idem*, p. 177), restando a pergunta que já era o problema de Boécio e se manteve o de Lorenzo Valla: Mas como Deus pode ser bom ou justo se não dá exatamente, a partir de sua sabedoria infinita, portanto, o que de fato merecemos?

Conclusão

Portanto, quanto à eficácia da justiça humana e principalmente a divina associadas à consciência, no sentido que já havia resolvido o problema formulado na *Carta a Molanus*, e agora a partir do conceito de mônada, afirmava Leibniz:

Também eu partilho dessa opinião [de Locke], a saber, que a consciência ou sentimento do eu (*la consciosté ou le sentiment du moi*) prova [atesta a existência de] uma identidade moral ou pessoal (*identité morale ou personnelle*). É nisso que distingo a incessabilidade [ou impossibilidade de cessar] da alma de um animal, da imortalidade da alma de um homem: tanto uma como a outra conservam a identidade física e real, mas **quanto ao homem, é conforme às normas da divina providência que a alma conserve também a identidade moral e aparente conosco mesmos, para constituir a mesma pessoa, conseqüentemente capaz de sentir os castigos e as recompensas** (*de sentir les châtiments [supplicia] et les recompenses [praemia]*)³⁴ [inclusive do juízo final]. [...] **Um ser imaterial ou espírito não pode ser despojado de toda percepção da sua existência passada. Ficam-lhe impressões de tudo o que**

34 Temas do, dentre outros, *Disc. de metafísica* explicitamente de seu §12 mais o que aparecia como problema a ser enfrentado na *Carta a Molanus* de 1679, e que termina por recuperar o final da *Consolação da filosofia* de Boécio, a saber: “*Manet etiam spectator desuper cunctorum praescius Deus, visionisque ejus praesens semper aeternitas cum nostrorum actuum futura qualitate concurrat, bonis praemia, malis supplicia dispensans*” (grifo nosso). Para além da atenção que devemos dispensar à noção de qualidade dos possíveis ou de nossos atos futuros (*nostrorum actuum futura qualitate*) que podemos justamente associar aos §§18-21 do *Observações quanto ao livro sobre a origem do mal*, publicado há pouco na Inglaterra, valeria a pena dar uma lida em nosso artigo “Boécio e o problema dos futuros contingentes: uma introdução” e nossa tradução “Comentário de Boécio ao §9 do *Da interpretação* de Aristóteles”.

Ihe aconteceu e terá até pressentimentos de tudo aquilo que lhe acontecerá: todavia, esses sentimentos são os mais das vezes excessivamente insignificantes para serem distinguíveis e para que os percebamos [nós, dados os limites de nosso conhecimento], embora um dia talvez poderiam desenvolver-se. **Esta continuação ou ligação de percepção**[ões] (*continuation et liaison de perceptions*) [sem apagões, portanto,] constitui o mesmo indivíduo (*le même individu*) realmente, mas as apercepções (isto é, quando nos apercebemos dos sentimentos passados) **provam uma identidade moral**, e fazem aparecer a identidade real. (*Idem*, p. 177-9).

Com essas observações Leibniz também acredita estar em condições de explicar a base do que ele chamou de *fatum christianum*³⁵, ou seja, as afirmações da *Bíblia Sagrada*, agora, associadas aos apóstolos Mateus (10:30) e Lucas (12:07), a saber:

Não temais os que matam o corpo, mas não podem matar a alma. Temei antes aquele que pode destruir a alma e o corpo na geena []. Não se vendem dois pardais por um asse? E, no entanto, nenhum deles cai em terra sem o consentimento do vosso Pai. **Quanto a vós** [homens], **até mesmo os vossos cabelos foram todos contados**. Não tendes medo, pois valeis mais que muitos pardais. (Mateus, 10:30, p. 1857).

Meus amigos, eu vos digo: não tendes medo dos que matam o corpo e depois disso nada podem fazer. Vou mostrar-vos a quem deveis temer: temei Aquele que depois de matar tem o poder de lançar na geena []; sim eu vos digo, a Este temei. Não se vendem cinco pardais por dois asses? E, no entanto, nenhum deles é esquecido diante de Deus. **Até mesmo os cabelos da vossa cabeça estão todos contados**. Não te-

35 Ou seja, há um *fatum christianum*, ou uma predestinação fundamentada em uma filosofia de fato cristã e protestante, e é a reforma do conceito de forma substancial, que tem por consequência o de mônada, mais um conceito de Deus infinita sabedoria – portador, portanto, de ciência de visão, mas também e talvez ainda mais de ciência de pura ou simples inteligência –, infinita bondade – por ser sábia e justa – e infinito poder – que pode tudo, exceto, por sua sabedoria e bondade, agir em acordo com o mal e não com o melhor –, que permitem equacioná-lo adequadamente. Talvez uma leitura do nosso artigo “Leibniz e o incomparável manual de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes”, já sugerido, também possa ajudar a compreender o que está em jogo aqui.

nhais medo, pois [vós homens] valeis mais do que muitos pardais.
(Lucas, 12:07, p. 1857).

Mesmo que alguns deles sejam “excessivamente insignificantes para serem distinguíveis e para que os percebamos”, até nossas percepções insensíveis e nossos sentimentos mais insignificantes foram ou estão, e desde sempre – e vale notar certa tensão entre o “foram” de Mateus e o “estão” de Lucas –, contados e não é propriamente da bondade de Deus – sem conhecimento possível anterior ao tempo e espaço ou lugar da existência mesma, fixados no que Locke entendia ser o princípio de individuação – que dependemos para receber o que nos é devido por nossas ações passadas, nossos castigos e recompensas, dependemos talvez de Sua ciência de visão, que veria o que fizemos na presente existência, mas também e ainda mais de Sua ciência de pura ou simples inteligência que sempre soube exatamente o que faríamos, ou seja, ainda mais de Seu conhecimento infinito e eterno ou de sua onisciência *extra ordinem temporis*³⁶; justamente o que fundamenta, na posterior à *Monadologia* e ainda mais ao *Discurso de metafísica*, lembremos, a seguinte afirmação feita na “Quinta carta de Leibniz a Clarke”:

[§6] Mas nem essa presciência nem essa preordenação atentam contra a liberdade. De fato, Deus, levado pela suprema razão [que pode ser comparada à suprema perfeição do §31 do *Discurso de metafísica*] a fazer a escolha, entre muitas sequências [ou séries] de coisas ou mundos possíveis, daquele em que as criaturas livres tomassem tais e tais resoluções, ainda que não sem seu concurso, tornou assim todo acontecimento certo e determinado uma vez por todas (*tout événement certain et détermine une fois pour toutes*), [...] **esse simples decreto da escolha não muda, mas apenas atualiza as suas naturezas** [as das criaturas li-

36 Cf. também nossos artigos “Primeira crítica: a teologia desencontrada” e “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação”.

vres], **vistas por ele em suas ideias**. (LEIBNIZ, 1983 [Quinta carta], p. 194, grifo nosso)

Restaria a questão da liberdade, claro, mas esse é outro problema especialmente quando o que se procurava justificar no capítulo XXVII do *Ensaio* era que “Toda justiça, todo direito de recompensa e punição funda-se na identidade pessoal”, mesmo que essa identidade pessoal ou pessoa moral tenha de ser compreendida como uma natureza individual possível antevista como ideia e por isso mesmo passível de ser ordenada previamente com relação a outras, preordenada, ou que tenha sido harmonizada previamente, preestabelecida, por Deus. De todo modo, vale lembrar que Clarke era um teólogo também inglês e também defensor da filosofia newtoniana do tempo e espaço absolutos, quem certamente estaria de acordo com o princípio de individuação lockeano, daí também com sua noção de identidade pessoal e consciência. Incluído nesse pacote também podemos mencionar o filósofo, também da ilha, mas defensor da noção de indiferença de vontade, William King a quem, por conta de uma obra que fez publicar em 1702 com problemas em parte semelhantes aos tratados no capítulo XXVII do *Ensaio*, Leibniz havia respondido que:

[§§19 e 21] Querer estimar as ações sem pesar as qualidades das quais elas nascem é jogar palavras ao vento e colocar um *non sei quê* imaginário no lugar das causas. [...] **Em Deus, é manifesto que seu entendimento contém as ideias de todas as coisas possíveis; e é por esse motivo que tudo nele é eminente**. Essas ideias lhe representam o bem e o mal, a perfeição e a imperfeição, a ordem e a desordem, a concordância e a discordância (*congruité et l'incongruité*)³⁷ dos possíveis; e sua bondade extrema o faz escolher o mais vantajoso. Então; Deus se determina por ele mesmo [não pelo que ele decidir atualizar sem conhecimento total prévio]; sua vontade é ativa em virtude da bondade,

37 Aqui gostaríamos de manter a pergunta: os compostíveis e impossíveis?

mas [contra qualquer indiferença de sua vontade] **é pelo entendimento pleno de sabedoria que ele especifica e se dirige na ação**. E como **seu entendimento é perfeito, seus pensamentos sempre distintos** (*ses pensées toujours distinctes*) [ou seja, mais que claros], suas inclinações sempre boas, ele jamais deixa de fazer o melhor; enquanto nós podemos ser enganados pelas falsas aparências do verdadeiro e do bom. (LEIBNIZ, 2013 [*Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra*], p. 470-2, grifo nosso).

Novamente, o Deus de Leibniz, mesmo muito depois do *Discurso de metafísica*, possui um entendimento que vê, graças ao que se costumava chamar de ciência de pura ou simples inteligência, pensamentos sempre distintos e todos os possíveis, e o conceito de mônada não pode estar em contradição com tal conhecimento ou intelecto.

Por fim, com o que tentamos explicitar aqui esperamos ter deixado claro ainda uma vez o quão absurda nos parece a opinião segundo a qual “Mas Deus”, o deus leibniziano, “não criou primeiramente Adão, aceitando o risco de fazê-lo pecar ou de perceber que ele peca: ele criou o mundo que Adão peca e o incluiu também em todos os indivíduos que o expressam” (DELEUZE, 1991 [*A dobra*], p. 101). Para não repetir muito do que já dissemos, nem mesmo depois de utilizar o conceito de mônada para resolver problemas que dizem respeito a uma mais adequada caracterização da noção de pessoas espirituais ou de identidade pessoal Leibniz abandonou a opinião que a natureza de tais entes teria sido conhecida plena, distinta e independente do mundo ao qual eles pertencerão quando de sua efetivação ou atualização; e o contrário é aproximá-lo de Locke ou Newton e mesmo Clarke ou W. King, aproximação perigosa já que faz voltar os problemas que nem Boécio nem Lorenzo Valla tinham resolvido satisfatória-

mente e que fazem, justamente, a base da ficção contada ao fim do *Ensaio teodiceia*.

São Cristóvão (SE), 30 de junho de 2020.

Referências bibliográficas:

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi et al. São Paulo: Martins fontes, 2000.

BOÉCIO. Comentário de Boécio ao §9 do *Da interpretação* de Aristóteles. *Prometeus* (UFS), ano 08, n. 17, p. 187-206, 2015.

DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

DELEUZE, G. *Exasperación de la filosofía: el Leibniz de Deleuze*. Trad. equipe editorial Cactus. Buenos Aires: Ed. Cactus, 2006.

DERRIDA, J. *Força de lei*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica, Monadologia, Correspondência com Clarke et al.*. Trad. Marilena de Souza Chauí e Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983.

LEIBNIZ, G. W. *Confessio philosophi*. Trad. Ivon Belaval. Paris: J. Vrin, 1993.

LEIBNIZ, G. W. *Discours de metaphysique suivi de Monadologia et autres textes* (estabelecido, apresentado e com notas de Michel Fichant). Paris: Gallimard, 2004.

LEIBNIZ, G. W. *La monadología*. Trad. Virginia Naughton. Buenos Aires: Quadrata, 2005.

LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios*. Trad. João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux essais*. Paris: Flammarion, 1990.

LEIBNIZ, G. W. A. *Arnauld: Correspondencia completa* (ed. J.A. Nicolás). Editorial Comares: Granada, 2010.

LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de Teodiceia*. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2013.

LEIBNIZ, G. W. Carta de Leibniz a Molanus sobre Deus e a alma (1679?). Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. No prelo.

LEIBNIZ, G. W. Carta de Leibniz à princesa Sofia [Hanôver, 31 de outubro de 1705]. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. In <http://leibnizbrasil.pro.br/>.

LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Pedro Paulo G. Pimenta. São Paulo: Martins fontes, 2010.

PIAUÍ, W. S. O Leibniz de Deleuze: uma introdução à Lógica do sentido. In *Escritos de Filosofia: linguagem e cognição*. (Org.) SOUZA, Marcus José Alves de e LIMA FILHO, Maxwell Morais. Porto Alegre: Ed. Fi, 2019.

PIAUÍ, W. S. Leibniz e o incomparável manual de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes. *Prometeus* (UFS), ano 10, n. 22, p. 49-64, 2017.

PIAUÍ, W. S. Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke. *Prometeus* (UFS), ano 6, n. 11, p. 09-34, 2013.

PIAUÍ, W. S. Noção completa de uma substância individual e Infinito em Leibniz. *Cadernos de história e filosofia da ciência* (Unicamp), v. 21, n. 1, p. 257-87, 2011.

PIAUÍ, W. S. Matemática e Metafísica em Leibniz: O cálculo diferencial e Integral e o processo psíquico-metafísico da percepção. *Theoria – Revista eletrônica de Filosofia*. Pouso Alegre, v. 05, p. 1-16, 2010.

PIAUÍ, W. S. Boécio e o problema dos futuros contingentes. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, v. 15, n. 23, p. 205-232, 24 set. 2010.

PIAUÍ, W. S. Primeira Crítica: a teologia desencontrada. *Ágora filosófica*. Pernambuco: Universidade Católica, ano 9, n. 2, p. 149-170, 2009.

PIAUÍ, W. S. Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação. *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia (Porto Alegre)*, vol. 1, no. 2, p. 26-47, 2009.

PIAUÍ, W. S. Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação. *Ágora filosófica*. Pernambuco: Universidade Católica, ano 6, n. 1, p. 117-36, 2006.

PIAUÍ, W. S. Leibniz e a Biologia: notas introdutórias. No prelo.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).



A INCORPORAÇÃO DA SEMÂNTICA PRÁTICA DE TERMOS MODAIS DE LEIBNIZ NAS FILOSOFIAS MORAIS DE BAUMGARTEN E KANT

André Luiz Batiston

Doutorando em Filosofia pela UFMG

Mestre em Filosofia pela UFMG

abatiston999@hotmail.com

Resumo

O objetivo deste trabalho é mostrar a fecunda elaboração de uma certa semântica prática de termos modais que marcaria fundamentalmente o modo pelo qual a escola wolffiana e seus interlocutores desenvolveriam a compreensão de suas filosofias morais. Essa significação moral ou prática de termos lógico-modais, que emprega o conceito modal da possibilidade em um sentido estritamente prático, tem seu desenvolvimento inaugural nos apontamentos de Leibniz de 1671, intitulados de *Elementa juris naturalis*, o qual já trazia, de modo germinal, a plausibilidade de distinguir entre as ações que são “moralmente possíveis” e aquelas que são “moralmente necessárias”, distinção que determinaria, nos manuais de Baumgarten e também na filosofia crítica de Kant, a compreensão dos âmbitos específicos de atuação das leis morais; mais precisamente: a separação entre o domínio da ética e do direito.

Palavras-chave: Filosofia prática. Moralmente possível. Autorização. Direito. Kant.

Abstract

The aim of this work is to show the productive elaboration of a certain practical semantics of modal terms that would fundamentally mark the way in which the Wolffian school and its interlocutors would develop an understanding of their moral philosophies. This moral or practical signification of logical-modal terms, which uses the modal concept of possibility in a strictly practical sense, has its inaugural development in Leibniz's notations of 1671, entitled *Elementa juris naturalis*, which already brought, in a germinal way, the plausibility of distinguishing between actions that are "morally possible" and those that are "morally necessary", a distinction that would determine, in Baumgarten's manuals and also in Kant's critical philosophy, an understanding of the specific areas of action of moral laws; more precisely: the separation between the domain of ethics and right.

Keywords: Practical Philosophy. Morally Possible. Authorization. Right. Kant.

1 A relação entre lógica modal e filosofia prática: o *Elementa juris naturalis* e a correlação de termos modais com elementos ético-jurídicos em Leibniz

Não é mero acaso que G. W. Leibniz (1646-1716), o “pai da lógica simbólica”¹ e “um dos maiores lógicos de sempre”,² sempre mantivera verdadeiro apreço pela lógica aristotélica. Mas, não é possível considerar os desenvolvimentos leibnizianos realizados no campo da lógica sem ponderar, antes, seu respeito e inspiração pela lógica tradicional de Aristóteles, especialmente sua estima pela teoria dos silogismos. Nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, de 1765,³ Teófilo, personagem que apresenta as teses defendidas por Leibniz, afirma:

Defendo que a invenção da forma dos silogismos é uma das mais belas do espírito humano, e, inclusive, das mais consideráveis. Trata-se de uma espécie de *matemática universal* cuja importância não é suficientemente conhecida; e pode dizer-se que aí se contém uma *arte da infalibilidade*, desde que se saiba e possa utilizá-la devidamente, o que nem sempre é permitido. (LEIBNIZ, 2004 [1764], p. 343).

Como é sabido, essas observações são dirigidas ao desprezo que J. Locke (1632-1704) tinha pela lógica formal, e elas mostram que o entusiasmo de Leibniz pela teoria aristotélica do silogismo ainda constituía um tema importante da filosofia desenvolvida nos *Novos ensaios*. É claro que Leibniz não deixou de observar os vários problemas da teoria silogística, e esteve “longe de ser um puris-

1 RESCHER, 1954; apud BLANCHÉ, 1973, p. 216.

2 KNEALE; KNEALE, 1962, p. 325.

3 É importante lembrar que a obra foi finalizada por volta de 1704, mas em virtude da morte de J. Locke, alvo direto das críticas contidas nela, sua publicação foi posta de lado, sendo disponibilizada ao público somente depois da morte de Leibniz.

ta de Aristóteles”;⁴ mas, ao mesmo tempo, tendo em vista sua atitude habitual de “retomar o que os outros fizeram a fim de aprofundá-los”,⁵ o autor se comprometeu fielmente com certos projetos nos estudos da lógica que foram inaugurados, sem dúvidas, por Aristóteles. Entre algumas que não obtiveram muito sucesso e padecem de severas críticas,⁶ a ideia mais fecunda retirada da lógica aristotélica foi a noção de demonstração formal, onde Leibniz reconhece a importância da forma lógica nos avanços do conhecimento sobre o mundo, chegando a afirmar que não há rigor no conhecimento sem formalidade, um interesse que só seria justificado nos séculos seguintes.⁷

Como é bem sabido entre seus intérpretes, juntamente com a tese da demonstração formal inspirada em Aristóteles, Leibniz implementou em suas investigações lógicas o conceito de uma *ars combinatoria*,⁸ aquela teoria das combinações que seria, em linhas bastante gerais, uma espécie de conjunto de regras para realizar diversos cálculos lógicos; e, para que esta funcionasse, pretendeu desenvolver, paralelamente, a intitulada *characteristica universalis*, uma linguagem concebida cientificamente por meio da observação da estrutura do mundo,

4 KNEALE M.; KNEALE W. 1962, p. 327.

5 BLANCHÉ, 1973, p. 219.

6 Sobre o assunto, ver: KNEALE; KNEALE, 1962, pp. 327, 328 e 329.

7 Cf.: KNEALE; KNEALE, 1962, p. 330.

8 A inspiração desse conceito surge da *Ars Magna* de Raimundo Lúlio (1232-1315), e também da primeira parte do *Sobre o corpo* de T. Hobbes (1588-1679), intitulada *Computação ou lógica*. (Cf. *Idem*, p. 330) Esse conceito é apresentado no tratado intitulado de *De arte combinatoria*, de 1666, onde Leibniz pretendia apresentar, de modo mais claro, noções complexas de geometria através de um código específico. Contudo, o autor nunca chegou a mostrar como esse código cumpriria sua tarefa principal, e o fato dele nunca ser retomado em escritos posteriores sugere que Leibniz mesmo compreendeu sua inadequação como um instrumento de análise lógica (Cf. *Idem*, p. 331).

onde teríamos uma notação lógica através da qual as proposições “não formais” seriam representadas por sinais e não termos.⁹ Nesse sentido, podemos dizer, seguindo os apontamentos de Willian e Martha Kneale, que quanto a Leibniz:

Era certamente sua intenção que se visse a forma lógica das proposições de uma maneira mais simples e regular do que em qualquer língua natural, porque ele muitas vezes afirma que uma gramática construída filosoficamente facilitaria o raciocínio formal fornecendo as bases para um *calculus ratiocinator* (i. e, um método quase-mecânico de tirar conclusões). (KNEALE; KNEALE, 1962, p. 333).

Como é evidente em seus escritos, o nobre autor pretendeu conceber um sistema simbólico completo através da sua *characteristica universalis*, algo que permitisse que os mais variados argumentos fossem processados por um número definido de regras, sistema através do qual os homens obteriam ajuda para solucionar suas divergências sobre qualquer assunto. Todavia, sua *characteristica universalis* só se tornaria exequível se fosse possível reunir sistematicamente todo conhecimento humano em uma “enciclopédia”, fato que promoveria, assim acreditava o autor, a união de todos os estudiosos dos mais diversos grupos. Desse modo, para Leibniz, a enciclopédia não seria apenas a reunião dos diferentes tipos de conhecimento em um único sistema, mas também um instrumento capaz de manter a ordem e a segurança da sociedade, tendo em vista sua vasta fragmentação.¹⁰

O projeto da enciclopédia acompanhou Leibniz desde sua juventude até a sua morte, e contribuiu para a ambiciosa tentativa de “organizar o conheci-

9 KNEALE; KNEALE, 1962, p. 333.

10 Cf. *Idem*, p. 335.

mento num sistema dedutivo”¹¹. Em suma, mesmo esse projeto tomando diversas facetas durante toda sua vida, podemos afirmar que “a função da Enciclopédia seria não apenas a de organizar os conhecimentos já sabidos, mas também a de tornar possível sua ampliação”¹². Nesse sentido, pode-se dizer que o mesmo “espírito” leibniziano encontra-se vivo também em seu *Elementa juris naturalis* (*Elementos do direito natural*), de 1671, texto que demonstra bem as intenções do autor de elaborar um conhecimento lógico-dedutivo que atingisse todos os ramos do conhecimento, inclusive a ética e o direito, como é o caso específico deste opúsculo. Com efeito, é nessa obra que encontramos um desenvolvimento ímpar, que nos interessa diretamente neste trabalho, no âmbito da lógica modal: nela ocorre um certo desdobramento da teoria das modalidades de cunho aristotélico, desdobramento que seria retomado e aprofundado séculos após a redação do texto leibniziano. Pode-se dizer, portanto, que os *Elementa* de Leibniz, obra que servira, em momento ulterior, de inspiração à escola wolffiana e, conseqüentemente, também a Immanuel Kant (1724-1804)¹³, já antecipava a aplicação de elementos lógicos em proposições normativas (éticas ou jurídicas), algo que só ocorreria em meados do século XX¹⁴. Por isso é imprescindível resgatar a teoria apresentada nos apontamentos leibnizianos de 1671, onde encontramos,

11 KNEALE; KNEALE, 1962, p. 336.

12 MOLINA; HOFFMAN, 2007, p. 82.

13 Especificamente quanto à elaboração de sua filosofia do direito, no texto amplamente conhecido como *Rechtslehre* ou *Doutrina do direito*, apresentado na primeira parte da tardia obra *Metafísica dos costumes*, publicada em 1797.

14 Trata-se da intitulada lógica deôntica, a qual resgata a ideia inaugural de Leibniz de correlacionar operadores lógicos deônticos (“permitido”, “obrigatório”, etc.) com operadores modais (“possível”, “necessário”, etc.). Esse assunto será melhor detalhado a seguir.

de modo germinal, o desenvolvimento daquilo que chamamos de “semântica prática de termos modais”.¹⁵

Segundo T. G. Vera, a motivação principal dos *Elementa* teria sido a leitura que Leibniz fizera da obra de H. Grotius (1583-1645) intitulada *De jure belli ac pacis* (*Sobre o direito de guerra e paz*), de 1625, mais precisamente de seus *Prolegômenos*.¹⁶ Como se pode observar facilmente, em toda a primeira parte da obra, denominada de *Observações*, Leibniz faz menção direta às reflexões de Grotius sobre as fontes do direito, e também sobre o direito dos povos, citando explicitamente algumas afirmações feitas pelo autor em parágrafos específicos dos prolegômenos de seu *De jure belli ac pacis*.¹⁷ Além das *Observações*, os *Elementa* contém outras cinco partes: duas intituladas de *Anotações críticas* e outras três denominadas de *Elementos do direito natural*. Como bem observa Vera, todas as partes do texto estão elaboradas a partir de uma metodologia bastante peculiar: trata-se de uma espécie de “circularidade dialética”, *i. e.*, “um círculo semântico fundamentado no uso da lógica”, “o jogo que produz a relação dos termos em

15 Essa é a proposta desenvolvida por J. Beckenkamp que, em artigo publicado recentemente, apresenta uma nova hipótese de leitura para as teses desenvolvidas por Kant em sua *Doutrina do direito*. Trata-se, de acordo com o intérprete, de uma específica aplicação do conceito modal da possibilidade, incorporada por Kant através das influências da escola de matriz leibniz-wolffiana, mais diretamente dos textos de Baumgarten sobre filosofia moral, onde o termo “possível” deve ser entendido em seu sentido eminentemente prático de “lícito” ou “permitido”. (Ver: BECKENKAMP, 2018, pp. 57-67). A proposta de Beckenkamp nos possibilita, desse modo, explorar mais detalhadamente a influência da teoria de Leibniz na filosofia moral (especialmente a do direito) de Kant, trazendo uma interpretação mais condizente das teses da *Doutrina do direito* do filósofo de Königsberg, um dos textos que mais geram controvérsias na literatura especializada.

16 VERA, 1991, p. XV.

17 Cf. LEIBNIZ, 1991 [1671], p. 3-5.

sua afirmação e negação”.¹⁸ As partes que mais nos interessam diretamente são a quinta e sexta. Nelas, após toda discussão e análise crítica das teses de Grotius, Leibniz aplica sua *caracteristica universalis* e *ars combinatoria* a fim de demonstrar, de maneira irrefutável, sua própria tese sobre a justiça e, também, a cientificidade da ética e do direito através do cálculo lógico-matemático.¹⁹

É na quinta parte que o autor começa a desenvolver os teoremas que devem fundamentar o direito natural, os quais se originam da análise e combinação de alguns termos e conceitos. Mais precisamente, essa combinação é proposta através da relação entre quatro pares de conceitos ético-jurídicos com outros quatro conceitos modais aristotélicos, e sua correlação é efetivada por meio de duas proposições categoriais. A mesma ideia é retomada e consolidada na última parte da obra, e nela o autor apresenta a seguinte tabela:

<i>Justo, Lícito</i> <i>Injusto, Ilícito</i> <i>Equitativo, Obrigado</i> <i>Indiferente</i>	<i>É tudo aquilo que é</i>	<i>Possível</i> <i>Impossível</i> <i>Necessário</i> <i>Contingente</i>	<i>Que seja feito por um</i> <i>homem bom</i>
--	----------------------------	---	--

Com a correlação desses elementos, tornava-se possível realizar proposições lógico-morais do tipo “*Justo* ou *Lícito* é tudo aquilo que é *Possível* que seja feito por um homem bom”; “*Injusto* ou *Ilícito* é tudo aquilo que é *Impossível* que seja feito por um homem bom”; “*Equitativo* ou *Obrigado* é tudo aquilo que é *Ne-*

18 VERA, 1991, p. XVII-XVIII.

19 Cf. *Idem.* p. XIX.

cessário que seja feito por um homem bom”; e, por fim, “*Indiferente* é tudo aquilo que é *Contingente* que seja feito por um homem bom”.

A partir das considerações realizadas em torno do conceito de justiça e bondade, Leibniz chegava então à importante conclusão: “todas as implicações, conversões e oposições das modalidades demonstradas na lógica por Aristóteles e outros podem ser transpostas, portanto, não sem proveito, para estas nossas modalidades jurídicas.”²⁰ Quer dizer, para o autor, no âmbito moral não é só possível, como vantajoso, fazer uso dos conceitos da lógica modal aristotélica para alcançar, através de uma correlação implícita, a definição das noções éticas e jurídicas que determinam as diversas ações humanas. Assim, por mais que se possa acusar Leibniz de um suposto “logicismo” na filosofia moral, *i. e.*, uma mera redução dos elementos práticos a termos notadamente lógicos, o uso da lógica modal demonstra ser um bom instrumento para fundamentar as vagas noções que geralmente são utilizadas no âmbito ético ou jurídico, pelo menos assim acredita o autor dos *Elementa*.

Deste modo, com sua importante conclusão de que se pode transpor elementos modais às modalidades jurídicas, Leibniz elaboraria a tese inaugural²¹ da disciplina que surgiria apenas séculos após seu *Elementa*, a qual receberia o nome, já no século XX, de lógica deôntica, conhecida também como “lógica das normas”. Esse tipo de lógica estuda, especialmente, a validade de argumentos constituídos por expressões do tipo “*É obrigatório que (...)*”, “*É permitido que (...)*”,

20 LEIBNIZ, 1991 (1671), p. 84 e 114.

21 Segundo Von Wright “com essas palavras, o nascimento da lógica deôntica pode ser realmente anunciado.” (VON WRIGHT, 1981, p. 3).

que desempenham papel relevante nas reflexões sobre os comandos ou normas, que nos remetem, particularmente, ao domínio ético-jurídico. Fato curioso é que esse tipo de lógica surge séculos após Leibniz, e sem nenhuma relação direta com a obra do autor. Isso sugere uma relação controversa das recepções das teorias desenvolvidas pelo autor, que não se resumem somente aos estudos lógicos. Como observa R. Blanché, a consideração da lógica de Leibniz na modernidade tem algo de ambíguo: parece ocorrer, nessa relação, mais um movimento de antecipação do que de paternidade, algo mais perto de uma analogia do que uma influência. Isso porque a logística moderna teria nascido de maneira independente, sem a influência direta de seus escritos.²²

O interessante de se notar neste movimento de antecipação é o fato de Leibniz estar desenvolvendo, com sua ideia original de relacionar elementos ético-jurídicos com conceitos modais,²³ um fecundo desdobramento no âmbito da lógica, mais especificamente da lógica modal, que seria não só retomado pelos lógicos contemporâneos, mas aprofundado por eles em um terreno onde, curiosamente, a lógica aristotélica já era superada pelos progressos de F. L. G. Frege (1848-1925). O responsável pela retomada da fecunda ideia desenvolvida por Leibniz foi G. H. Von Wright (1916-2003), especialmente em um artigo publicado em janeiro de 1951, com o título “Deontic Logic” (“Lógica deôntica”). Nele, Von Wright começa a tratar a lógica deôntica como um ramo da lógica

22 Cf. BLANCHÉ, 1973, p. 217.

23 Segundo Von Wright, J. Bentham (1748-1832) compartilharia a mesma ideia de inter-relação das categorias deônticas básicas demonstrada por Leibniz. No entanto, na tentativa de desenvolvê-la em uma “lógica do imperativo” ou “lógica da vontade”, Bentham não teria notado, assim como Leibniz o fez, a analogia dos conceitos deônticos com os conceitos modais. (Cf. VON WRIGHT, 1981, p. 4).

modal, apresentando seus “conceitos deônticos” como um entre outros três tipos de conceitos, todos eles pertencendo às modalidades lógicas. Para o autor, “os chamados conceitos modais podem convenientemente ser divididos entre três ou quatro grupos principais”,²⁴ a saber, entre os denominados *conceitos aléticos*, chamados também de “modos aléticos” ou “modos da verdade”, que são o “necessário”, o “possível” e o “contingente”; os denominados *conceitos epistêmicos*, chamados também de “modos epistêmicos” ou “modos do saber”, que são o “verificado”, o “indefinido” e o “falsificado”; os denominados *conceitos deônticos*, chamados também de “modos deônticos” ou “modos de obrigação”, que são o “obrigatório”, o “permitido” e o “proibido”; por fim, os denominados “modos existenciais” ou “modos de existência”, que são a “universalidade”, a “existência” e o “vazio”.²⁵

Em outro texto de março do mesmo ano de 1951, publicado com o título de *An Essay in Modal Logic (Um ensaio sobre lógica modal)*, o autor apresenta uma tabela que continha a exibição esquemática desses quatro grupos de conceitos modais, e, especialmente, as “similaridades essenciais” que podiam ser observadas entre eles:

<i>Aléticos</i>	<i>Epistêmicos</i>	<i>Deônticos</i>	<i>Existenciais</i>
Necessário	Verificado	Obrigatório	Universal
Possível		Permitido	Existindo
Contingente	Indefinido	Indiferente	
Impossível	Falsificado	Proibido	Vazio

24 VON WRIGHT, 1951, p. 1. A hesitação do autor diz respeito à inclusão do grupo de conceitos chamados de “modos de existência”, já que eles são classificados usualmente na “teoria da quantificação”, e não exatamente como um grupo de conceitos da lógica modal.

25 Cf. *Idem*.

Com o desdobramento da lógica modal em diferentes grupos de conceitos, empreendimento que permite a introdução de categorias que se referem às obrigações, Von Wright tem em mãos uma ferramenta importante para analisar em termos lógico-formais expressões que dizem respeito não só a “coisas” ou “estado de coisas”, mas também a “ações” ou “atos”, para utilizar seu próprio vocabulário. Ademais, o desdobramento da lógica modal em classes de conceitos que atuam em registros distintos torna possível a formulação de determinados axiomas que se baseiam na analogia entre elas. Quer dizer, para estabelecer seu sistema Von Wright coloca, em primeiro lugar, as categorias deônticas classificadas em um tipo de conceito modal, e, a partir daí, observa a semelhança dessas categorias com outra classe de conceitos modais, i. e, com as denominadas categorias aléticas. Esse é o motivo da literatura especializada afirmar que “a abordagem de Von Wright da lógica deôntica baseia-se na observação de que existe uma significativa analogia entre as noções deônticas de *obrigação* e *permissão* e as noções modais de *necessidade* e *possibilidade*.”²⁶

Em suma, o desdobramento da lógica modal em uma lógica deôntica, que revela a plausibilidade de se utilizar elementos modais para a construção de um sistema normativo (considerando a significação prática, quer dizer, deôntica, desses elementos), mostra-se um fecundo caminho para explicar a razão de Kant se utilizar de termos modais nas teses capitais de sua *Doutrina do direito*. Quer dizer, ao se utilizar do termo “possível” para mostrar a legitimidade da ação justa ou direita, Kant estaria empregando uma semântica prática baseada na transposição de significação desse termo modal, entendido como uma cate-

26 FOLLESDAL; HILPINEN, 1971, p. 8.

goria alética segundo as observações de Von Wright, para seu sentido estritamente moral ou prático, *i. e.*, aquilo que é “lícito” ou “permitido” de se fazer. É claro que o desenvolvimento da lógica deôntica do século XX interessa mais à ciência da lógica em si mesma do que à filosofia moral trabalhada no século XVIII. Porém, tal desenvolvimento é um bom paradigma de como uma significação prática ou deôntica de elementos modais pode ser considerada em vistas às nossas ações, algo que Kant faz em sua doutrina do direito, mesmo que não de maneira tão clara a nós.

Por isso, a aplicação de uma semântica prática de termos modais, que encontra respaldo nos estudos contemporâneos da lógica deôntica, pode ser um caminho para interpretar aquelas passagens que Kant trata da possibilidade de adquirirmos os chamados direitos privados e públicos. Desse modo, antes de conjecturar que os elementos modais utilizados pelo filósofo – especialmente o termo “possível” e suas variações gramaticais que são completamente ignoradas na maioria das interpretações – dizem respeito a uma “condição de possibilidade” no âmbito moral, é preciso restaurar o real sentido através do qual eles são estabelecidos. No entanto, para mostrar como as fecundas conclusões alcançadas no *Elementa* “inspiraram” a significação da condição de possibilidade no âmbito moral em Kant, é preciso destacar a fonte mais direta através da qual a semântica prática chegou ao filósofo de Königsberg. A influência das teses de Leibniz ficam patentes, especialmente, nos apontamentos daquele que parece ser a maior influência na filosofia moral de Kant, a saber, A. G. Baumgarten

(1714-1762). Será a partir da elucidação de dois conceitos já desenvolvidos em Baumgarten, o “moralmente possível” e o “moralmente necessário”, cuja elaboração também é dependente da relação entre elementos lógicos-modais e conceitos éticos-jurídicos proposta por Leibniz, que Kant encontra o caminho, por assim dizer, para implementar sua legislação prática em seus dois âmbitos específicos: a ética e o direito.

2 As concepções do “moralmente possível” e “moralmente necessário” na filosofia moral de Baumgarten: o desenvolvimento da semântica prática na *Metaphysica*

Se tomamos como razoável a afirmação de Courtney D. Fugate e John Hymers,²⁷ Baumgarten pode ser considerado o filósofo alemão mais influente no período entre Wolff e Kant, e seus escritos formaram uma espécie de ponte terminológica e conceitual entre a antiga tradição leibniz-wollfiana e a revolução copernicana da *Crítica da razão pura*.²⁸ Em relação especificamente à *Metaphysica*, isso fica comprovado pelos vários comentários e notas que Kant escreveu nas margens e nas páginas intercaladas de seu exemplar particular. Todas essas anotações deram origem ao conjunto de fragmentos publicados posteriormente com o título de *Reflexionen (Reflexões)*, texto onde os pesquisadores buscam certos paralelos entre os desenvolvimentos das teses de Baumgarten e

27 Responsáveis pela tradução da obra do latim para a língua inglesa.

28 Cf. FUGATE; HYMERS, 2013, p. 3.

Kant.²⁹ É também na *Metaphysica* que encontramos o paralelo conceitual e terminológico que nos interessa aqui: na seção da Psicologia,³⁰ dedicada ao conceito da liberdade, o autor apresenta as importantes concepções de “moralmente possível” e “moralmente necessário”, conceitos que influenciariam não só o modo pelo qual Kant compreenderá o âmbito de atuação da filosofia prática, mas também o domínio específico de suas duas legislações.

Na seção da *Psicologia*, Baumgarten identifica seu conceito de liberdade com a faculdade superior de desejar de acordo com a preferência; ou seja, a liberdade, de acordo com o autor, está fundamentada na livre escolha, ou melhor, no “livre arbítrio” (*liberum arbitrium*).³¹ Logo em seguida ele afirma que através do livre arbítrio queremos ou rejeitamos várias coisas, segundo a preferência de cada um, e essas ações de querer ou rejeitar devem ser consideradas “ações livres” (*actiones liberae*).³² Contudo, é preciso destacar que tais ações pertencem ao comando de uma certa substância (*substantia*) que, por seu turno, também é livre em si mesma. Como se pode perceber facilmente, esse primeiro momento argumentativo do conceito de liberdade não vai muito além dos resultados obtidos pela filosofia escolástica, tratando apenas de retomar algumas teses já bastante difundidas por autores medievais. No entanto, esse primeiro passo é importante para mostrar como Baumgarten considera o conceito de “moral” em dois sentidos distintos, um sentido *lato* e um *estrito*. Nesse ponto

29 Alguns exemplos podem ser encontrados em: FUGATE, HYMERS, 2013, pp. 25-33.

30 Ciência que estuda os predicados da alma, dentre eles os *primeiros princípios dos sistemas teológicos*, a *estética*, a *lógica* e as *ciências práticas*. (Cf. BAUMGARTEN, 1779, p. 173, §501-502).

31 Cf. BAUMGARTEN, 1779, p. 281, §719.

32 *Idem*.

Baumgarten estaria contribuindo com algo inteiramente novo para a filosofia alemã, um desenvolvimento que afetaria, posteriormente, o modo como Kant compreenderia, já em terreno crítico, sua própria filosofia moral.

A importante contribuição de Baumgarten é encontrada no parágrafo 723 de sua *Metaphysica*, a partir da definição do “moralmente possível” em seus dois sentidos:

Moralmente possível é: 1) aquilo que não pode ser feito a não ser por liberdade ou na substância livre enquanto tal, *em sentido lato*; 2) aquilo que não pode ser feito a não ser por liberdade determinada em conformidade com as leis morais, *em sentido estrito, ou o lícito*. (BAUMGARTEN, 1779, p. 173, §723).³³

A primeira acepção de “moralmente possível” traz uma definição bastante vasta do escopo da moral, definição que determinaria o domínio mais geral do âmbito da filosofia prática, quer dizer, moral em “sentido lato” seria tudo aquilo que é possível pela liberdade. Isso fica mais claro quando Baumgarten afirma que todo “o conexo com a liberdade é *moral em sentido lato*”,³⁴ entendendo por “conexo” tudo aquilo que é “possível em nexu”³⁵ com a liberdade. Com efeito, esse sentido lato do “moralmente possível”, que constitui uma definição bastante genérica do âmbito de atuação da moralidade, é retomado por Kant para caracterizar, já no seio da filosofia crítica, o domínio prático da razão: “prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade.”³⁶

33 “MORALITER POSSIBILE est 1) quod non, nisi per libertatem, s. in substantia libera, qua tali, fieri potest, LATIUS, 2) Quod non, nisi per libertatem legibus moralibus conformiter determinatam, fieri potest, STRICTUS, s. LICITUM.” (BAUMGARTEN, 1779, p. 283, §723).

34 “Libertate propius connexum est MORALE LATE DICTUM”. (*Idem*).

35 “Connexum: Possibile in nexu”. (*Idem*, p. 6, §19)

36 KANT, 2012 [1787], p 582 [KrV B 828].

Mas, tratando-se de uma caracterização mais específica diante das leis morais (obrigações e deveres), é preciso mostrar que o “moralmente possível” possui um sentido estrito, *i. e.*, um sentido específico diante das leis. Nesse sentido a liberdade ganha uma acepção “determinada”, onde a “ação livre” só será considerada possível caso estiver em *conformidade* com as leis morais; quer dizer, a ação livre só será “possível” *stricto sensu* se estiver adequada às obrigações e deveres morais. Ora, não é mero acaso que no final da definição estrita do conceito de “moralmente possível” Baumgarten introduza, através do termo “lícito”, a ideia de *licitude*: para um leitor desatento, tal inserção poderia incorrer mais em confusões do que esclarecimentos; mas, para compreender esse ponto, basta apenas identificar a relação da tese do autor com sua fonte primária, a saber, o pensamento de Leibniz.

Ou seja, trata-se aqui da incorporação truncada da ideia, já presente nos *Elementa*, de que termos modais podem ser utilizados para conceber e explicar certos conceitos ético-jurídicos. Baumgarten, não por mero acaso considerado por muitos estudiosos o mais leibniziano de todos os discípulos de Wolff,³⁷ na segunda definição do “moralmente possível”, *i. e.*, o seu sentido estrito, emprega a mesma ideia de Leibniz de que no âmbito da moralidade o termo modal “possível” pode ser utilizado para caracterizar a ação *legítima* diante das leis morais. Desse modo, Baumgarten estaria mobilizando a mesma semântica prática de termos modais encontrada nas teses leibnizianas de 1671, isso ao apresentar o sentido estrito do “moralmente possível”: o possível no âmbito prático, em relação às ações livres diante da lei moral, diz respeito àquilo que é “lícito” de se fa-

37 Cf. FUGATE, HYMERS, 2013, p. 13.

zer, tal como se afirmava nas seções finais dos *Elementa*, a saber, “*Justo* ou *Lícito* é tudo aquilo que é *Possível* que seja feito por um homem bom”.³⁸

Outro ponto em que é possível identificar traços bastante contundentes da influência exercida pela teoria de Leibniz nas teses da *Metaphysica* é a concepção do “moralmente necessário”. Também no parágrafo 723, Baumgarten escreve:

Moralmente necessário é: aquilo cujo oposto é moralmente impossível, então 1) é aquilo que cujo oposto é impossível de ser feito por liberdade ou na substância livre enquanto tal, *em sentido lato*. 2) aquilo no qual o oposto é inadmissível, *em sentido estrito*. Necessidade moral é obrigação. (BAUMGARTEN, 1779, p. 284, §723).³⁹

Mais uma vez constituída de duas acepções, uma ampla e uma estrita, a definição do “moralmente necessário” traz, primeiramente, um sentido vasto do que é “necessário” nas ações livres: sendo o oposto ao impossível, o necessário moralmente é aquilo que *deve* ser feito por uma substância livre, já que é impossível de não se fazer. Temos aqui uma acepção bastante ampla do conceito, bem semelhante ao “moralmente possível”. Mas, tal como este último exigia uma determinação específica diante das leis morais (*i. e.*, das obrigações e deveres), o “moralmente necessário” deve revelar ainda uma acepção estrita, a qual determinará o modo pelo qual a “necessidade moral” se apresenta diante da lei. Ora, sendo o oposto ao “moralmente necessário” o “inadmissível”, a ação mo-

38 Cf. LEIBNIZ, 1991 [1671], p 87.

39 “MORALITER NECESSARIUM est, cuius oppositum este moraliter impossibile, ergo 1) cuius oppositum non, nisi per libertatem, s. in substantia, quatenus est libera, est impossibile, LATIUS, 2) cuius oppositum est illicitum, STRICTIUS. Necesstatio moralis est OBLIGATIO.” (BAUMGARTEN, 1779, p. 284, §723).

ralmente necessária é aquela ação invariavelmente obrigatória, pois seu contrário é impossível de ser feito; em outras palavras, a ação moralmente necessária é aquela ação cujo oposto não pode ser realizado. Por isso deve-se entender o “moralmente necessário”, em seu sentido estrito, como significando uma “necessidade moral” propriamente dita, *i. e.*, como uma *obrigação* em relação à lei moral.

Mais uma vez essa obscura passagem da *Metaphysica*, a qual demanda grande esforço interpretativo do leitor, pode ser esclarecida à luz das teses leibnizianas dos *Elementa*. Ao ligar o “moralmente necessário” à obrigação, Baumgarten estaria reproduzindo a mesma ideia encontrada na obra de Leibniz, a qual é expressa através da seguinte correlação: “*Equitativo* ou *Obrigado* é tudo aquilo que é *Necessário* que seja feito por um homem bom”.⁴⁰ Ou seja, o uso da semântica prática que se utiliza de termos modais em um sentido estritamente prático, cuja paternidade concede-se a Leibniz, encontra-se também aplicada às teses de Baumgarten.

Assim, ao apresentar seu conceito de liberdade influenciado pela teoria leibniziana, a qual é considerada o pontapé inicial da lógica deôntica moderna, o autor da *Metaphysica* estaria operando a importante distinção que seria imprescindível para o programa de filosofia moral de Kant. Ao mostrar que existem ações “moralmente possíveis” ou “moralmente necessárias”, sendo, de acordo com Leibniz, o “possível” o “lícito” e o “necessário” o “obrigatório”, Baumgarten estaria concedendo a Kant um fecundo caminho para determinar

40 LEIBNIZ, 1991 [1671], p. 87.

sua própria concepção da lei moral. Ou seja, é preciso considerar que no âmbito prático de nossas ações não existe apenas uma lei: através dos pares modais “possível” e “necessário”, observa-se que as ações livres podem ser classificadas de diferentes modos diante da lei, sendo algumas delas “possíveis” ou “lícitas” e outras “necessárias” ou “obrigatórias”. Tal distinção será retomada por Kant em sua *Metafísica dos costumes*, por isso é imprescindível compreender qual é o real significado por trás desses elementos que serão retrabalhados pelo autor.

Como é possível observar na literatura especializada, os intérpretes começaram a olhar com mais cuidado a influência dos wolffianos na determinação dos fundamentos da ética kantiana, mostrando que a “teoria da obrigação” desenvolvida por eles contribuiu para formulação de elementos fundamentais do pensamento moral de Kant.⁴¹ É no mesmo sentido que se destaca aqui a noção do “moralmente possível” em Baumgarten: através dessa noção, cuja base conceitual está implicada na teoria desenvolvida por Leibniz, encontramos um novo caminho para compreender não só o fundamento essencial do direito, como uma autorização (*Befugnis*) ou faculdade moral concedida pela razão prática pura, mas também o modo pelo qual Kant demonstraria como “possível” (literalmente “permitido”) a aquisição dos direitos privados e públicos. Por isso é necessário mostrar, a seguir, o lugar em que Kant retoma a distinção operada por Baumgarten, e como ele a reelabora em solo crítico, afastando-se do dogmatismo do racionalismo wolffiano. Em seguida, verificar-se-á se é possível encontrar a aplicação prática de termos modais desenvolvida na obra de Kant,

41 Para citar um exemplo, ver: SCHWAIGER, 2009, pp. 58-76.

especialmente na *Metafísica dos costumes*, obra em que, em virtude de seu conteúdo, tal aplicação torna-se necessária.

3 A incorporação da semântica prática de termos modais na filosofia moral de Kant: o projeto da *Metafísica dos costumes*

Antes de analisar as passagens da *Metafísica dos costumes* que atestariam a admissão da semântica prática de termos modais por parte de Kant, é preciso destacar um trecho da *Crítica da razão prática*, de 1788, que chama bastante atenção dos leitores interessados em identificar as contrapartidas teóricas do filósofo de Königsberg. Trata-se da passagem onde Kant apresenta sua *Tábua das categorias da liberdade relativamente aos conceitos de bom e mau*, para a qual ele acredita não ser necessário muitas explicações, já que ela seria compreensível por si mesma.⁴² Na verdade, contrariamente às intenções de Kant, nos deparamos aqui com uma passagem bastante difícil da segunda *Crítica*, sendo ela responsável mais por confundir do que esclarecer os diversos intérpretes, os quais costumam descrevê-la como uma das partes mais obscuras do sistema kantiano.⁴³ Essas categorias são apresentadas através da mesma estrutura da “tábua dos conceitos puros do entendimento” e a “tábua dos juízos” da *Crítica da razão pura*, onde são explicitados quatro tipos de conceitos, como se segue:

42 Cf. KANT, 2016 [1788], p. 107 [KpV AA 05: A118].

43 Cf. BADER, 2009, p. 799.

1. *Da quantidade*

Subjetivamente, segundo máximas

(Opiniões da vontade do indivíduo)

Objetivamente segundo princípios (preceitos)

Princípios *a priori* da liberdade, tanto objetivos quanto subjetivos (leis)2. *Da qualidade*Regras práticas de execução (*praeceptivae*)Regras práticas de omissão (*prohibitivae*)Regras práticas de exceções (*exceptivae*)3. *Da relação*

À personalidade

Ao estado da pessoa

Reciprocamente, de uma pessoa ao estado das outras

4. *Modalidade*

O lícito e o ilícito

O dever e o contrário ao dever

Dever perfeito e dever imperfeito⁴⁴

Deixando de lado toda problemática que envolve a formulação desses conceitos puros da razão prática, especialmente a respeito de sua relação com as tábuas mencionadas da primeira *Crítica*, concentremo-nos apenas no quarto item, *i. e.*, nas “categorias da modalidade”. Como já mencionado, Kant não se deu ao trabalho de explicar nenhum desses princípios, não indo além de afirmar que essas categorias são fundadas em uma espécie de causalidade da liberdade que não é subordinada a princípios empíricos, mesmo que as ações possibilitadas por elas, enquanto uma “possibilidade natural”, são fenômenos no mundo sensível, e que elas podem, conseqüentemente, ser tomadas “tão universalmente que o fundamento determinante daquela causalidade pode ser admitido também fora do mundo sensorial”⁴⁵. Ou seja, essas categorias devem ser consideradas princípios universais puros causados por uma liberdade que rege tan-

44 KANT, 2016 [1788], p. 106 [*KpV* AA 05: A117].

45 KANT, 2016 [1788], p. 107 [*KpV* AA 05: A118].

to o sensível quanto um possível “ente inteligível”, e será justamente através das categorias da modalidade que se tornará possível a passagem de “princípios práticos em geral aos princípios da moralidade”, mesmo que só de forma problemática.⁴⁶ Por isso, para Kant, as categorias da modalidade estão em último no processo das considerações práticas: depois de passar “pelas máximas que cada um funda sobre sua inclinação” (quantidade), pelos “preceitos que valem para uma espécie de entes racionais” (qualidade), e “na medida em que eles se põem de acordo sobre certas inclinações” (relação), tratar-se-á “finalmente da lei que vale para todos, sem consideração de suas inclinações” (modalidade).⁴⁷

No entanto, o que nos interessa mais detidamente são os dois primeiros conceitos listados nas categorias da modalidade, aqueles que tratam do modo universal pelo qual as leis morais serão explicitadas. Na verdade, trata-se de dois pares de conceitos, os quais são formulados nas categorias de “o lícito e o ilícito” e “o dever e o contrário ao dever”. Kant não explica qual a origem ou a função precisa desses pares, assim como também não explica detalhadamente nenhuma das categorias, julgando que esses princípios são claros por si mesmos. Porém, é possível encontrar uma explicação desses pares, ainda que discreta, em uma nota de rodapé do prefácio da mesma obra. Nela, Kant escreve:

Na tábua das categorias da razão prática, sob o título da modalidade, o lícito e o ilícito (o possível e impossível de modo praticamente objetivo) tem no uso comum da linguagem quase o mesmo sentido que a categoria seguinte do dever e do contrário ao dever; aqui, entretanto, o primeiro deve significar o que se está de acordo ou em contradição com uma prescrição meramente possível, o segundo o que está em tal

46 *Idem.*

47 *Idem*, p. 107 [KpV AA 05: A118-119].

relação com uma lei que se encontra efetivamente na razão. (KANT, 2016 [1788], pp. 17-18 [KpV AA 05: A20, nota]).

Como se pode perceber, Kant estaria aqui preocupado com a possível confusão que poderia ocorrer entre os dois primeiros pares de categorias, pois, mesmo que na linguagem comum eles pareçam tratar da mesma coisa, de fato, em vistas à consideração da lei moral de seu sistema, esses pares de categorias dizem respeito a domínios distintos. Quer dizer, “o lícito e o ilícito”, entendidos como “o possível e o impossível de modo praticamente objetivo”, significam que a ação está “de acordo ou em contradição com uma prescrição meramente possível”; já o par “dever e contrário ao dever” diz respeito a “uma lei que se encontra efetivamente na razão”. Aqui Kant incorpora, ainda que de forma bastante truncada, a noção de “moralmente possível” presente nos apontamentos de Baumgarten, onde vemos prefigurada a ideia do que seria o “lícito e o ilícito”, como o possível pela liberdade, em sentido estrito. Dessa forma, na *Crítica da razão prática* já teríamos esboçado, ainda que em linhas bastante gerais, a divisão que será fulcral para a *Metafísica dos costumes*: ao tratar da legislação moral como leis da liberdade, é preciso mostrar que há dois modos de leis, a saber, as prescrições “meramente possíveis”, que se referem às leis do direito (o lícito e o ilícito), e também a “lei que se encontra efetivamente na razão”, quer dizer, a lei que deve ser a própria determinação da vontade, o imperativo categórico da ética.

É claro que não se trata de uma referência direta, pois na *Crítica da razão prática* ainda não é necessário distinguir essas duas legislações, já que ela não demandaria uma aplicação dessas leis. Mas, como “à crítica da razão prática de-

veria seguir-se o sistema, a metafísica dos *costumes*”,⁴⁸ será somente no texto de 1797 que a ideia de Leibniz, incorporada pela fonte conceitual mais direta que é *Metaphysica* de Baumgarten, seria retomada com maior clareza. Portanto, na célebre *Metafísica dos costumes* a aplicação das leis morais em seus respectivos domínios é requerida, e por isso será necessária a divisão entre uma “doutrina do direito” uma “doutrina da virtude”, observando, assim, suas devidas especificidades.

Para encontrar de maneira mais nítida a incorporação da aplicação prática de termos modais que, como dito, já vinha sendo desenvolvida pelos antecessores de Kant, basta uma análise cuidadosa da *Introdução à metafísica dos costumes*, introdução através da qual o autor apresenta elementos importantes para o desenvolvimento tanto dos princípios puros do direito quanto dos princípios da virtude. Como é possível observar dentro da literatura especializada, alguns intérpretes tentaram mostrar que Kant estaria, nessa mesma introdução, apresentando sua doutrina do direito, no sentido de uma metafísica ou ciência do direito, como uma “ética do direito”, isso à medida que se deveria considerar o modo pelo qual se explicita o “conceito moral” do direito e sua obrigação correspondente.⁴⁹ Porém, através de uma análise mais detalhada do texto, é possível encontrar nos conceitos preliminares da obra, tais como a noção de “autorização” (*Befugnis*) e a própria definição de “licitude”, certos aspectos que transcendem as determinações “obrigatórias” comuns à ética. A inserção de noções preparatórias que não estão estritamente vinculadas ao imperativo categórico,

48 KANT, 2014 [1797], p. 3 [MS AA 06: 205].

49 Cf. HÖFFE, 1998, p. 210.

pelo menos não no primeiro momento, pois tratam de conceitos que fundamentam as ações meramente “possíveis” e não aquelas “obrigatórias”, desvelam a intenção kantiana de elaborar o direito em uma certa especificidade que lhe é própria. Assim, através dos conceitos preliminares expostos na introdução à *Metafísica dos costumes*, pode-se notar o caráter independente que Kant quer dar à sua legislação jurídica, e é justamente na apresentação deles que encontramos incorporadas as importantes distinções já esboçadas nos manuais wolffianos.

É na quarta seção da *Introdução à metafísica dos costumes*, intitulada de *Conceitos preliminares da metafísica dos costumes (philosophia practica universalis)*, que encontramos a formulação mais explícita que demonstraria a incorporação da semântica prática de termos modais. Depois de afirmar que através do conceito positivo da liberdade, quer dizer, do uso prático desse conceito, “fundam-se leis práticas incondicionais”, as quais chamamos de leis *morais*,⁵⁰ Kant escreve: “de acordo com essas leis, certas ações são *lícitas* ou *ilícitas*, *i. e.*, moralmente possíveis ou impossíveis, mas algumas delas, ou seu contrário, são moralmente necessárias, *i. e.*, obrigatórias”.⁵¹ Não obstante, na sequência do texto, o autor explicita o que se deve compreender por uma ação lícita ou ilícita: “*lícita* é uma ação (*licitum*) que não é contrária à obrigação; e essa liberdade não restringida por nenhum imperativo contraposto se chama autorização (*facultas moralis*). A partir disso, entende-se facilmente o que seja ilícito (*illicitum*).”⁵² A ação obrigatória também pode ser explicada pela noção de obrigatoriedade: “*obrigatoriedade*

50 Cf. KANT, 2014 [1797], p. 23 [MS AA 06: 221].

51 KANT, 2014 [1797], p. 24 [MS AA 06: 221].

52 *Idem*, p. 25 [MS AA 06: 222].

é a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão”, sendo que o “*dever* é aquela ação a que alguém é obrigado”.⁵³

Pode-se dizer, portanto, que nesta seção da introdução à *Metafísica dos costumes* Kant estaria retomando aquela ideia presente na metafísica de Baumgarten, a qual, por seu turno, era baseada nos apontamentos de Leibniz em seu *Elementa juris naturalis*. É claro que em relação à “obrigação” da ação há a introdução do *imperativo categórico*, seu termo técnico e original utilizado para caracterizar o fundamento de sua ética. No entanto, tal como em seus predecessores, a ideia da obrigatoriedade de uma ação livre diante das leis morais ainda está vinculada à noção de “necessidade”.

Contudo, a respeito do domínio do direito – onde se opera essencialmente através da noção de autorização ou faculdade moral⁵⁴ –, pode-se dizer que Kant emprega a mesma ideia de que termos modais podem ser utilizados para caracterizar o âmbito preciso de atuação da legislação jurídica. Ora, a noção de “moralmente possível” mobilizada por Kant traz a mesma base conceitual que Baumgarten desenvolvia em sua *Metaphysica*: o “moralmente possível”, em seu sentido estrito ou “o lícito”, é “aquilo que não pode ser feito a não ser por liberdade determinada em conformidade com as leis morais”.⁵⁵ Ao afirmar, portanto, que “certas ações são *lícitas* ou *ilícitas*, *i. e.* moralmente possíveis” Kant esta-

53 *Idem*.

54 Essa proposta de leitura é elaborada de maneira detalhada por J. Beckenkamp contra aquelas leituras que costumam ou colocar o direito como inteiramente subordinado à ética, esvaziando toda sua especificidade própria, ou, ao contrário, como uma instância totalmente separada da moral, âmbito apenas dos juízos hipotéticos e heterônomos (cf. BECKENKAMP, 2014, p. XIII-LXXV).

55 Cf. BAUMGARTEN, 1779, p. 283 (§723).

ria retomando o uso prático ou moral do conceito da possibilidade, um tema já desenvolvido em sua fonte conceitual e terminológica mais direta, cuja inspiração encontra-se primordialmente em Leibniz e seu *Elementa*, marcando fundamentalmente o modo como o filósofo de Königsberg compreende o funcionamento de sua legislação jurídica como uma legislação que determina meramente a legalidade externa das ações. Para demonstrar sucintamente como essa fecunda ideia de Leibniz determinou o modo pelo qual Kant constrói sua doutrina do direito, basta apenas observar a formulação do célebre postulado jurídico da razão prática, responsável pela fundamentação dos direitos adquiríveis tanto no âmbito privado quanto público: “é possível ter como o meu qualquer objeto de meu arbítrio”⁵⁶. Pode-se dizer que nesse postulado é explicitada justamente a ideia de um princípio *a priori* que pode fazer valer uma legislação externa da razão prática: a interação entre os arbítrios deve se configurar a partir da possibilidade (*i. e.*, da permissão) do uso – por meio da posse – dos objetos externos, condição sem a qual não seria possível a coexistência das liberdades externas. Em suma, nos termos de kantianos propostos no postulado jurídico, afirmar “é possível ter (...)” significa, literalmente, dizer “é permitido ter (...)” ou “é lícito ter (...)” os diversos objetos externos, pois essa possibilidade, entendida exatamente como uma autorização, está fundada nos princípios *a priori* que regem o sistema da razão prática pura.

Em suma, podemos concluir que, ao apresentar teses como “é possível adquirir uma terra” (o direito real) ou “é possível, por uma vontade comum, a transferência de algo por contrato” (o direito pessoal) ou, ainda, “é possível o

56 KANT, 2014 [1797], p. 52 [MS AA 06: 246].

uso recíproco das partes sexuais através do contrato de matrimônio” (o direito pessoal de modo real)⁵⁷, Kant estaria empregando a mesma aplicação prática do termo “possível”, aquela mesma ideia desenvolvida por Leibniz no texto de 1671, onde o conceito modal assume o papel específico de significar aquilo que é “permitido” ou “lícito” de se fazer, *i. e.*, aquilo que é “moralmente possível” diante da razão prática pura. Por isso a fundamentação dos direitos privados e públicos da *Metafísica dos costumes* tem ainda seu fulcro voltado à ideia de autorização como um princípio *a priori* da razão prática pura, e sua condição de possibilidade diz respeito, estritamente, ao sentido prático ou moral dessa autorização. Por isso, antes de assumir que o direito kantiano está separado da moral ou que ele está subordinado totalmente à ética, uma análise mais detalhada do texto de 1797 demonstra que a especificidade que Kant dá à sua legislação jurídica está em plena conformidade com seu projeto crítico, não sendo necessário ir além de mostrar que os direitos são decorrentes de uma “*lex permissiva*” da razão prática, uma lei que determina a autorização da posse externa por meio de sua possibilidade moral e de seu vínculo com o princípio da universalidade, tornando possível e exequível, definitivamente, a relação externa entre os arbitrios.

57 Esses são os três tipos de objetos úteis adquiríveis como o “meu e teu externo”, os quais determinam a própria divisão das seções do direito privado: “1) uma *coisa* (corpórea) fora de mim; 2) o *arbitrio* de um outro em relação a um ato determinado (*praestatio*); 3) o *estado* de um outro em relação a mim” (KANT, 2014 [1797], p. 53 [MS AA 06: 247]).

Referências

AMERIKS, K. HÖFFE, O. *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BADER, R. M. Kant and the Categories of Freedom. *British Journal for the History of Philosophy*, Oxford, v. 17, n. 4, pp. 799-820, 2009.

BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica*. 7ª edição. Halle: Carol Herman Hermmede, 1779.

BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials*. Ed. C. D. Fugate, J. Hymers. London: Bloomsbury, 2014.

BECKENKAMP, J. Introdução. In: KANT, I. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins fontes, 2014, pp. XIII-LXXV.

BECKENKAMP, J. O significado prático de termos modais na filosofia moral kantiana. *Studia Kantiana*, v. 16, n. 2, pp. 57-67, agosto de 2018.

BLANCHÉ, R. *La logica e la sua storia*. Tradução Augusto Menzio. Roma: Ubaldini Editore, 1973.

FOLLESDAL, D.; HILPINEN, R. *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*. Holanda: D. Reidel Publishing Company, 1971.

FUGATE, C. D.; HYMERS, J. Introduction. In: BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials*. Ed. C. D. Fugate, J. Hymers. London: Bloomsbury, 2013, pp. 1-33.

HÖFFE, O. O imperativo categórico do direito: uma interpretação da "Introdução à Doutrina do Direito". *Studia Kantiana*, 1998, v. 1, n. 1, pp. 203-237.

KANT, I. *À paz perpétua*. Tradução Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

KANT, I. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins fontes, 2014.

KNEALE M.; KNEALE W. *O desenvolvimento da lógica*. Tradução Manuel Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1962.

LEIBNIZ, G. W. [1671] *Los elementos del derecho natural*. Tradução Tomás Guillén Vera. Madrid: Editorial Tecnos, 1991.

LEIBNIZ, G. W. [1764] *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução Adelino Cardoso. Lisboa: Edições colibri, 2004.

SCHWAIGER, C. The Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten, and the Early Kant. In: AMERIKS, K. HÖFFE, O. *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 58-76.

VERA, T. G. Estudo Preliminar. In: LEIBNIZ, G. W. [1671] *Los elementos del derecho natural*. Madrid: Edtorial Tecnos, 1991, p. XV.

VON WRIGHT, G. H. Deontic Logic. *Mind, New Series*, vol. 60, n. 237, pp. 1-15, jan. 1951.

VON WRIGHT, G. H. *On the Logic of Norms and Actions*. *New Studies in Deontic Logic*. Ed. R. Hilpinen. Holand: D. Reidel Publishing Company, p. 3-36, 1981.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).



EL APORTE DE LEIBNIZ AL MATERIALISMO FEUERBACHIANO

Maximiliano Dacuy

Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA)

Profesor en el Instituto Superior Goya (ISG) y en la Universidad de la Cuenca del Plata (UCP)

mxidacuy@gmail.com

Resumen

El presente artículo tiene como fin poner a consideración la influencia de la filosofía y figura de Leibniz para el materialismo feuerbachiano, relativizando con ello –y cuestionando en parte– el peso atribuido a la tradición spinozista, principalmente desde los trabajos de Yuri Plejanov y Alfred Schmidt. En este análisis, se contraponen las valoraciones feuerbachianas de Spinoza y Leibniz en el *corpus* del periodo comprendido entre 1839 – 1843, haciendo hincapié sobre todo en los textos del periodo 1842 – 1843 por tratarse en ellos sobre el materialismo y el concepto de materia. Retomamos en este sentido los aportes que Spinoza y Leibniz tienen a los ojos de Feuerbach, señalando un problema puntual de interpretación en el primero y vinculando una particular interpretación de la mónada con la idea del hombre feuerbachiano en el segundo; asimismo revelando, con ello, la estructura dialógica del hombre mentado por el filósofo de Bruckberg como ser mediatizado.

Palabras clave: Religión. Humanismo. Mónada. Hombre. Naturaleza.

Abstract

The purpose of this article is to consider the influence of Leibniz and his philosophy on Feuerbachian materialism, thereby relativizing –and questioning in part– the weight attributed to the Spinozist tradition, mainly since the works of Yuri Plejanov and Alfred Schmidt. In this analysis, the Feuerbachian evaluations of Spinoza and Leibniz are contrasted in the *corpus* of the period between 1839 – 1843, with special emphasis on the texts of the period 1842 – 1843, in which Feuerbach deals with materialism and with the concept of matter. In this sense, I return to the Spinoza and Leibniz's contributions according to Feuerbach's view. In relation to the first, I point out a specific interpretation problem. In relation to the second, I associate a particular interpretation of monad with the idea of man according to Feuerbach, thus revealing the dialogical structure of the man which the Bruckberg philosopher mentions as a mediated being.

Keywords: Religion. Humanism. Monad. Man. Nature.

Plejanov (1981, pp. 18-19) y Schmidt (1975, pp. 129 *et seq.*) vinculan la perspectiva materialista de Feuerbach con la filosofía de Spinoza. Y es verdad que hay elementos para ello, principalmente el haber concebido el filósofo holandés la extensión como atributo divino: lo que implica la divinidad de la materia; asimismo la divinización de la naturaleza con la fórmula “*Deus sive Natura*” de la *Ética*. Pero veremos que hay algunas cuestiones que obligan a Feuerbach a dirigir su mirada hacia Leibniz, como un intento de superación del mecanicismo cartesiano y de la perspectiva “teológica” de Spinoza en lo que hace a su concepción de la materia.

Partimos para ello del periodo 1839 – 1843, considerado por la bibliografía¹ en general como el periodo clásico. Así, las obras más leídas por los contemporáneos del filósofo de Bruckberg pertenecen a él: *Aportes para la crítica de Hegel* (*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*) (1839), *La esencia del cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*) (1841), *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*) (1842) y *Principios de la filosofía del futuro* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) (1843). Pero, además, los comentadores que citamos al comienzo –pero asimismo es una constante en la literatura sobre Feuerbach– se preguntan por su influencia en relación al materialismo² de Marx y Engels, por ello indagaremos primeramente cómo se

1 La mayor parte de la bibliografía sobre la periodicidad del pensamiento feuerbachiano coincide en este punto. Véase al respecto: Hook (1950), las notas de traducción de Althusser (FEUERBACH, 1960), Rawidowicz (1964), Xhaufflaire (1970), Amengual (1980), Cabada Castro (1980), Martínez Hidalgo (1997).

2 Sobre el concepto de materialismo en Feuerbach, véase McLellan: “Es interesante advertir que incluso aquí [en los *Grundsätze*] el concepto de Feuerbach de “materialismo” es un concepto extremadamente impreciso porque él emplea la palabra en muy diferentes sentidos. Al comienzo de *Das Wesen des Christentums* materialismo está unido a escepticismo y panteísmo, y un poco más adelante, es incluso equiparado a amor. Al final del mismo

presenta en el *corpus* de textos feuerbachianos Spinoza y de qué modo justificamos la introducción, para nuestro estudio, de la figura de Leibniz.

Si bien en *Das Wesen des Christentums* Feuerbach no incorpora a Spinoza como una fuente determinante, es citado en varias ocasiones (FEUERBACH, 2006, pp. 16, 61, 175 y 359), pero sin desarrollar alguna idea de relevancia sobre el spinozismo. En *Zur Kritik* se lo cita una sola vez (FEUERBACH, 1982, p. 38); empero, la crítica a su filosofía inaugura las *Thesen*. De hecho, es el primer filósofo citado ya en su segundo párrafo, y nada menos que como fundador de la filosofía especulativa moderna (IX, 243): “Spinoza es el verdadero creador de la filosofía especulativa moderna; Schelling, su restaurador y Hegel su perfeccionador” (FEUERBACH, 1974, p. 25, subrayado del autor). La misma idea pero ligeramente diferente se presenta en *Zur Kritik*: “Por una parte, Schelling igualmente supuso la filosofía de Fichte como la verdad acabada, mas, por otra parte, en oposición con Fichte, es el restaurador de Spinoza” (FEUERBACH, 1974, p. 39).

Pero veamos. La crítica puntual que hace en las *Thesen* a Spinoza es que, en su concepción de la materia, éste no parte del padecer, de la patencia. La consecuencia de ello es que deviene abstracta, transmutándose en su opuesto, a saber: el pensamiento. Este carácter abstracto e indistinto de la materia, al ser atributo, tiene consecuencias ontológicas: si la materia es abstracta pues todo

libro, afirma que el hombre pertenece a la esencia de la naturaleza, como un dato en contra de aquello a que él se refiere como “materialismo vulgar”. En las *Grundsätze*, la esencia de los tiempos modernos es descrita como “la divinización de lo real, materialismo, empirismo, realismo, humanismo” y, en la página siguiente, figura esta tranquilizadora nota al pie: “Las diferencias entre materialismo, empirismo, realismo y humanismo no tienen, naturalmente, importancia alguna en este artículo” (McLELLAN, 1971, p. 116).

modo que exprese el atributo lo será. Éste sería el planteamiento. Véase el siguiente pasaje:

Una filosofía que no tiene en sí misma ningún *principio pasivo*, una filosofía que especula sobre existencia *sin tiempo*, sobre el ser ahí *sin duración*, sobre la cualidad *sin sensación*, sobre el ser (*Wesen*) *sin ser (Wesen)*, sobre la vida *sin vida*, sin carne ni sangre, una filosofía semejante, como la filosofía de lo absoluto en general, tiene *necesariamente*, en cuanto filosofía absolutamente *unilateral*, a la *empíria* como su contrario. Spinoza hizo de la materia un atributo de la sustancia pero no hizo de ella un principio del padecer sino que, precisamente porque la materia *no padece*, porque es única, indivisible e infinita, la convirtió en el atributo *opuesto*, en el atributo del pensar, en cuanto tiene las *mismas* determinaciones del pensar, en suma, porque ella es una materia *abstracta*, una materia *sin materia*, tal como el ser (*Wesen*) de la *Lógica* de Hegel es el ser (*Wesen*) de la naturaleza y del hombre, pero *sin ser (Wesen)*, *sin naturaleza*, *sin hombre*. (FEUERBACH, 1969, p. 40, subrayado es del autor).

Este fragmento es del año 1842. Los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) es el texto que desarrolla los elementos presentados en ese escrito –considerado por el mismo Feuerbach (1982, p. 264) –. Aquí se expone y desarrolla la recepción spinozista de las *Thesen*, pero el objeto de análisis del pasaje citado no se retoma. Sí se ahonda sobre la influencia del filósofo holandés en el materialismo moderno y el principio de la filosofía absoluta. Veamos el siguiente pasaje:

[...] en los tiempos modernos, la humanidad perdió los órganos para el mundo suprasensible y sus secretos, sólo porque junto con la fe en

ellos perdió también el sentido para ellos, porque su tendencia esencial era anticristiana y antiteológica, es decir, era una tendencia antropológica, cósmica, realista y materialista. Por eso, Spinoza dio en el blanco con su proposición paradójica: Dios es un ser (*Wesen*) extenso, vale decir, un ser (*Wesen*) material. Encontró la expresión filosófica verdadera, por lo menos en cuanto a su tiempo, para la tendencia materialista de los tiempos modernos, la legitimó y sancionó: Dios mismo es materialista. (FEUERBACH, 1969, p. 83).

Acuñar la expresión teórica y teológica de la tendencia antropológica y cósmica de los tiempos modernos: ese es el aporte de Spinoza. Pero, ¿hay más? Veamos:

La filosofía de Spinoza era religión; él mismo era un carácter. En él no estaba, como en tantos otros, el materialismo en contradicción con la representación de un Dios inmaterial e inmaterialista, el cual consecuentemente también convierte en obligación para el hombre solamente sus tendencias y quehaceres celestes y antimaterialistas. Pues Dios no es sino el arquetipo y el modelo del hombre: cómo Dios es y qué es Dios, así y esto es lo que debe y quiere ser el hombre o, por lo menos, espera llegar a serlo algún día. Pero sólo donde la teoría no desmiente a la praxis y la praxis no desmiente a la teoría, hay carácter, verdad y religión. Spinoza es el Moisés de los libre pensadores y materialistas modernos (FEUERBACH, 1969, p. 83).

Texto rico en elementos. Para empezar, en Spinoza se daría la conjunción entre filosofía y religión, tan importante para el filósofo de Bruckberg: la nueva filosofía que propone es, a la vez, religión³. Y, como dice al

3 “La vieja filosofía tiene una *doble verdad*: la verdad *para sí misma*, que no se ocupaba del hombre –*la filosofía*– y la verdad *para el hombre* –*la religión*. La nueva filosofía, en cambio, en cuanto filosofía del hombre, es también esencialmente *filosofía para el hombre* y, sin perjuicio de la dignidad y autonomía de la teoría e incluso de la más íntima armonía con ella, posee esencialmente una tendencia *práctica*, pero práctica en el más elevado sentido; ella reemplaza a la religión, ella tiene dentro de sí la *esencia* (*Wesen*) de la religión, *ella misma* es en verdad *religión*”. (FEUERBACH, 1969, p. 152, subrayado del autor). Kamenka, por su parte, señala que el materialismo antropológico de Feuerbach permite superar el idealismo religioso, pero

final de los *Grundsätze*: la religión es una “verdad para el hombre” (FEUERBACH, 1969, p. 152). Desde esta perspectiva, en Spinoza habría –como un signo distintivo y ponderable – no sólo filosofía sino también religión. Por ello, en él no se hallaría una contradicción implícita o manifiesta en su idea de Dios, pues: como es Dios, así pretende ser el hombre⁴. Diferencia, entonces, a Spinoza de otros filósofos en que su Dios no está en contradicción consigo mismo. ¿Quiénes son estos filósofos? Arriesgamos que Descartes y Leibniz⁵. Pero, veamos, cualquier filosofía no es religión, sino aquella que asume su carácter, que se erige sobre sí sin contradicciones. Ahora bien, notemos algo: la filosofía debe ser consistente, mínimamente. ¿Qué entraría en contradicción en ella para no llegar a ser religión? Nos lo dice el mismo Feuerbach: la contraposición irresoluble entre teoría y praxis⁶. Por ello Spinoza inaugura la

no –aclaramos– la religión *per se*: “Él [Feuerbach] fue el hombre que puso el materialismo antropológico en lugar del idealismo religioso, que mostró que Dios había sido hecho a imagen del hombre, que el pensamiento era una función del ser, que el hombre tenía sentimientos y esfuerzos así como conciencia, y que la naturaleza confronta al hombre como una fuerza independiente, como un desafío objetivo” (KAMENKA, 1970, p. 16).

- 4 Notemos el giro en la valoración del materialismo spinoziano respecto al pasaje citado de las *Thesen*, allí decía: “Spinoza hizo de la materia un atributo de la sustancia pero no hizo de ella un principio del padecer sino que, precisamente porque la materia no padece, porque es única, indivisible e infinita, la convirtió en el atributo *opuesto*, en el atributo del pensar, en cuanto tiene las *mismas* determinaciones del pensar, en suma, porque ella es una materia abstracta, una materia *sin materia*, tal como el ser (*Wesen*) de la *Lógica* de Hegel es el ser (*Wesen*) de la naturaleza y del hombre, pero *sin ser (Wesen), sin naturaleza, sin hombre*”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1969, p. 40).
- 5 Véase el siguiente pasaje: “Sin duda, también en Descartes y Leibniz, Dios es principio de la filosofía, pero sólo como un *objeto (Objekt) distinto* del pensar y por esto sólo es principio en general, sólo en la representación, pero no de hecho y de verdad. Dios es solamente la causa *primera* y *general* de la materia, del movimiento y de la acción; pero los movimientos y actividades particulares, las cosas materiales determinadas y reales, son consideradas y conocidas independientemente de Dios. Leibniz y Descartes son idealistas sólo en lo general; en lo particular, son meros materialistas”. (FEUERBACH, 1969, p. 68, subrayado del autor).
- 6 “Pero sólo donde la teoría no desmiente a la praxis y la praxis no desmiente a la teoría, hay carácter, verdad y religión” (FEUERBACH, 1969, p. 84).

modernidad acuñando el principio teórico-teológico de la tendencia práctica-antropológica. Spinoza es un hombre, además de pensador.

Llegados a este punto notamos que hay una diferencia entre la valoración del hombre Spinoza que hace de su filosofía religión merced a su carácter y la idea expresada en las *Thesen* sobre la abstracción de la *extensio*. El problema se presenta aquí: si la noción de materia es abstracta, ¿cómo podría avenirse la concepción teórica respecto a la tendencia práctica?; o, en otras palabras: ¿cómo sostener que hay en Spinoza religión? Podríamos responder a ello con la identificación entre Dios y naturaleza⁷ (*Deus sive Natura*) que sella el panteísmo o, mejor aún, el pan-en-teísmo spinoziano: no hay nada por fuera de Dios, *incluida* la naturaleza⁸. Así, a través de la negación del teísmo y la consecuente afirmación del panteísmo sale a la luz el empirismo, ¡pero con ello

7 Véase Schmidt: "Con razón se pone continuamente de relieve en la literatura sobre Feuerbach que su crítica de la religión suprime a Dios como sujeto absoluto, pero no los predicados divinos; a Feuerbach se le representan éstos como predicados de la naturaleza humana y exterior al hombre, ascendida de rango. Identificando a Dios con la naturaleza, y declarando a ésta como origen del hombre, Spinoza anticipa el antropologismo naturalista. El reparo que, pese a esto, le opone Feuerbach es el modo demasiado abstracto en que aparece en él el atributo divino-natural de la "*extensio*"; la naturalidad, que se reconocía al mismo tiempo, se volatiliza, el "*amor dei*" se hace "*amor intellectualis*". De ahí se desprende necesariamente que a la sustancia de Spinoza le falta todo elemento subjetivo-*intensivo*, histórico-evolutivo; "se mantiene", como ya Hegel (y tras él el Marx feuerbachiano) nota, "en la rigidez, en la petrificación, sin fuentes böhmianas" (SCHMIDT, 1975, p. 130, subrayado del autor).

8 Véase Plejanov: "Spinoza ha suprimido el dualismo de Dios y la Naturaleza porque él considera los fenómenos naturales como actos de Dios. Pero precisamente porque los fenómenos naturales son ante sus ojos los actos de Dios, es que éste permanece como un ser distinto de la naturaleza y sobre el cual ésta se apoya" (PLEJANOV, 1981, p. 19). Para una posición diferente al respecto, cf. Arvon: "La confusión entre la naturaleza y Dios...lejos de preparar el triunfo final de la Razón universal, contribuye ante todo a la promoción exclusiva de la Naturaleza. Por esto Spinoza representa en la historia de la filosofía 'la negación de la teología'" (ARVON, 1957, p. 24).

se deja intacto a Dios!⁹ En este caso el punto de inflexión convergería en la divinización de la naturaleza¹⁰, única perspectiva posible en la modernidad en consonancia con su tendencia antropológico-cósmica¹¹ pero reconociendo, a su vez, al hombre como ser divino y natural¹². Desde esta interpretación se vincula

9 Cf. Amengual: "El panteísmo, al hacer de Dios un ser presente y material, al divinizar lo real, conduce al *empirismo*. Por empirismo entiende Feuerbach 'las llamadas ciencias reales (*realen Wissenschaften*) y especialmente las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*)'. El panteísmo era una negación de la teología teórica, de los principios de la teología, pero desde la teología misma; en cambio el empirismo es una negación de la teología práctica, de las consecuencias de la teología, una negación desde la sensibilidad y realidad; además es una negación práctica de la teología por la simple razón de ser una ocupación en lo que es la negación de Dios: la materia. El empirista se interesa por la materia y no por lo suprasensible y "por lo que uno se interesa, para ello tiene capacidad". Es además negación práctica, porque ni siquiera se ocupa de la existencia de Dios, pero en cambio niega sus determinaciones... La limitación del empirismo consiste en que su negación es sólo práctica, pues deja subsistir la representación de Dios en la teoría, teoría, como anota Feuerbach, 'en el mal sentido corriente' de la palabra." (AMENGUAL, 1980, p. 173, subrayado del autor). Pero, reconoce Feuerbach, en eso consiste la tarea de la modernidad, en convertir el empirismo y su *pathos* en principio teórico y objetivo: "La teología no es nada, piensa el empirista en su fuero interno, pero añade además: no es nada *para mí*, es decir, su juicio es un juicio subjetivo y *patológico*, pues él no tiene la libertad ni tampoco las ganas ni la misión de llevar a los objetos (*Gegenstände*) de la teología ante el tribunal de la razón. Esta es la misión de la filosofía. Por eso, la tarea de la filosofía moderna no fue otra sino levantar el *juicio patológico del empirismo*, que considera que la teología no sirve, al nivel de un juicio *teórico y objetivo*; la de transformar la indirecta, inconsciente y negativa negación de la teología, en una negación directa, positiva y consciente". (FEUERBACH, 1969, p. 85, subrayado del autor). Por último, Wartofsky ve en el materialismo humanista y empirismo feuerbachianos la negación de la vieja filosofía y de la filosofía especulativa, por ende, no una etapa más del pensamiento en la modernidad (WARTOFSKY, 1977, p. VII).

10 "Dios se presenta como sujeto y la naturaleza como atributo. La filosofía que se haya emancipado definitivamente de las tradiciones teológicas tiene que suprimir este error considerable de la filosofía, exacta en el fondo, de Spinoza. "¡Abajo esta contradicción!", exclama Feuerbach. No *Deus sive natura*, sino *Aut deus aut natura*. Es aquí donde está la verdad". (PLEJANOV, 1981, p. 19, subrayado del autor).

11 La tendencia antropológico-cósmica que señala Feuerbach se debe en parte a elementos de la cultura renacentista, pero el acontecimiento que determina la marcha del materialismo alemán es la Reforma. Véase Schmidt: "Mérito de Feuerbach es el recurrir, en el contenido, a

el aporte de la Reforma con la tradición materialista spinoziana: objeto preliminar de los *Grundsätze*¹³.

Pero hasta aquí sólo hablamos de teología, no de religión. La religión, como verdad para el hombre y tal como lo entiende Feuerbach en 1843 implica la superación de la teología, sea esta de carácter teísta o panteísta. No habría tal, consecuentemente, si queda en pie el panteísmo, entonces: ¿cómo se trataría de religioso a Spinoza bajo estos parámetros? Máxime si su concepto de materia es abstracto, lo que nos lleva a suponer una contradicción teórico-práctica en el no-

los rasgos renacentistas del materialismo aún abierto de la burguesía naciente, incluso a la filosofía natural de Jakob Böhme, posibilitando así una teoría del ser material *cualitativamente* escalonado". (SCHMIDT, 1975, p. 128, subrayado del autor). Y, más adelante: "Feuerbach (esto apoya nuestra tesis del carácter no mecanicista de su filosofía) no está conforme con derivar el materialismo específicamente alemán de Holbach o de La Mettrie. Por el contrario, intenta demostrar que –en la historia de las ideas– tiene un "origen religioso; comienza con la Reforma; es un fruto del amor de Dios a los hombres, cuya imagen, o mejor, esencia, no encontraron los reformadores en un amor indeterminado, fantástico, sino en el amor más íntimo del hombre... Hasta el protestantismo no se hizo verdad antropológica, es decir, viva, real, lo que en el catolicismo no era más que una imagen teológica o sacramento". (SCHMIDT, 1975, p. 130, subrayado del autor). Asimismo, cf. Martínez Hidalgo: "El origen del materialismo de Feuerbach no hay que buscarlo en la tradición científico-mecanicista de los iluministas franceses –particularmente en el *Système de la nature* de J. Holbach– sino en un acontecimiento religioso, la reforma protestante que al humanizar el amor divino abrió la posibilidad de un amor humano efectivo, patológico, que se enfrenta con los sufrimientos de la humanidad de un modo médico-científico" (MARTÍNEZ HIDALGO, 1997, p. 38).

12 "Identificando a Dios con la naturaleza, y declarando a ésta como origen del hombre, Spinoza anticipa el antropologismo naturalista" (AMENGUAL, 1975, p. 130).

13 En palabras de Feuerbach: "La Filosofía del Futuro tiene por misión llevar la filosofía desde el reino de las "almas muertas" al reino de las almas *encarnadas, vivientes*; de hacerla descender de la beatitud de un pensamiento divino y sin necesidades, a la *miseria humana*. Para esto sólo le faltaba una inteligencia *humana* y un lenguaje *humano*. Pero pensar, hablar y actuar de manera puramente humana sólo le es otorgado a las generaciones futuras. Actualmente no se trata, aún, de *exponer* al hombre sino de sacarlo del lodazal en que está hundido. Estos *Principios* son el fruto de ese duro y claro trabajo. Tienen por misión deducir de la filosofía del absoluto, es decir de la teología, la necesidad de la filosofía del hombre, vale decir de la antropología, y de fundar la *crítica* de la filosofía *divina*. Ellos suponen, para ser apreciados, un conocimiento exacto de la filosofía de los tiempos modernos... Las consecuencias de estos *Principios* no se harán esperar" (FEUERBACH, 1969, p. 56).

reconocimiento del *pathos*. Entonces: tanto el panteísmo como el empirismo son dos caras de la misma moneda en que la filosofía no llega a ser religión. Esta es, precisamente, la tarea que le toca a Feuerbach pero que aún no hallamos en Spinoza: en esto consiste su humanismo materialista¹⁴.

Empero, si el concepto de materia en Spinoza, la "*extensio*", en palabras de Schmidt (1975, p. 131), es abstracto, ¿de quién lo toma? Y esto es central si insistimos en pensar a Feuerbach como un autor materialista, a despecho de Lange¹⁵. Feuerbach no lo dice, pero da algunas indicaciones. Retomemos el

14 "Así, pues, el "humanismo" de Feuerbach aparece siendo nada más que el spinozismo privado de su apéndice teológico, el que Marx y Engels adoptaron precisamente cuando hubieron roto con el idealismo" (PLEJANOV, 1981, p. 19).

15 Lange, que escribe una historia del materialismo, se niega atribuirle el mote de materialista a Feuerbach, por considerar que en él no se supera el hegelianismo, esto es: el idealismo: "En esta glorificación exclusiva del hombre reconocemos el rasgo peculiar de la filosofía de Hegel, que separa a Feuerbach de los materialistas propiamente dichos; encontramos aquí la filosofía del espíritu bajo la forma de la filosofía de los sentidos; el verdadero materialismo se verá siempre impulsado a dirigir sus miradas al gran todo de la naturaleza exterior y a considerar al hombre como una ola en el Océano del movimiento eterno de la materia; la naturaleza del hombre no es para el materialista más que un caso especial de la fisiología en general, como el pensamiento no es más que un accidente especial en la cadena de los procesos de la vida física; se complace en colocar los hechos fisiológicos entre los fenómenos generales de la física y de la química, y prefiere hacer retroceder al hombre en la escala animal hasta los seres inferiores; sin duda en la filosofía práctica volverá igualmente a la naturaleza única del hombre, pero allí también se cuidará muy poco de imitar a Feuerbach, dando a esa naturaleza los atributos de la divinidad" (LANGE, 1946, p. 209). Véase la crítica a esta perspectiva por parte de Plejanov: "De ordinario se presenta el "humanismo" de Feuerbach como una cosa muy confusa e indeterminada. F. A. Lange, que ha contribuido como pocos a propagar entre el "gran público" y el mundo científico una idea completamente falsa de la esencia del materialismo y de su historia, niega completamente al "humanismo" de Feuerbach el carácter de doctrina materialista. Su ejemplo ha sido seguido por la casi totalidad de los que han escrito sobre Feuerbach, tanto en Rusia como en el extranjero. P. A. Berline, que describe el humanismo de Feuerbach como una especie de materialismo no "puro", no ha podido tampoco sustraerse a la influencia de Lange. En cuanto a Fr. Mehring quizás el único conocedor de la filosofía entre los social-demócratas alemanes, declaramos no ver claramente lo que él piensa en este respecto. Por el contrario, nos es fácil darnos cuenta de que Marx y Engels consideraban a Feuerbach como materialista. Es cierto que Engels pone de relieve la inconsecuencia de Feuerbach. Pero no

principio “Dios no es sino el arquetipo y el modelo del hombre: cómo Dios es y qué es Dios, así y esto es lo que debe y quiere ser el hombre” (FEUERBACH, 1969, p. 84), y en base a él analicemos el pasaje siguiente de los *Grundsätze*:

Sólo Dios es el idealista consecuente, integral y verdadero, pues sólo él se representa todas las cosas sin obscuridad, o sea, en el sentido de la filosofía de Leibniz, sin los sentidos y la imaginación. Él es entendimiento puro, es decir, separado de toda sensibilidad y materialidad. De aquí que, para él, las cosas materiales son seres (*Wesen*) del entendimiento puro, pensamientos puros: para él no existe absolutamente ninguna materia, pues ésta se basa únicamente en representaciones oscuras, es decir, sensibles. (FEUERBACH, 1969, p. 69).

Tratemos de analizar este pasaje como una representación del alma de Leibniz enfrentada consigo misma, con un poco de dramatismo –característica del estilo de Feuerbach a lo largo de toda su filosofía–. En ella, a modo de queja, Leibniz no puede ser como su Dios, esto es: un idealista integral¹⁶. Y no lo puede ser por las representaciones oscuras que obturan el entendimiento¹⁷. Por

deja por ello de reconocer que los *principios fundamentales* de su filosofía son puramente materialistas. A esta misma conclusión tiene que llegar quien quiera tomarse el trabajo de estudiar a fondo la doctrina de Feuerbach”. (El subrayado es del autor) (PLEJANOV, 1981, p. 14).

16 “El hombre, respectivamente este hombre, Leibniz, es por tanto un idealista *parcial*, un *semi-idealista*. Únicamente Dios es un *idealista integral*”. (FEUERBACH, 1969, p. 69, subrayado del autor).

17 Véase Cesa: “Y, puesto que Feuerbach rechaza como un “acomodamiento” de la teología la tesis leibniziana de Dios como principio unificador de las mónadas, está forzado a atribuir este rol propio a la “materia”. Junto a aquello que podríamos llamar el mundo superior, en que el hombre que sabe es el *alter ego* de Dios, hay un mundo subterráneo en el cual el espíritu se contrapone a la materia, la actividad a la pasividad, el saber a la pasionalidad. Feuerbach sostiene (y sostendrá toda la vida) que también en esto último está presente el principio espiritual o intelectual; pero tiene presente, también, que la irreductibilidad entre los dos mundos será propiamente lo que le permitirá criticar a fondo, a partir de 1838, la filosofía especulativa” (CESA, 1978, p. 25).

ello es que el filósofo de Bruckberg habla del hombre y no del pensador: en el hombre está la materia, en el pensador está el obstáculo al pensamiento. En Leibniz la materia no se confunde con el pensar¹⁸, al contrario: es su contrario, lo que le impide se realice la identidad absoluta del pensamiento consigo mismo. Veamos la continuación de la idea algunas líneas más abajo:

Así, según Leibniz, el límite del entendimiento está en que se encuentra afectado de materialismo, o sea, de representaciones oscuras, pero estas mismas representaciones oscuras se originan ellas mismas en que el ser (*Wesen*) humano está en conexión con otros seres (*Wesen*), con el mundo como tal. Pero esta unión no pertenece a la esencia (*Wesen*) del entendimiento, antes bien está en contradicción con él, pues el entendimiento es en sí, es decir, en la idea, una esencia (*Wesen*) inmaterial, esto es, existente para sí misma, una esencia (*Wesen*) aislada. Y esta idea, este entendimiento depurado de todas las representaciones materialistas, es justamente el entendimiento divino (FEUERBACH, 1969, p. 70)¹⁹.

El punto aquí está en la contradicción señalada: entre el ser humano que está en conexión con otros seres y el entendimiento puro de todo tipo de representación distinta de sí. He aquí cómo se introduce la materia: en el

18 Aquí reside la diferencia con Spinoza. Feuerbach entiende que en Spinoza la extensión es un atributo que se confunde con el pensamiento, con la razón, es por ende abstracto (FEUERBACH, 1969, p. 40); en Leibniz, justamente, la materia permanece como obstáculo porque no se puede resolver en el entendimiento: es, para él, un enigma irresoluble. Por ello decimos al principio del artículo que el spinozismo es una posición teológica, en los términos en que Feuerbach entiende la teología especulativa (FEUERBACH, 1969, pp. 25 y ss.).

19 Hasta aquí la cita en relación a nuestro objeto. No obstante, el pasaje continúa y concluye: "Pero lo que en Leibniz era sólo *idea* llegó a ser *verdad y realidad* en la filosofía posterior. *El idealismo absoluto* no es otra cosa sino el *entendimiento divino* del teísmo leibniziano *realizado*, el entendimiento puro elaborado sistemáticamente, el entendimiento que despoja a todas las cosas de su sensibilidad, convirtiéndolas en seres (*Wesen*) del entendimiento puro, en cosas del pensamiento, el entendimiento que no es afectado por nada extraño y que sólo se ocupa de sí mismo en cuanto ser de los seres (*Wesen der Wesen*)". (FEUERBACH, 1969, p. 70, subrayado del autor).

reconocimiento humano, del hombre Leibniz, de lo que obtura el entendimiento, de las “representaciones oscuras” (*dunkeln Vorstellungen*)²⁰. Schmidt (1975, p. 136), por su parte, entiende que Leibniz se presenta en la historia de la tradición materialista alemán –y desde ella a Feuerbach– como correctivo o rectificación del mecanicismo spinozista. Veamos:

Leibniz, cuya huella puede reconocerse sin muchas dificultades en lo expuesto, es importante para el spinozismo alemán porque incorpora los nuevos conocimientos científicos (en particular la concepción de que la naturaleza constituye una sucesión de estadios ligados por transiciones). Su *Monadología* corrige a Spinoza en cuanto anticipa el “lado activo” (Marx) de la especulación idealista desde Kant hasta Hegel, si bien sólo en forma germinal. La mónada que produce de por sí sin cesar “representaciones” que constituyen el universo entero con arreglo a su individualidad, más aún, que consiste en esta producción, “puede ser considerada como el modo despertado a la vida y a la independencia”, a la propia sustancialidad. Esto se expresa en forma ideológica en que el mundo se concibe cada vez más como producto, no de una divinidad extramundana, sino del trabajo histórico de la especie humana (SCHMIDT, 1975, p. 136).

Pero, justamente, la mónada no es otra cosa que la expresión idealista del hombre feuerbachiano²¹. No hay elementos de este orden en los *Grundsätze*,

20 Ya en la carta a Riedel (1839) Feuerbach señala que indaga en Leibniz su concepto de materia (FEUERBACH, 1982, p. 6). Véase, a su vez, Cesa: “El dualismo muy exorcizado (*esorcizzato*) sale aquí a la superficie con la distinción entre la idea y el “ser material”, que es el principio de determinación y de individualidad; y, tengamos bien en cuenta, en sentido positivo. Cuánto el tema mismo fue de interés para el filósofo es demostrado por su insistencia acerca del rol de la “materia” en el libro sobre Leibniz, indicando que es el principio de pasividad tanto como de pasionalidad (*passionalità*), es lo que obliga al individuo a tomar conciencia de la propia finitud, y a reconocer a los demás tanto como a las cosas” (CESA, 1978, p. 24).

21 Por eso disentimos con Schmidt en este punto. Insiste el autor en atribuir el humanismo feuerbachiano a la influencia directa de Spinoza –aunque mediada por Leibniz–. Pero entendemos que Feuerbach no parte de la naturaleza –como implicaría la lectura spinozista–, sino que llega a ella. Veremos en breve este aspecto del problema en *Das Wesen des Christentums*. Por lo pronto, cf. Schmidt (1975, p. 138): “De todas formas hay que prestar

más allá de la contradicción en el hombre Leibniz de representaciones oscuras de la sensibilidad que impiden se realice el “idealista integral” (*ganzer Idealist*). Pero es que tampoco en las *Thesen* y los *Grundsätze* se aborda el fundamento de la naturaleza²²: sino que ella misma es presentada como fundamento y base del

atención al hecho de que ya en el mismo Spinoza están ‘latentes’ ‘puntos de transición’ a la concepción de que ‘la esencia divina es en realidad la esencia humana’. La identificación de Dios y mundo contiene en potencia la de Dios y el hombre... No es otra cosa lo que enseña el ‘humanismo’ de Feuerbach, que aparece abiertamente como ‘el spinozismo desprovisto de sus colgaduras teológicas’” (PLEJANOV, 1981, p. 19). Entonces se manifiesta el contenido materialista de éste. Sólo que Feuerbach no lo toma en su forma mecanicistamente limitada. Esto había que documentarlo aquí en extenso. Así, Feuerbach sabe –pensando dialécticamente de modo tácito – de una “unidad del mundo” como “armonía de causas y efectos”; la naturaleza “no tiene principio ni fin; todo se encuentra en ella en interacción; todo es relativo, todo causa y efecto al mismo tiempo; todo en ella es omnilateral y opuesto”. Vimos además que Feuerbach, más avanzado que la mayoría de los materialistas franceses, no ve en el hombre un simple caso especial de naturaleza física, sino que, a la inversa (sin perjuicio de su primado genético sobre el hombre) interpreta a ésta en el medio de su realidad antropológica. Es incuestionable que este planteamiento no se mantiene externo al concepto mismo de naturaleza”.

- 22 Por ello es que Schmidt, que apoya su lectura principalmente en las *Thesen* y los *Grundsätze* no encuentra la conexión entre el hombre feuerbachiano y la naturaleza. Empero, al final del capítulo sobre el materialismo de Feuerbach introduce a Leibniz y nos permite suponer que avizoró la relación entre la mónada y el exterior: pero concibe a la naturaleza como mónada, a ello hace referencia al “spinozismo transformado”, no al hombre, tal como pensamos lo entiende Feuerbach. Que la naturaleza sea fundamento y base del hombre no autoriza a convertirla en una mónada absoluta –ahora sí –sin puertas ni ventanas -, porque lo que interesa a nuestro estudio es lo que está por fuera de las puertas y ventanas, la multiplicidad del exterior a la mónada hace que la diversidad no se pierda en un todo absoluto. Por ello, esta lectura puede ser posterior al periodo 1839 – 1843 (aclaremos que Schmidt no lo especifica), pero no lo es en el periodo que estamos trabajando. Desde aquí, Lange tiene razón –desde un materialismo *tout court*– al quejarse por el carácter antropológico –que reconoce Schmidt– del materialismo feuerbachiano. Véase Schmidt (1975, p. 133): “Contempla [Feuerbach] la naturaleza como todo unitario, como sujeto productivo incluso, según hemos visto. Lo que se llama comúnmente ‘dios o naturaleza’ es ‘únicamente la impresión y la expresión de la divinidad de la naturaleza’. Con ella se liga el hacer humano que traduce las propiedades naturales, por ejemplo, de la sal, en forma de ‘efectos económicos, médicos y tecnológicos’”. Al final del capítulo –y luego de introducir a Leibniz–

hombre²³, pero: ¿cómo se llega a ella? No damos con ella ni en las *Thesen* ni en los *Grundsätze* sino como supuesto sobre el que descansa el hombre. Pero el modo en que Feuerbach la aborda es a partir del hombre mismo, y este movimiento es anterior²⁴: como si éste fuese una mónada, no así la naturaleza, tal como parece ser el planteo de Schmidt (1975, p. 138). Véase el siguiente pasaje de *Das Wesen des Christentums*:

Sólo en los otros adquiere el hombre claridad sobre sí y conciencia de sí mismo; pero por lo pronto cuando adquiero claridad sobre mí el

señala: “Por supuesto que de modo inmediato la ‘actividad’ como característica esencial de la sustancia había de redundar en favor de la concepción de la naturaleza de un ‘spinozismo transformado’. Sin por ello convertirse en leibnizianos, sin sacrificar sus fundamentos materialistas, se apropian Lessing, Herder y Goethe los motivos desarrollados por Leibniz más allá de los rasgos mecanicistas de Spinoza. ‘La naturaleza’, dice Lindner, ‘podía ser ahora vista en permanente desarrollo y movimiento. El acontecer natural recibió carácter procesual... Pero junto con esto surge un concepto cualitativamente nuevo del hombre (y ésta es la más importante modificación del spinozismo)”. (SCHMIDT, 1975, p. 138)

23 Así, en las *Thesen*, la naturaleza es “la esencia (*Wesen*) que no se distingue de la existencia; el hombre, la esencia (*Wesen*) que se distingue de la existencia. La esencia (*Wesen*) que no distingue es el fundamento de la esencia (*Wesen*) que distingue –por tanto, la naturaleza es el fundamento del hombre”. En los *Grundsätze*: “La nueva filosofía convierte al hombre, incluyendo a la naturaleza como base del hombre, en objeto (*Gegenstand*) único, universal y supremo de la filosofía y, por tanto, convierte a la antropología, incluyendo a la fisiología, en ciencia universal”. (FEUERBACH, 1969, pp. 49 y 149, subrayado del autor).

24 Disentimos con la postura de Cabada Castro, quien sostiene que en *Das Wesen des Christentums* Feuerbach es anti-materialista, en su distinción entre el hombre –que tiene conciencia– y el animal –que tiene instinto–. Es, en verdad, una interpretación reduccionista del materialismo feuerbachiano, máxime cuando éste intenta implementar la objetividad a través del vínculo del hombre con la naturaleza (FEUERBACH, 2006, pp. 205 y ss.), única forma de limitar la subjetividad ilimitada. Véase Cabada Castro: “En La esencia del cristianismo [Feuerbach] adopta, sin embargo, una postura netamente antimaterialista, al distinguir el animal del hombre, diciendo que aquel posee sólo ‘instinto’, mientras que éste posee ‘conciencia’, la cual en sentido estricto se define por su relación con lo infinito y es, por tanto, ‘conciencia de lo infinito’; consecuentemente reprocha al ‘materialista antiespiritualista’ no darse cuenta de que el despertar de la conciencia presupone una ‘mutación cualitativa de todo el ser.’” (CABADA CASTRO, 1975, p. 116, subrayado del autor).

mundo se hace también claro. Un hombre que existiera exclusivamente para sí mismo se perdería despojado de sí e indiferenciado en el océano de la naturaleza; no se concebiría a sí mismo como hombre, y la naturaleza como naturaleza. El primer objeto del hombre es el hombre. El sentido de la naturaleza que nos descubre la conciencia del mundo como mundo es un producto posterior; pues se origina con el acto de separación del hombre de sí mismo; a los filósofos griegos de la naturaleza preceden los siete sabios, cuya sabiduría se relacionaba inmediatamente con la vida humana... La conciencia del mundo es mediatizada por el yo mediante la conciencia del tú. Así el hombre es el Dios del hombre. Que él sea se lo debe a la naturaleza, pero que sea hombre se lo debe al hombre. (FEUERBACH, 1995, p. 132).

Con el planteamiento de la preeminencia gnoseológica del texto citado expusimos brevemente el modo en que aborda Feuerbach la naturaleza desde su centro antropológico, el hombre, sin presuponer la preeminencia ontológica de la misma: tal será el planteo de fondo en las *Thesen* y los *Grundsätze*. Empero, notamos que al momento de indagar acerca del vínculo que el hombre tiene con ella, desde su centro antropológico, y en consonancia con la tradición filosófica alemana, Leibniz podría ser la fuente directa con el aporte de la noción de mónada²⁵; pero también al representar en el hombre Leibniz la contradicción que genera en el espíritu la materia, en tanto aquello que obtura el entendimiento²⁶. Este reconocimiento no está en Spinoza, y no está porque la

25 Claro que el supuesto aquí es que Feuerbach, como buen historiador de la filosofía que es, retoma líneas de investigación anteriores y las reformula. Este artículo intenta poner de manifiesto ello, desde el modo en que sitúa en su exposición del materialismo a Spinoza y Leibniz.

26 “Pero con todo, en Leibniz también, el hombre ya tiene en él una buena porción de idealismo (pues, ¿cómo sería posible representarse un ser (*Wesen*) inmaterial sin tener una facultad inmaterial y, por consiguiente, sin tener representaciones inmateriales?), pues además de los sentidos y de la imaginación tiene entendimiento, y el entendimiento es, precisamente, un ser (*Wesen*) inmaterial, *puro*, por cuanto es pensante; sólo que el entendimiento del hombre no es tan *perfectamente* puro, no es puro en ilimitación y en extensión como el entendimiento

materia en él se adapta a los dictados de la razón a través del atributo de la extensión. Esto es: no es un problema para el intelecto la materia, no es lo otro de sí, sino su *alter ego* ¡desde sí! Esta crítica emplea Feuerbach también respecto a la idea de naturaleza en Schelling en particular, pero al idealismo alemán en general (FEUERBACH, 1974, p. 47).

Hay una tendencia en Feuerbach –particular de este periodo– consistente en hurgar al hombre detrás del pensador. En *Zur Kritik* habla de pensadores²⁷ (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), pero la prueba del límite del árbol que presenta para refutar a Hegel (FEUERBACH, 1982, p. 45) no se sostiene argumentativamente desde la figura del pensador, sino del ser corpóreo, de un hombre de carne y hueso; o bien desde un pensador que se constituye en adversario de sí mismo, es decir: que mediatiza el pensamiento con lo otro de sí, con el ser sensible real y efectivo²⁸. Böhme –en *Das Wesen des Christentums*– es presentado como un “filósofo místico de la naturaleza” (FEUERBACH, 2006, p. 181) en contradicción consigo mismo: en él el místico, el religioso, se expone al

divino o el ser (*Wesen*) divino. El hombre, respectivamente este hombre, Leibniz, es por tanto un idealista *parcial*, un *semiidealista*”. (FEUERBACH, 1969, p. 69, subrayado del autor).

27 “El pensador (*Denker*) no es dialéctico más que en la medida en que es *su propio adversario*. Dudar de sí mismo, son el arte y la virtud supremos”. (FEUERBACH, 1974, p. 38, subrayado del autor).

28 “El aquí fenomenológico en nada se distingue de otro aquí que yo señalé; si éste *se revela* también como un aquí universal, es de hecho un aquí universal. Por el contrario, el aquí real, se distingue justamente de otro aquí de manera *real*, es un aquí *exclusivo*. “Por ejemplo, el aquí es el árbol. Doy media vuelta y esta verdad ha desaparecido”. Así es en efecto en la *Fenomenología*, en que la media vuelta no cuesta más que una palabreja; mas en la realidad en que debo hacer actuar mi pesado cuerpo, el aquí se me revela, aun detrás de mí, dotado de una existencia muy real. El árbol *limita* mi espalda; me *despoja* del lugar que ya ocupa. Hegel no refuta el aquí, que es objeto de la conciencia sensible y objeto para nosotros, a diferencia del pensar puro, sino el aquí lógico, el ahora lógico”. (FEUERBACH, 1974, p. 45, subrayado del autor).

encanto de la naturaleza, poniéndose en cuestión este su ser religioso²⁹. Lutero, a su vez, es reconocido en el segundo prólogo (1843) del mismo escrito como reivindicador de la naturaleza humana al oponer prácticamente el matrimonio al celibato, considerado este como *contra natura*³⁰. Pero es en los *Grundsätze*, sobre todo, en que más abiertamente propone una lectura humanizada –y humanista– del pensador. Desde esta perspectiva, no es coherente el pensador consigo mismo salvo si reconoce en sí su ser mediatizado. Por ello es Leibniz, en esta contradicción que también aparece en Böhme, un ser real de carne y hueso que a la vez piensa y siente, y ello de modo problemático.

La noción de hombre de *Das Wesen des Christentums*, como punto de partida en la constitución de la objetividad (*Objektivität*), así como en el reconocimiento en las *Thesen* y en los *Grundsätze* de la materia como aquello que “no filosofa”, lo que está “en contra de la filosofía y se opone al pensar abstracto” (FEUERBACH, 1969, p. 41), tiene en Leibniz a su interlocutor directo. A ello se debe la carga idealista de la propuesta feuerbachiana señalado por

29 “La doctrina de la naturaleza en Dios ha sido tomada de Jacob Böhme. Pero en el original tiene una significación mucho más profunda e interesante que en su segunda edición modernizada y castrada. J. Böhme es un espíritu profundamente religioso; la religión es el centro de su vida y de su pensamiento. Pero, al mismo tiempo, se ha adueñado de su sentimiento religioso la significación que alcanza la naturaleza en la época moderna –en el estudio de las ciencias de la naturaleza, en el spinozismo, el materialismo, el empirismo–. Ha abierto sus sentidos a la naturaleza, y ha echado una mirada a su ser lleno de misterios; pero, al mismo tiempo, le asusta y no puede hacer concordar este terror ante la naturaleza con sus ideas religiosas” (FEUERBACH, 1995, p. 142).

30 “Sustituyo de hecho y en verdad el beneficio del agua real por el agua estéril del bautismo. ¡Cuánto “fangos” y cuánta trivialidad! Ciertamente es muy trivial. Pero en su época era también una verdad muy trivial el matrimonio, cuando Lutero, inspirado por su sentido natural del hombre, lo opuso al celibato, esa ilusión que se daba aires de ser algo sagrado” (FEUERBACH, 1995, p. 45).

Marx y Engels³¹, pero que conserva el antropoteísmo en pos de fundar sobre ello una nueva filosofía desde la religión como verdad del y para el hombre.

Referencias

AMENGUAL, G. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*. Barcelona: Editorial Laia, 1980.

ARVON, H. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. París: Presses Universitaires de France, 1957.

CABADA CASTRO, M. *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

31 "Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas 'puros' la gran ventaja de que ve cómo también el hombre es un 'objeto sensible'; pero, aun aparte de que sólo lo ve como 'objeto sensible' y no como 'actividad sensible', manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin concebir los hombres dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto 'el hombre', y sólo consigue reconocer en la sensación el 'hombre real, individual, corpóreo'; es decir, no conoce más 'relaciones humanas' 'entre el hombre y el hombre' que las del amor y la amistad, y además, idealizadas" (MARX & ENGELS, 1970, p. 48). Comparemos este retrato del hombre feuerbachiano con el hombre Leibniz que tiene obturado el entendimiento por representaciones oscuras y veremos cuán importante es la idea de mónada para pensar a este hombre feuerbachiano, y cuánta verdad tienen Marx y Engels en este punto. Sólo que Feuerbach se propone reconstruir el ser del hombre para pasar luego a la praxis. O, siguiendo el paralelismo con la figura del hombre Leibniz: rectificar el entendimiento mediatizando progresivamente lo otro de sí, tornando las representaciones oscuras en cada vez más claras, pasando del yo al tú y volviendo del tú al yo en un movimiento de sístole y diástole, abriendo las ventanas y puertas que están cerradas en la mónada. Feuerbach no hace del hombre un individuo aislado y para sí –esta discusión la tendrá con Stirner –sino que éste vive y se realiza en la comunidad. El hombre en Feuerbach, así, está mediatizado. La mónada es el punto de partida, la comunidad realizada en el Estado es –al menos en las *Thesen* – su punto de llegada.

- CESA, C. *Introduzione a Feuerbach*. Bari: Laterza & Figli Spa, 1978.
- FEUERBACH, L. *Aportes para la crítica de Hegel*. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1974.
- FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*. Berlín: Akademie Verlag, 2006.
- FEUERBACH, L. *Kleinere Schriften II*. Berlín: Akademie Verlag, 1982.
- FEUERBACH, L. *La esencia del cristianismo*. Traducción de José L. Iglesias. Madrid: Editorial Trotta, 1995.
- FEUERBACH, L. *Manifestes philosophiques*. Traducción de Louis Althusser. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- HOOK, S. *From Hegel to Marx*. New York: Columbia University Press, 1950.
- KAMENKA, E. *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. London: Praeger Publishers Inc., 1970.
- LANGE, A. *Historia del materialismo*. Traducción de D. Vicente Colorado. Buenos Aires: Editorial Lautaro, 1946.
- MARTÍNEZ HIDALGO, F. L. A. *Feuerbach, filósofo moral. Una ética no-imperativa para el hombre de hoy*. Murcia: Universidad de Murcia, 1997.
- MARX, K.; ENGELS, F. *La ideología alemana*. Traducción de Wenceslao Roces. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S. A., 1970.
- McLELLAN, D. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Traducción de Marcial Suárez. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, S. A., 1971.
- PLEJANOV, Y. *Cuestiones fundamentales del marxismo*. Traducción de Pedro Tanagra. México: Premia Editora, 1981.

RAWIDOWICZ, S. *Ludwig Feuerbach. Ursprung und Schicksal*. Berlin: Reuter und Reichard, 1931.

SCHMIDT, A. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Traducción de Julio Carabaña. Madrid: Taurus Ediciones, S. A., 1975.

WARTOFSKY, M. *Feuerbach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

XHAUFFLAIRE, M. *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).



HÖLDERLIN, F. *Hermócrates a Céfalos (Hermokrates an Cephalus).* *A Cálías (An Kallias).* Tradução bilingue e notas.¹

André Felipe Gonçalves Correia

Doutorando em Filosofia pela UFRJ (bolsista CNPq)

Mestre em Filosofia pela UFPB

felgorreia@hotmail.com

Resumo

O leitor deparar-se-á aqui com a tradução bilingue de dois textos de Friedrich Hölderlin. Ambos, datados de 1795 e não publicados pelo autor, além de comportarem personagens oriundos dos diálogos platônicos, assumem o formato epistolar caro à época, tão bem articulado no seu romance de formação *Hiperion ou o eremita na Grécia*. O primeiro, intitulado *Hermócrates a Céfalos*, comporta um teor propriamente filosófico, cujo cerne evoca a crítica às pretensões de absolutização dos sistemas filosóficos, sobretudo aos de sua geração. O segundo, intitulado *A Cálías*, assume um teor de exposição mais literário, nos moldes do *Hiperion*, cujo norte se projeta a partir da noção de heroísmo, por sua vez ancorado ao ideal homérico do mesmo.

Palavras-chave: Friedrich Hölderlin. Filosofia. Sistema. Literatura. Heroísmo.

Abstract

The reader will come across here a bilingual translation of two texts by Friedrich Hölderlin. Both are dated to 1795 and were not published by the author. They bring characters from the platonic dialogues and assume an epistolary format. This genre, so well worked in his formation novel *Hyperion or the hermit in Greece*, was very much appreciated at that time. The first, entitled *Hermocrates to Cephalus*, contains a strictly philosophical content, whose core evokes the criticism of the claims to absolutize the philosophical systems, especially those of his generation. The second, in the shape of *Hiperion*, is entitled *To Callias* and takes on a more literary exposure, whose north is sought from the notion of heroism, which in turn is based on the homeric ideal.

Keywords: Friedrich Hölderlin. Philosophy. System. Literature. Heroism.

1 Gostaria de prestar meus agradecimentos ao Prof. Dr. Marco Aurélio Werle (USP) pelas sugestões e soluções em alguns pontos de ambas as traduções. Após cada uma, cito o texto original em alemão conforme a seguinte edição: HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. Edição de F. Beissner. Stuttgart: Kohlhammer, 1958, vol. 4. Cito esta edição alemã apenas para fins acadêmicos e não comerciais, sem qualquer intenção de desrespeitar eventuais direitos da editora ou do editor acima mencionados.

HERMÓCRATES A CÉFALO²

Então tu acreditas seriamente que o ideal do saber poderia aparecer exposto, nalgum determinado momento, em algum sistema, o ideal que todos pressentiram, mas que poucos reconheceram por completo? Tu acreditas até que esse ideal já agora fora realizado, e que ele de nada carece do Olimpo de Júpiter, salvo do pedestal?

Talvez! Sobretudo de acordo como se toma esse último!

Mas não seria então prodigioso se justamente esse modo de aspiração mortal tivesse um privilégio, se a consumação, que cada um busca e que ninguém acha, estivesse disponível justamente aqui?

Eu sempre acreditei que o homem, para se aproximar do ideal ilimitado, necessita de um tempo ilimitado para o seu saber, assim como de um progresso infinito para o seu agir. Eu denominei como sendo um quietismo científico a opinião que trata a ciência como se ela pudesse, nalgum determinado momento,

2 Tradução de: HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. Edição de F. Beissner. Stuttgart: Kohlhammer, 1958, vol. 4, p. 222. À época do texto (incompleto, por sinal), Hölderlin se encontrava em Jena, assistindo aos cursos de Fichte. Esse dado nos ajuda a situar a crítica à ciência e aos sistemas filosóficos presentes no escrito. O importante aqui, além do conteúdo, tal como diz Friedrich Beissner, editor da obra completa do autor, diz respeito à primeira tentativa de desenvolver pensamentos filosóficos em formato epistolar, tal como fizera Schiller (uma espécie de mentor para Hölderlin) em *Cartas sobre a educação estética do homem*. Em relação aos nomes Hermócrates e Céfalo, presentes no título, ambos são personagens dos diálogos de Platão; encontramos o primeiro no *Timeu* e no *Crítias* e o segundo na *Politeia* (além de um homônimo no diálogo *Parmênides*). Hermócrates voltará a aparecer na obra hölderliniana como um dos personagens da tragédia *A morte de Empédocles*.

se tornar consumada, ou que estivesse consumada; em todo caso, o erro seria se o homem preferisse se contentar com um determinado limite individual, ou renegar, de modo geral, o limite em que esse estava, mas que não deveria estar.

Isso, decerto, foi possível sob determinados pressupostos, os quais tu deves levar em consideração, a seu tempo, com todo o rigor. Entrementes, deixe-me perguntar se a hipérbole efetivamente se une com a sua assíntota, se a passagem de [...]

HERMOKRATES AN CEPHALUS³

Du glaubst also im Ernste, das Ideal des Wissens könnte wohl in irgend einer bestimmten Zeit in irgend einem Systeme dargestellt erscheinen, das alle ahndeten, die Wenigsten durchaus erkannten? Du glaubst sogar, dies Ideal sei jetzt schon wirklich geworden, und es fehle zum Jupiter Olympius nichts mehr als das Piedestal?

Vielleicht! besonders, nachdem man das letztere nimmt!

Aber wunderbar wär es dann doch, wenn gerade diese Art des sterblichen Strebens ein Vorrecht hätte, wenn gerade hier die Vollendung, die jedes sucht und keines findet, vorhanden wäre?

Ich glaubte sonst immer, der Mensch bedürfe für sein Wissen, wie für sein Handeln eines unendlichen Fortschritts, einer grenzenlosen Zeit, um dem grenzenlosen Ideale sich zu nähern; ich nannte die Meinung, als ob die Wissenschaft in einer bes-

³ HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. Edição de F. Beissner. Stuttgart: Kohlhammer, 1958, vol. 4, p. 222.

timmten Zeit vollendet werden könnte, oder vollendet wäre, einen scientivischen Quietismus, der Irrtum wäre, in jedem Falle, er mochte sich bei einer individuell bestimmten Grenze begnügen, oder die Grenze überhaupt verleugnen, wo sie doch war, aber nicht sein sollte.

Das war aber freilich unter gewissen Voraussetzungen möglich, die du mir zu seiner Zeit mit aller Strenge in Anspruch nehmen sollst. Inzwischen laß mich doch fragen, ob denn wirklich die Hyperbel mit ihrer Asymptote vereinigt, ob der Übergang vom [...]

A CÁLIAS⁴

Eu cochilava, meu Cálias! E meu cochilo era doce. Adorável crepúsculo deitava sobre meu espírito, como sobre as almas no pré-Elíseos de Platão⁵. Mas o gênio de Meonia⁶ me despertou. Ele surgiu meio zangado na minha frente, e o mais íntimo de mim tremeu ante seu apelo.

Em doce ebriedade, estava eu deitado à margem de nosso arquipélago, e meu olho deleitava-se com ele, como ele tão amigavelmente e tranquilo sorria para mim, e a névoa cor de rosa sobre ele encobria, benevolmente, a distância em que vives, e, mais adiante, nossos heróis. Brando e doce como a mão afagante de minha Glicera⁷, movia-se o fresco ar matutino em minha face. Eu brincava em sonhos infantis com a adorável criatura. –

4 Tradução de: HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. Edição de F. Beissner. Stuttgart: Kohlhammer, 1958, vol. 4, pp. 228-9. Friedrich Beissner, editor da obra completa do autor, diz que o texto pode ter sido um projeto prévio ao *Hiperion*, e que, nesse último, Cálias viera a ser substituído por Belarmino e Glicera por Diotima. O nome Cálias provém do diálogo *Protágoras*, de Platão, além de ser citado em outros diálogos. *Cálias ou sobre a beleza* também seria o título que Schiller pretendia dar, no inverno de 1792-93, a um diálogo socrático de sua autoria.

5 Referência ao mito de Er, tal como consta no livro X da *Politeia*, de Platão.

6 Nome original do Reino da Lídia, na antiga Ásia Menor, cujos habitantes Homero chamava de *Μαίονες*. Esmirna, pátria de Homero, localizava-se na Lídia. Há, inclusive, uma tradição que diz que Homero era filho de Maion, de sorte que seu patronímico seria Maionida.

7 Diferentemente de Diotima, em *Hyperion*, Glicera, embora também disposta aqui como musa e amada do protagonista que escreve a carta, não é uma personagem oriunda dos diálogos platônicos. Como é sabido, Diotima é a sacerdotisa de Mantinea no *Simpósio* de Platão, ao passo que Glicera era um nome usado por algumas heteras (cortesãs) na antiga Grécia. Todavia, não parece ser esse o sentido de sua aparição no texto. O étimo do nome próprio Glicera é o grego *γλυκερός* (doce), explicitado mediante o alemão *süß* (doce), em relação à personagem. Historicamente, Glicera foi uma rainha da Babilônia, na época de Alexandre Magno, adorada quase como uma divindade, possuindo, inclusive, uma estátua de bronze erguida em um templo. O poeta alemão Wieland, de uma geração anterior à de Hölderlin, publicou em 1803 o romance epistolar *Menandro e Glicera*.

Esgotado de ardentes fantasias, agarrei, por fim, o meu Homero.

Por acaso, deparei-me com a passagem⁸ em que o solerte Laértida e Diomedes, o selvagem, depois do dia de batalha, seguem, após a meia-noite, através de sangue e armas no acampamento do inimigo, onde os trácios, extenuados do trabalho do dia, jaziam em sono profundo, longe do fogo dos sentinelas. Diomedes, como um leão furioso, se move zangado entre os que dormiam. Entrementes, Ulisses enlaça os excelentes ginetes para o aprazível saque; evacua os cadáveres que Diomedes atingira com a espada, a fim de que os ginetes não se assustassem, e sussurra agora ao selvagem companheiro, indicando que estava na hora de recuar. Mas, esse ainda reflete acerca de algo audacioso. De um lado, ele quer levantar o coche contíguo, repleto de variadas armas, e levá-lo embora, de outro, ajuntar mais alguns aos treze trácios que sua espada encontrara. Mas Atena surge perante ele e o exorta a se decidir pelo retorno.

E então a alegria da vitória após a descomunal proeza! E como saltam dos ginetes, diante do amistoso acolhimento dos irmãos de armas, com apertos de mão e doces discursos! Então se atiram ao refrescante mar, a fim de lavar o suor e revigorar os cansados membros; e agora, rejuvenescidos e animados, sentam-se para o banquete e vertem do cálice o doce vinho da protetora Atena, infantil oferenda! Oh meu Cálías! Esse sentimento de triunfo da força e da audácia!

Também isso estava disposto para ti, gritava-me, e eu teria podido esconder meu rosto ardente na Terra, tão violentamente de mim se apoderava a ver-

⁸ Referência ao desfecho do Canto X da *Iliada* (vv. 469-579).

gonha diante dos nossos heróis e dos de Homero! Agora estou decidido, custe o que custar.

Tu terias de ver, como, com artifício, eu impusera cores alegres à severa exortação de meu coração, a fim de que ela se me fizesse suportável, e dela pudesse rir, como de uma boa incidência, e esquecê-la!

AN KALLIAS⁹

Ich schlummerte, mein Kallias! Und mein Schlummer war süß. Holde Dämmerung lag über meinem Geiste, wie über den Seelen in Platons Vorelysium. Aber der Genius von Mäonia hat mich geweckt. Halbzürnend trat er vor mich, und mein Innerstes bebte wider von seinem Aufruf.

In süßer Trunkenheit lag ich am Ufer unsers Archipelagus, und mein Auge weidete sich an ihm, wie er so freundlich und still mir zulächelte, und der rosenfarbne Nebel über ihm wie wohlmeinend die Ferne verbarg, wo du lebst, und weiterhin unsre Helden. Sanft und süß wie die schmeichelnde Hand meiner Glycera regte sich die frische Morgenluft an meiner Wange. Ich spielt in kindlichen Träumen mit dem holden Geschöpfe. –

Erschöpft von glühenden Phantasien, griff ich endlich zu meinem Homer.

Zufällig traf ich auf die Stelle, wo der kluge Laertiade, und Diomedes, der wilde nach dem Schlachtttag hingehn nach Mitternacht, durch Blut und Waffen ins Lager der Feinde, wo die Thrazier ermattet von der Arbeit des Tags, ferne von den Feuern der Wächter im tiefen Schläfe liegen. Diomedes wütet wie ein zürnender Löwe, unter den

⁹ HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. Edição de F. Beissner. Stuttgart: Kohlhammer, 1958, vol. 4, pp. 228-9.

Schlafenden ringsumher. Indes bindet Ulysses die trefflichen Rosse, zu erfreulicher Beute. Und räumt die Leichname weg, die Diomedes Schwert traf, daß die Rosse nicht drob scheu würden, und flüstert jetzt dem wilden Gefährten zu, daß es Zeit sei. Dieser sinnt noch auf etwas kühnes. Entweder will er den Wagen neben ihm, voll von mancherlei Waffen, in die Höhe heben, und forttragen, oder zu den dreizehn Thraziern, die sein Schwert traf, mehrere gesehen. Aber Athene tritt vor ihn und mahnt zur Rückkehr.

Und nun die Siegesfreude nach dem ungeheuren Wagestück! Wie sie von den Rossen springen beim freundlichen Empfang der Waffenbrüder mit Handschlag und süßer Rede! dann ins kühle Meer sich stürzen, den Schweiß abzubaden, und die müden Glieder zu stärken, und mm verjüngt und wohlgenut zum Schmause sich setzen, und der Beschützerin Athene süßen Wein aus dem Kelche gießen, zum kindlichen Opfer! O mein Kalhas! dies Triumphgefühl der Kraft und der Kühnheit!

Dies war auch dir bereitet, riefs mir zu, und ich hätte mein glühendes Gesicht in der Erde bergen mögen, so gewaltig ergriff mich die Scham vor den unsern und Homeros Helden! Ich bin nun entschlössen, es koste, was es wolle.

Du müßtest sehn, wie ich der ernsten Mahnung meines Herzens gar künstlich fröhliche Farben aufzwang, um sie mir erträglicher zu machen, und sie wie einen guten Einfall belächeln, und vergessen zu können!



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).