

Simplicidade e variedade: um diálogo entre Leibniz e Espinosa

Resumo

Trata-se de pensar a relação entre a simplicidade da essência de Deus e a variedade de suas idéias, a partir do diálogo de Leibniz com a filosofia de Espinosa, e tendo como pano de fundo a teoria das distinções tal como proposta por Descartes (distinção real, modal e de razão). Abordamos os comentários de Leibniz à primeira parte do Livro I da Ética de Espinosa, um pequeno texto de 1676, Que o ser perfeitíssimo existe, e um texto escrito após 1706, Refutação inédita de Espinosa. A partir desses textos, procuramos mostrar por que Leibniz qualifica como “incompreensível” a questão da relação entre simplicidade e variedade em Deus, à qual Espinosa, tão herdeiro de Descartes quanto Leibniz, apresenta uma solução.

Palavras-chave: Leibniz, Espinosa, Deus, prova ontológica.

Résumé

Il s'agit de réfléchir sur le rapport entre la simplicité de l'essence divine et la variété de ses idées, ayant pour point de départ le dialogue de Leibniz avec la philosophie de Spinoza et pour arrière-plan la théorie des distinctions telle qu'elle a été proposée par Descartes (distinctions réelle, modale et de raison). Nous abordons les commentaires de Leibniz à la première partie du Livre I de l'Éthique de Spinoza, un petit texte écrit en 1676, Que l'être tout-parfait existe, et un texte écrit après 1706, Réfutation inédite de Spinoza. D'après ces textes, nous essayons d'expliquer la raison pourquoi Leibniz qualifie comme “incompréhensible” le rapport entre simplicité et variété chez Dieu – question à laquelle Spinoza, aussi héritier de Descartes que Leibniz, donne une solution.

Mots-clés: Leibniz, Spinoza, Dieu, preuve ontologique.

¹ Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo.

Introdução

[...] cada forma encerra uma multiplicidade de ser e uma quantidade infinita de não-ser. (Platão, *Sofista*, 256e)

Quando falamos no não-ser isso não significa, ao que parece, qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser. (Platão, *Sofista*, 257b)

Como a diferença nasce do interior do Ser? Como o ser simples e absoluto pode dar origem a seres? Como o Ser, que é pura positividade, pode ser origem de seres limitados? A resposta a essas questões é fundamental se quisermos estabelecer um conhecimento racional a respeito do Ser. E, para a filosofia de Leibniz, ainda mais fundamental, se considerarmos que, dessa resposta, dependem a afirmação da substancialidade das criaturas, a afirmação da contingência – e, com ela, a explicação da criação do mundo –, a afirmação da liberdade divina e da liberdade humana que dela depende, e finalmente, com esta última, a afirmação da moralidade das ações humanas. Ora, mas a resposta que Leibniz nos dá é que não há resposta para essas questões, pelo menos não para nosso entendimento finito:

Quando o senhor Locke declara que não compreende como a variedade das ideias é compatível com a simplicidade de Deus, parece-me que não deve deduzir daí uma objeção contra o Padre Malebranche, porque não há sistema que possa fazer compreender uma tal coisa.²

Podemos dizer que a questão da relação entre ser e não-ser está na origem da filosofia, já entre os pré-socráticos, e é retomada por Platão, que, no *Sofista*, deriva do Ser a ideia de Outro, mostrando engenhosamente como é possível pensar o não-ser em um sentido mais fraco que o da absoluta contradição, como alteridade. Os gêneros mais importantes, diz Platão, pelas palavras do Estrangeiro nesse diálogo, são o próprio ser, o movimento e o repouso: estes dois não podem se associar, mas cada um deles associa-se ao ser, pois ambos são. Assim, há três e “cada um é outro com relação aos dois que restam e o mesmo que ele próprio”.³ Temos, então, cinco gêneros entre os quais é possível estabelecer relações de comunidade ou participação e oposição: ser, movimento, repouso, outro e mesmo. Prossegue o estrangeiro:

2 Zu Lockes Urteil über Malebranche (GP 6: 576; grifo meu).

3 Platão, *Sofista*, 254d: 186.

Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não-ser, [...] em toda a série dos gêneros; pois, na verdade, em todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não-ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos, corretamente, não-ser; e ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que são seres.⁴

Dessa maneira, Platão mostra como é possível afirmar o não-ser do ser e como esse não-ser não é menos que o ser, mas apenas algo diferente dele.

Não se pode desconsiderar os 22 séculos que separam os dois filósofos e explicar, no interior da filosofia leibniziana, com a referência a Platão, o que o próprio Leibniz considerava um mistério insolúvel. O ser de que fala Platão não é a substância suprema de Leibniz. Mas a maneira como Platão deriva o não-ser, como alteridade, do ser, ainda que para isso precise também do movimento e do repouso, é, digamos, inspiradora. Sobretudo se observarmos que, para além da filiação explícita ao platonismo,⁵ não há um “outro” absoluto no pensamento de Leibniz, tudo é ser e relações diferentes do mesmo ser. Essas relações diferentes no interior do ser podem ser consideradas o outro e, assim, podem ser pensadas como ser, ou como algo que não é a contradição absoluta ao ser (o nada), mas como diferença no interior do mesmo. Por isso o princípio de continuidade vai adquirir uma enorme importância na filosofia de Leibniz. Mas, para reconstruir o problema da relação entre ser e não-ser, ou o problema da relação entre a simplicidade divina e a variedade de seres, de um ponto de vista leibniziano, vale a pena recriar o diálogo de Leibniz com um de seus contemporâneos, para delimitar melhor o problema, reconstruindo sua origem moderna. Trata-se do diálogo entre Leibniz e Espinosa no que diz respeito, estritamente, às distinções que se podem estabelecer na substância, a partir da herança cartesiana comum a ambos.

Por que Espinosa? Primeiro, porque Espinosa, como Leibniz, parte da sistematização das distinções feita por Descartes em seus *Princípios da filosofia* para pensar que tipo de distinção há no absoluto.

4 *Ibid.*, 256d–e: 189.

5 Ver, por exemplo, *Discurso de metafísica*, 20 e 26.

Descartes afirma que há três tipos de distinção:⁶ a real (entre duas substâncias), a modal (entre a substância e o modo que pressupõe a substância, e entre os modos de uma mesma substância) e a de razão (entre a substância e o atributo, que nos permite um conhecimento distinto da substância, ou entre dois atributos de uma mesma substância). Uma substância distingue-se de outra e é conhecida por seu atributo principal, “que constitui a sua natureza e essência e com a qual estão relacionadas todas as outras [propriedades]”.⁷ Assim, entre a substância e o atributo principal a distinção é apenas de razão,⁸ e entre a substância e os modos de seu atributo a distinção é modal. Há uma certa ambiguidade na relação entre as distinções modal e de razão;⁹ com efeito, Descartes afirma, no artigo 56 dos *Princípios da filosofia*, que “entendemos aqui por modos exatamente o mesmo que noutro lugar entendemos por atributos ou *qualidades*”:¹⁰ quando a substância é afetada por esses atributos, são chamados modos, quando a substância pode ser denominada, qualificada por eles, são chamados qualidades, mas quando considera-se de uma forma geral o que está na substância, são chamados atributos. A substância só pode ser separada de seu atributo principal por abstração, mas é preciso que um atributo seja distinto da substância para que não seja apenas qualidade ou modo. Por outro lado, quando se consideram substâncias de mesmo atributo, é preciso que elas distingam-se entre si pelos modos de seu atributo – daí Leibniz acusar Descartes de apenas mudar as palavras e, na verdade, tomar a distinção modal como uma distinção real.¹¹ Assim, o atributo constitui a essência da substância que ele qualifica, mas também a essência dos modos das substâncias de mesmo atributo.¹²

A distinção real é um dado da representação na medida em que uma coisa é realmente distinta de outra quando seu conceito pode ser conhecido clara e distintamente sem necessitar do conceito da outra, quando exclui o conceito da outra. Coisas *concebidas como* realmente distintas não são coisas realmente distintas; para passar de umas às outras é preciso apelar para a causalidade divina. Então, a razão da distinção real não está nelas mesmas, mas, de acordo com o percurso

6 Descartes, *Princípios da filosofia*, §§ 60-62.

7 *Ibid.*, §53: 83.

8 *Ibid.*, §63: 90.

9 Cf. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*.

10 Descartes, *op. cit.*, §56: 84 (itálico meu)

11 Leibniz, “Advertências a la parte general de los *Princípios* de Descartes”, §§ 60-61 (Olaso: 431).

12 Cf. Deleuze, *op. cit.*: 24.

argumentativo das *Meditações*, em Deus e no princípio da veracidade divina,¹³ que garante que nossas ideias claras e distintas podem ser produzidas por Deus como são concebidas por nós, ou seja, garante que o possível é real. Ora, mas se a substância é definida como uma coisa que pode existir por si, há um problema em se colocar a distinção real como uma possibilidade que precisa da causalidade divina para ser real. Além disso, uma vez que substâncias concebidas como realmente distintas são criadas realmente distintas, a distinção real, em Descartes, é acompanhada de uma divisão nas coisas, ou de uma distinção numérica.

Espinosa, diferentemente de Leibniz, não segue Descartes nessa conclusão, mas transforma profundamente a teoria cartesiana das distinções ao considerar que a distinção real não pode ser numérica. É isso que permite a Espinosa levar a distinção real ao absoluto e operar uma transformação no conceito de distinção modal e de distinção de razão. Espinosa mostra, na parte I de sua *Ética*, que o maior erro de Descartes estaria em pensar várias substâncias de mesmo atributo, porque, se assim fosse, as substâncias teriam que se distinguir por seus modos (mas a substância é anterior aos modos) ou por serem duas, isto é, por uma distinção numérica (que, para Espinosa, não é uma distinção real). Neste segundo caso, as substâncias exigiriam uma causa exterior para que existissem como duas substâncias (e não 3 ou 4), o que, simplificando, contradiz a definição de substância como um ser que existe por si. Resumindo os argumentos da *Ética* I, podemos dizer que, segundo Espinosa, quando se põe a existência de várias substâncias de mesmo atributo, a distinção numérica é pensada como distinção real e a distinção real, assim concebida, confunde-se com uma distinção modal; e, quando se põe a existência de uma substância para cada atributo diferente, a distinção real se transforma em uma distinção numérica e se confunde com uma distinção de razão.

Enquanto para Espinosa a diferenciação está no absoluto, ou seja, distinção real é uma distinção dos atributos de Deus e não é uma distinção numérica, na filosofia de Leibniz, uma vez que a distinção entre os atributos divinos é apenas de razão, a origem da distinção real entre os seres pode ser vista como um ponto cego, ou como uma questão impossível de ser resolvida por um entendimento finito. Assim, sabemos que a essência de Deus se exprime em atributos ou formas simples, que se exprimem em sistemas gerais de fenômenos ou mundos possíveis,

13 Cf. também *Princípios da filosofia*, §60 (*op. cit.*: 87): “A distinção real dá-se propriamente apenas entre duas ou mais substâncias e percebemos que estas são realmente distintas entre si somente pelo fato de podermos entender clara e distintamente uma sem a outra. Pois conhecendo Deus estamos certos de que ele pode fazer com que entendamos algo distintamente [...]” (itálico meu).

dos quais cada perspectiva particular é uma essência individual possível, mas não compreendemos a origem do contingente ou a origem de substâncias que se diferenciam por uma distinção real, distinção esta que está ancorada numa distinção de razão entre os atributos primitivos divinos.

O diálogo de Leibniz com a filosofia espinosana se explica, então, em primeiro lugar, porque Espinosa, como Leibniz, parte da sistematização cartesiana das distinções para pensar que tipo de distinção pode existir em Deus. Mas, em segundo lugar, porque, embora os dois filósofos tenham se encontrado apenas alguns dias durante 1676, Leibniz jamais deixou de dialogar com a filosofia espinosana, sobretudo para se afastar dela. Há particularmente três textos que reconstroem explicitamente o diálogo, ou, ao menos, um “discurso” de Leibniz sobre a filosofia espinosana. O primeiro deles, *Quod ens perfectissimum existit*, foi escrito durante um dos encontros de Leibniz com Espinosa na Holanda – “mostrei esse raciocínio a Espinosa [...] e ele julgou que era sólido; pois, como o tivesse antes criticado, coloquei-o por escrito e li a página para ele”¹⁴ – e é particularmente importante para o tema de que tratamos, porque versa sobre a prova *a priori* da existência de Deus. O segundo texto, na verdade notas de leitura, é constituído pelas observações que Leibniz fez à *Ética* no ano de 1678, quando recebeu a edição da *Opera posthuma* de Espinosa. Embora o escopo do *De Deo* não seja provar a existência de Deus,¹⁵ mas demonstrar a unicidade substancial e a causalidade eficiente imanente necessária, Leibniz fará observações e críticas a Espinosa, discutindo mais uma vez a prova da existência de Deus. Já no terceiro texto, intitulado por Foucher de Careil *Refutação inédita de Espinosa*, escrito quase três décadas depois daqueles dois, Leibniz não mais falará da prova da existência de Deus, reconhecendo que não se poderia ter um conhecimento perfeito de Deus sem que se conhecessem todas as essências que Lhe são coeternas,¹⁶ e concentrando sua crítica no efeito de uma causalidade eficiente imanente necessária, ou seja, na afirmação da necessidade do mundo (crítica que já aparecia nas observações à *Ética*).

14 Leibniz, A VI.III: 579. Tradução francesa em Rauzy: 28.

15 Ver Marilena Chaui, 1999: 750 (e nota 18).

16 Leibniz, *Refutation inédite de Spinoza* (Leibniz 1999: 22-23).

Quod ens perfectissimum existit

Em 1676, mais de trinta anos antes de admitir que “não há sistema que possa fazer compreender” como a simplicidade divina e a variedade das ideias são compatíveis, Leibniz escreveu esse pequeno texto no qual demonstra, precisamente, a compatibilidade das perfeições divinas, demonstração esta que completaria a prova *a priori* da existência de Deus elaborada por Anselmo e retomada por Descartes.

A perfeição, afirma Leibniz, é uma qualidade simples que é positiva e absoluta, ou seja, o que uma perfeição exprime, ela o exprime sem limites, porque uma qualidade puramente afirmativa é infinita, tem tanta grandeza quanto é possível. Como é simples, uma perfeição é também indefinível, não pode ser analisada (caso contrário, ou é um agregado de qualidades, ou está contida dentro de limites de maneira que seria compreendida e definida a partir de negações, mas nesse caso não seria puramente positiva). Ora, se as perfeições são simples, positivas e absolutas, são necessariamente compatíveis entre si. Eis como Leibniz prova esta afirmação: suponha-se que A e B são duas formas simples ou perfeições e que se afirma “A e B são incompatíveis”; para demonstrar essa afirmação não é possível proceder pela análise de A e B, formas indefiníveis. Só podem ser enunciadas proposições indemonstráveis sobre formas desse gênero; “A e B não podem estar no mesmo sujeito” não é uma proposição idêntica, logo é falsa. Não é necessário que A e B não estejam num mesmo sujeito, logo podem estar no mesmo sujeito, sejam quais forem essas perfeições; por isso, todas as perfeições são compatíveis. Donde se poder conceber um sujeito de todas as perfeições, um ser perfeitíssimo; e como a existência está entre as perfeições, esse ser existe.

A argumentação lógica desse texto tem alguns problemas, como já mostraram Russell¹⁷ – que observa que Leibniz supõe que a proposição “A e B são incompatíveis” é uma proposição como “A é B” – e Michel Fichant – que mostra que, se a proposição “A e B são incompatíveis” não é necessariamente verdadeira, tampouco a proposição “A e B são compatíveis” é necessariamente verdadeira, donde conclui que “toda proposição sobre a compatibilidade e a incompatibilidade das formas simples não é nem verdadeira por si mesma, nem demonstrável e, por conseguinte, é inconcludente”.¹⁸ De fato, a prova da compatibilidade das perfeições é uma prova indireta, porque Leibniz não lida com as próprias perfeições, mas com uma proposição a respeito de duas perfeições quaisquer. Mas

17 Russell 1900. Comentado por J.-B. Rauzy in Rauzy:11.

18 Fichant 1998: 105.

o grande interesse desse texto está justamente nessa tentativa, por mais falha que ela seja, de completar a prova *a priori* da existência de Deus, mostrando que um ser que possui todas as perfeições é um ser possível. Leibniz jamais voltará a ensaiar essa prova da compatibilidade das perfeições em textos posteriores em que critica a prova cartesiana.¹⁹ Talvez por se dar conta das falhas da prova, ou, mais provavelmente, porque esperava poder fornecer essa prova com a ajuda da Característica universal. Com efeito, dois anos depois de escrever esse texto, em uma carta à rainha Elisabeth, ele se esquivava de fornecer a prova *a priori* completa da existência de Deus, justificando essa recusa a partir da Característica universal:

[...] no momento me basta observar que o que é o fundamento de minha característica o é também da demonstração da existência de Deus. Porque os pensamentos simples são os elementos da característica e as formas simples são a fonte das coisas. Ora, sustento que todas as formas simples são compatíveis entre si. É uma proposição de que não poderia dar a demonstração sem explicar longamente os fundamentos de minha característica. Mas, estando acordada, segue-se que a natureza de Deus, que envolve todas as formas simples tomadas absolutamente, é possível. Ora, provamos acima que Deus é, uma vez que seja possível. Logo existe. O que era a demonstrar.²⁰

Seja influenciado pela filosofia de Espinosa no momento em que redigiu o *Quod ens perfectissimum existit*, ou sem ainda ter muito claro o estatuto dos possíveis não realizados,²¹ embora nesse período já existam textos que afirmam que nem todo possível se realiza,²² o fato é que Leibniz completa a prova cartesiana da existência de Deus. Por que isso é tão significativo? Vejamos a crítica que Leibniz faz à argumentação cartesiana em textos posteriores.

A prova ontológica da existência de Deus, que Descartes retoma de Anselmo, diz Leibniz nos *Novos ensaios* por exemplo, “é muito bela e engenhosa na verdade, mas há um vazio a ser preenchido”.²³ A prova não é um paralogismo, como sugeriu São Tomás, mas é uma prova incompleta. Ei-la: Deus é o maior ou, na linguagem de Descartes, o mais perfeito dos seres – o que, para Leibniz, significa dizer que Deus é um ser que envolve todos os graus de ser, tem uma grandeza ou perfeição

19 Ver, por exemplo, *Novos ensaios*, IVX §7, e *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias* (GP 4: 424-25/Olaso: 274-75).

20 Leibniz, carta a Elisabeth, 1678 (GP 4: 296).

21 Em um texto de 1675 (“Sobre o espírito, o universo e Deus”), afirma: “é preciso ver se pode-se demonstrar que há essências às quais falta a existência” (A VI.III: 464/Rauzy: 18).

22 Por exemplo, em dezembro de 1676: “Hinc etiam sequitur non omnia possibilia existere” (Grua I: 263).

23 Leibniz, *NE*, 4.10.7 (Leibniz 1990: 345).

suprema. Ora, existir é mais que não existir, ou seja, a existência acrescenta um grau à grandeza ou perfeição, ou, segundo Descartes, a existência é uma perfeição; portanto, Deus existe, senão careceria desse grau de perfeição ou dessa perfeição que é a existência. O problema da prova está na suposição tácita de que essa noção de Deus, como ser totalmente perfeito, é possível. Por isso, a partir dessa prova podemos apenas ter uma conclusão moral e uma suposição de que, se Deus é possível, então necessariamente Ele existe, o que é um privilégio da noção de Deus.

A prova pressupõe que tudo o que se pode predicar de uma noção deve ser atribuído à coisa definida. Para Leibniz, não basta considerar que Deus tem uma grandeza ou uma perfeição suprema, pois também podemos pensar em um número de todos os números, ou em um movimento mais veloz que qualquer outro, e, no entanto, essas são noções contraditórias.²⁴ Está em jogo a teoria do conhecimento desses filósofos. Enquanto Descartes considera que não podemos pensar em nada de que não tenhamos uma ideia, e nem mesmo falar de algo sem essa condição,²⁵ Leibniz afirma que a ideia é uma noção possível: não temos a ideia do movimento mais veloz, porque se trata de uma noção contraditória, e no entanto falamos e pensamos nele.²⁶

Se pensarmos a crítica do ponto de vista da teoria do conhecimento, podemos dizer que, para Leibniz, Descartes se contenta com uma definição nominal de Deus. Não deixa de ser curioso que Leibniz se aplique em tantos textos a mostrar a insuficiência do argumento cartesiano, sem, no entanto, preencher explicitamente o vazio que vê nessa argumentação. Talvez isso se explique ainda pela teoria do

24 Leibniz recorre freqüentemente a esse exemplo para mostrar a insuficiência da prova cartesiana: supondo-se que uma roda gira com o movimento mais veloz, o que impede que se prolongue o raio dessa roda e que, então, o ponto que tinha o movimento mais veloz caia alguns graus em relação àquele que agora está no extremo da roda? Eis por que também a prova cartesiana da existência de Deus pela ideia que temos dele é criticada por Leibniz.

25 Segundo Descartes, há em nós a ideia de Deus porque pensamos nele e não o faríamos se não tivéssemos a ideia de Deus; se essa ideia é a ideia de um ser infinito e é verdadeira, não poderia ser causada por qualquer coisa menor que um ser infinito; portanto, Deus é sua causa e, logo, Ele existe. Cf. Descartes, carta a Mersenne (*Oeuvres* III: 393).

26 “[...] freqüentemente pensamos apenas de maneira confusa naquilo de que falamos, e não temos consciência da ideia que existe em nossa mente a menos que entendamos a coisa e a decomponhamos em seus elementos de maneira suficiente”. Leibniz, “Observações sobre parte geral dos *Princípios* de Descartes”, §18 (GP 4: 360/Olaso: 422). Daí a exigência de que se mostre a possibilidade de uma essência que envolva existência ou da noção de um ser que possui todas as perfeições em grau supremo. É claro que a noção de Deus não é como todas as demais, porque dela necessariamente se segue a existência, se for possível, enquanto qualquer outra noção de que provemos a possibilidade não necessariamente existe, tem uma existência apenas possível. Mas nem por isso podemos nos privar de demonstrar a possibilidade da noção de Deus.

conhecimento. Uma definição real, diz Leibniz,²⁷ deve provar a possibilidade do definido de maneira *a priori*, ou seja, quando decomposmos a noção em seus requisitos ou em outras noções de possibilidade conhecida; se a análise foi levada a cabo e não surgiu nenhuma contradição, então a noção é absolutamente possível. Todavia, reflete Leibniz,

certamente não me atreveria a determinar agora se é possível levar a cabo em algum momento uma análise perfeita das noções ou se é possível reduzir os pensamentos aos primeiros possíveis e noções não suscetíveis de decomposição, ou (o que é o mesmo) aos próprios atributos absolutos de Deus.²⁸

Poder-se-ia imaginar que, então, a prova da existência de Deus se torna impossível. Mas no texto de 1676, mesmo sem conhecimento das perfeições divinas, o filósofo mostra a compatibilidade entre elas. A questão é que, por mais que a demonstração se dê de maneira indireta, ao mostrar a compatibilidade entre todas as formas simples primitivas, uma vez que as essências possíveis são o resultado de uma combinação entre essas formas, não tenho como justificar de onde vem a incompatibilidade ou a negação, imprescindível para se afirmar que há impossibilidade entre os mundos possíveis e que, portanto, há possíveis não realizados, o que justifica a contingência do mundo.

Eis por que esse texto, *Quod ens perfectissimum existit*, é tão significativo. E eis também por que ele mereceu a aprovação de Espinosa. Embora Leibniz, na medida em que considera o Ser perfeitíssimo “um *sujeito* de todas as perfeições”,²⁹ deixasse entrever o quanto era tributário da noção escolástica de substância como sujeito de predicados, ou seja, revelasse que as perfeições não são os atributos constitutivos da substância única espinosana, ainda assim Espinosa aprovou o raciocínio do jovem filósofo, porque não havia naquela argumentação nada que indicasse a contingência do mundo e tudo o que ela implica, logo, tudo o que vai contra a filosofia espinosana do necessário: a transcendência divina, a existência de substâncias individuais, etc.

27 “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias” (GP 4: 425/Olaso: 275).

28 *Ibidem*.

29 A VI.III: 579/Rauzy: 27 (itálico meu).

Ad Ethicam. De Deo

O escopo do *De Deo* é duplo:³⁰ demonstrar a unicidade substancial, isto é, a existência de uma única substância no universo (o que Espinosa faz nas proposições 1 a 16) e demonstrar a causalidade eficiente imanente necessária, isto é, a necessidade absoluta da ação da Natureza Naturante e da Natureza Naturada (proposições 17-36). Assim, o livro I da *Ética* apresenta dois grandes movimentos argumentativos, o primeiro dedicado à essência do absoluto e o segundo à potência absoluta.

As observações de Leibniz³¹ seguem esse duplo movimento, de maneira que podemos observar uma diferença sutil no comentário a cada um dos grupos de proposições. É verdade que a crítica à forma lógica do texto de Espinosa aparece ao longo de todo o livro I da *Ética*, e, como observa Morfino,³² o adjetivo que domina o manuscrito de Leibniz é “obscuro” (usado para as definições 2, 3, 4, axioma 1, proposições 5, 8, 20, 21, 22, 29). Mas quando Leibniz se dedica às proposições que demonstram a essência do absoluto, seus comentários mostram um interesse particular em compreender o que está sendo dito e não apenas em criticar as teses espinosanas.³³ Nas primeiras proposições, a crítica à forma lógica do texto leva Leibniz inclusive a refazer demonstrações, oferecendo alternativas para o que considera mal demonstrado. Na proposição 1, por exemplo, Leibniz sugere uma definição de “anterior por natureza” com sentido mais restrito do que o que habitualmente se dá a essa expressão, a fim de que a afirmação “a substância é anterior por natureza a suas afecções” não seja mal compreendida; na proposição 7, sugere que a proposição 1 seja transformada em axioma para evitar mal entendido, além de oferecer uma demonstração, em suas palavras, “inteiramente

30 Cf. Chaui *op. cit.*: 750-51 e 816.

31 Há dois manuscritos de Leibniz sobre a *Ética* de Espinosa, um comentário mais detido sobre a parte I da *Ética* (GP 1: 139-50) e uma releitura dos cinco livros da *Ética*, na qual Leibniz redefine os conceitos espinosanos de seu ponto de vista (Grua I: 277-86). É do primeiro desses textos que falamos aqui (e é, sobretudo, a ele que vamos nos referir na análise que se segue).

32 Morfino 2003: 108.

33 O adjetivo “obscuro” denota, no comentário às primeiras 16 proposições, apenas uma incompreensão ou uma discordância, ao passo que, nas proposições seguintes, as críticas são muito mais ásperas, como, por exemplo, na proposição 20: “os raciocínios desse gênero são familiares àqueles que não possuem a arte verdadeira da demonstração”; na proposição 25: “essa prova não tem nenhuma importância”; na proposição 29: “A demonstração é obscura e abrupta, conduzida pelas proposições precedentes, elas também abruptas, obscuras e duvidosas”; na proposição 30: “essa proposição, tão clara de acordo com as precedentes [...], nosso autor a demonstra, à sua maneira, por elementos obscuros, duvidosos e afastados”; e mais adiante ainda, na proposição 30: “O espírito do autor, parece, é bastante tortuoso: raramente ele avança por um caminho claro e natural, mas sempre abruptamente e com desvios. E a maior parte das demonstrações enganam o espírito mais do que o esclarecem.”

nova” de que a substância é concebida por si – tese a que manifesta reservas já na definição 3 (substância) e com a qual não poderá concordar para garantir a existência de substâncias individuais que existem em si, mas são concebidas por Deus. Em certo sentido, poderíamos dizer que, por mais críticos que sejam os comentários às proposições 1 a 16, Leibniz é ali mais generoso em sua leitura do que na leitura das proposições 17 a 36, razão pela qual Friedmann chega a considerar a hipótese de que o comentário à segunda parte do *De Deo*, sobretudo a partir da proposição 20, tenha sido escrito um pouco mais tarde. O fato é que a acidez das críticas leibnizianas à segunda parte do livro I da *Ética* pode ser perfeitamente compreendida pelo tema a que se dedicam essas proposições de Espinosa: a causalidade eficiente imanente necessária.

Em 1678, pelas observações à *Ética*, fica claro que Leibniz já tinha desenvolvido melhor a teoria dos possíveis. Assim, é provável que, ao ler a *Ética*, ele tenha se dado conta de que as tentativas de articulação dos conceitos de substância, atributo, afecção, propriedade, tal como fizera em textos de 1676, apresentavam o risco de levar à unicidade substancial espinosana e à necessidade do mundo.

Talvez por isso a principal oposição entre Leibniz e Espinosa³⁴ se manifeste no comentário à proposição 5, “Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo”.³⁵ “Observo aqui”, diz Leibniz, “que a expressão na natureza das coisas tem um ar obscuro. Pois, que entende ele por isso, ‘na universalidade das coisas existentes’ ou ‘na região das ideias ou essências possíveis?’”³⁶ Enquanto para Leibniz a expressão *in rerum natura* tem um sentido equívoco, podendo significar seja o mundo existente, os possíveis realizados por Deus, seja as essências possíveis em sua totalidade, os mundos possíveis, impossíveis entre si, para Espinosa a expressão é unívoca, já que, como afirmará na proposição 16, “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)”.³⁷ Não há, para Espinosa, uma distinção entre o que é concebido pelo intelecto infinito e a natureza, não há criação, mas auto-produção, causalidade imanente necessária da substância que resulta em infinitas coisas em infinitos modos.

34 Morfino 2003: 119. Voltaremos a esse tema ao comentar novamente a proposição 5 da *Ética* I.

35 EI, P5. Seguimos a tradução inédita da *Ética* I de Espinosa realizada pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP, coordenado pela professora Marilena Chaui. As citações, feitas no correr do texto, trazem E para *Ética*, def. para definição, P para proposição.

36 GP I: 142.

37 E I, P16.

A principal oposição de Leibniz ao texto de Espinosa está, portanto, na afirmação da necessidade do mundo, que decorre da identificação entre essência e potência divinas, que decorre, por sua vez, a afirmação da unicidade substancial. A nós interessa sobretudo a maneira como essa oposição aparece na análise das definições de substância, atributo e Deus.

Quando comenta a definição 3, de substância,³⁸ Leibniz coloca uma questão que, de um ponto de vista espinosano, não faz exatamente sentido, a saber, se *ser em si* e *ser por si concebido* deve ser entendido de uma maneira cumulativa ou disjuntiva: “a substância é o que é em si; e ainda: a substância é o que é concebido por si; ou isso quer dizer que a substância é isso em que concorrem um e outro, a saber que ela é em si e que ela é concebida por si?”³⁹ Leibniz lê “substância” a partir da história da palavra,⁴⁰ ou seja, como *subjectum* de atributos, de acordo com o tratamento aristotélico de *ousia* como substrato e essência, com a tradução tomista da *ousia* para o latino *substantia*, e com a substância cartesiana (pensante ou extensa), que exige a criação contínua. E é porque a lê assim que Leibniz acrescenta: “seria preciso necessariamente demonstrar que ter um [ser em si] é também ter o outro [ser por si], ao passo que parece antes, ao contrário, que há coisas que são em si, embora não sejam concebidas por si”;⁴¹ e corrige a definição espinosana, afirmando: “*Substância* é isso que é em si, ou que não é em outra coisa como em um sujeito.”⁴² A substância para Leibniz é um em si, mas não pode ser por si concebida: a substância suprema é concebida por seus atributos, as substâncias finitas são concebidas por Deus e exprimem a essência divina, sendo seu conceito formado pela relação entre os atributos divinos. Assim, as substâncias finitas exprimem não apenas Deus, mas todas as outras substâncias; seu conceito envolve diretamente o conceito de todas as substâncias criadas e, na medida em que exprime a essência de Deus, o conceito de todas as substâncias não criadas também.

38 “Por substância entendo isso que é em si e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado” (E I, def. 3).

39 GP I: 139.

40 Cf. Chauí, *op. cit.*: 805. E Morfino, *op. cit.*: 114.

41 Grua I: 139.

42 Grua I: 278.

Para Espinosa,⁴³ ser *em si* não significa, como para Leibniz, ser autônoma, não depender de nenhuma outra substância a não ser Deus no caso das substâncias criadas, mas ser causa de si; e *por si concebida* significa ser positivamente inteligível, isto é, não depender de uma causa externa para ser concebida. Pela causa de si, o “por si” decorre do “em si”. O que Espinosa afirma com a definição 1 da *Ética*: “Por causa de si entendo isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente?”⁴⁴ Como mostra Chaui,⁴⁵ a definição tem duas partes que, ligadas por um *sive*, são equivalentes. Na primeira parte, “isso cuja essência envolve existência”, “envolver” é tomado em três acepções: a essência inclui a existência; implica a existência, que depende da essência; e essência e existência contêm-se e implicam-se, são idênticas. É por isso que, como afirma a segunda parte da definição, a natureza do que é causa de si “não pode ser concebida senão existente”, porque se essência e existência são idênticas, ser causa de si não é *ter* o poder de produzir um efeito, mas *ser* esse poder. O que é em si é causa de si e, na medida em que não depende de outra coisa para ser, também não depende do conceito de outra coisa para ser concebido. Eis por que, na definição de substância, o “por si” decorre do “em si”.

Essa redefinição do conceito de substância envolve necessariamente uma redefinição de atributo. Pela definição 4, da *Ética* I, atributo é “isso que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”.⁴⁶ Se o atributo constitui a essência da substância, então é em si e concebido por si, e, por isso, o intelecto o percebe como constituindo a essência da substância; em outras palavras, ele é a inteligibilidade da substância. O atributo não é predicado de um sujeito substancial, como supõe Leibniz, ao comentar esta definição: “pergunta-se, com efeito, se ele [Espinosa] entende por atributo todo predicado recíproco, ou todo predicado essencial, recíproco ou não; ou, enfim, todo predicado essencial primeiro, ou indemonstrável, da substância.”⁴⁷ É neste último sentido que Leibniz entende o atributo. Quando reescreve as definições da *Ética*, ele corrige a definição de Espinosa: “O atributo é o predicado essencial, ou necessário”.⁴⁸ O atributo espinosano não é predicado, é em si e por si e constitui a essência da substância. Mas, então, se a questão colocada por Leibniz a respeito de que tipo de predicado é o atributo não tem sentido de um

43 Cf. Chaui, *op. cit.*: 805.

44 E I, def. 1.

45 *Op. cit.*: 786-92.

46 E I, def. 4.

47 GP I: 139.

48 Grua I: 278.

ponto de vista espinosano, a dificuldade que Leibniz aponta ao comentar ainda a definição de substância parece ser uma dificuldade verdadeira:

Espinosa prossegue: a substância é isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado. Mas aí também há uma dificuldade: na definição seguinte, ele diz que o atributo é o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela. Então, o conceito de atributo é necessário para formar o de substância. Se se diz que o atributo não é uma coisa, e que é preciso que a substância não careça do conceito de outra coisa, respondo: é preciso, então, explicar o que é uma coisa, para que compreendamos a definição e como o atributo não é uma coisa.⁴⁹

Ora, o atributo espinosano é uma coisa! Mas é por isso que não é acidente ou propriedade, ou seja, é por ser coisa que o atributo não é predicado, mas essência, realidade.⁵⁰ O que significa, então, *constituir* a essência da substância? Certamente o verbo não é usado no mesmo sentido que em Descartes⁵¹, para indicar o atributo principal da substância, através do qual a substância é conhecida pelo intelecto, o que levaria o atributo a ter uma prioridade epistemológica em relação à substância – e a substância é em si e concebida por si. Segundo Chaui,⁵² quando Espinosa emprega o “constituir” na definição de atributo, quer com isso significar que a substância é inteligível em si mesma, não sendo, portanto, um fundo indeterminado, mas sim uma essência cuja constituição é inteligível (o atributo). E, porque a substância é causa de si, o atributo é ação de constituir e a substância é a união permanente de ações de seu atributo, das quais ela é a fonte.

Poderíamos, então, para responder à questão de Leibniz, afirmar que o atributo não é “outra coisa”, mas é idêntico à substância, é o que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância? O intelecto finito só percebe dois atributos da substância, pensamento e extensão, mas os conhece infinitos, em si mesmos; o que indica que, embora haja vários outros atributos que o intelecto finito não conhece, a substância é inteligível, não é um fundo obscuro conhecido por meio de predicados extrínsecos. A questão estará em saber como uma essência pode ser exprimida por infinitos atributos,⁵³ se estes não são aspectos da substância, mas são a própria substância, e são infinitos em seu gênero, isto é, realmente distintos uns dos outros.

49 GP 1: 139.

50 Cf. Chaui, *op. cit.*: 798, sobre o atributo como “coisa” no *Breve tratado* de Espinosa.

51 Cf. Chaui, *op. cit.*: 809.

52 *Ibid.*: 810.

53 A questão é construída como problema (e resolvida a partir da filosofia de Duns Scot) por Deleuze, em *Spinoza et le problème de l'expression* (*op. cit.*: 52-58).

É essa questão que aparece no comentário de Leibniz à definição 6 do *De Deo*. A definição afirma: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”.⁵⁴ Leibniz considera que Espinosa deveria ter mostrado a equivalência das duas partes da definição, ou seja, “que há na natureza vários atributos ou predicados que são concebidos por si; que vários predicados são compatíveis”.⁵⁵ Além disso, diz Leibniz, a definição é imperfeita, porque podemos duvidar da possibilidade da coisa definida, “podemos duvidar que o Ente que tem uma infinidade de atributos não implica [contradição]; porque se pode duvidar que a mesma essência simples possa ser exprimida por vários atributos diferentes.”⁵⁶ Em outras palavras, Espinosa deveria ter mostrado, primeiro, que “ente absolutamente infinito” é equivalente a “substância que consiste em infinitos atributos”. Na verdade, é precisamente essa equivalência que Espinosa apresenta na explicação à definição: “Digo absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois disso que é infinito apenas em seu gênero podemos negar infinitos atributos; porém, ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que expressa uma essência e não envolve nenhuma negação”.⁵⁷ Logo, “absolutamente infinito” é o mesmo que “substância que consiste em infinitos atributos”. Mas, em segundo lugar, diz Leibniz, a definição é imperfeita porque podemos duvidar da possibilidade de Deus, ou seja, para aperfeiçoá-la seria preciso mostrar a compatibilidade entre os atributos-predicados de Deus, porque “há muitas definições das coisas compostas. Mas há apenas uma da coisa simples, e sua essência, parece, só pode ser exprimida de uma única maneira.”⁵⁸

A primeira observação a se fazer é que Leibniz toma atributo como predicado, o predicado essencial ou necessário (em oposição ao modo, o predicado não necessário, ou sujeito a mudança).⁵⁹ A segunda observação é que Leibniz retoma, aqui, a crítica à prova cartesiana *a priori* da existência de Deus, ou seja, é preciso mostrar a compatibilidade dos atributos para garantir a possibilidade, a não contradição, da definição de Deus como um ser que possui infinitos atributos. A terceira observação é que a palavra “compatibilidade” aparece aqui porque Leibniz considera que a essência de Deus é uma essência simples. Para Espinosa,

54 E I, def. 6.

55 GP I: 140.

56 *Ibid.*

57 E I, def. 6, explicação.

58 *Ibid.*

59 *Grua I*: 278.

a essência de Deus não é simples, os atributos são realmente distintos uns dos outros e a essência é idêntica aos atributos. Ora, isso não parece ficar claro para Leibniz pela letra do texto espinosano, porque o texto latino deixa ambíguo se cada um dos infinitos atributos exprime *uma* ou *a* essência eterna e infinita. Talvez, lendo Espinosa a partir de seus próprios pressupostos, Leibniz tenha lido a definição de Deus como o ser que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime *a* essência eterna e infinita.⁶⁰ Cada atributo, nessa leitura, exprimiria a mesma essência simples, cada um exprimiria o mesmo, a essência de Deus; e não, como para Espinosa, cada um exprime uma essência eterna e infinita, cada atributo sendo infinito em seu gênero e exprimindo sua essência, que é a essência da substância, porque o atributo é idêntico à substância.

Se cada atributo é um predicado necessário que exprime a essência de Deus, é preciso que todos esses atributos sejam compatíveis entre si, que nenhum negue os demais ou um dos outros. Leibniz prova indiretamente a compatibilidade dos atributos primitivos no texto *Quod ens perfectissimum existit*. No comentário à definição 6 do *De Deo*, no entanto, conclui afirmando que “há apenas uma [definição] da coisa simples, e sua essência, parece, só pode ser exprimida de uma única maneira.”⁶¹ Ora, se Leibniz efetivamente considera que uma essência simples só pode ser exprimida de uma maneira, como pode querer provar a compatibilidade dos atributos primitivos divinos ou, em textos posteriores, cobrar de Descartes ou de Espinosa a prova da compatibilidade dos atributos divinos? Se uma essência simples só pode ser exprimida por um atributo, então a definição de Deus como um ser cuja essência envolve infinitos atributos infinitos é realmente uma definição falsa, um paralogismo.

Leibniz não afirma que a essência da coisa simples “só pode ser exprimida de uma única maneira”, mas que *parece* (*videtur*) ser assim. Certamente, o filósofo faz referência a Descartes, para quem a substância é conhecida, e se define, por seu atributo principal. Pois, em 1676, já afirmava que “os atributos de Deus são infinitos, mas nenhum envolve a essência inteira de Deus”.⁶² Então, para pensar a essência de Deus e uma vez que Deus é um ser simples, isto é, sem partes, não é um ser composto, é preciso que uma essência simples seja exprimida de infinitas maneiras ou que possa ser exprimida por vários atributos infinitos: “todo atributo

60 A teoria da expressão leibniziana permitirá pensar os atributos de Deus como diferentes expressões da mesma essência, una, idêntica e simples, de maneira que os atributos distingam-se apenas por uma distinção de razão.

61 GP I: 140.

62 A VI.III: 514/Rauzy: 26.

puramente afirmativo é infinito, isto é, tão grande quanto pode ser, contém tudo o que pertence a seu gênero. Há necessariamente vários atributos afirmativos primeiros. Se, com efeito, só houvesse um, uma única coisa poderia ser concebida.”⁶³ Deus é um ser simples. Esse ser simples é a origem da variedade do mundo, de uma infinidade de seres. Então, essa essência simples se define como sujeito de vários atributos infinitos em seu gênero.

O principal problema que Leibniz tem que enfrentar é a afirmação de que Deus é um ser simples e, *parece*, que um ser simples só pode ter um atributo, ou pelo menos um predicado necessário. Mas se Deus só tivesse um atributo, apenas uma coisa poderia ser concebida. Será preciso, então, conciliar a afirmação da simplicidade divina com a exigência de uma variedade de atributos. Podemos considerar que os atributos, predicados necessários de Deus, exprimem a essência divina e não a dividem, são aspectos ou perfis de uma mesma essência indivisa, e distinguem-se apenas por uma distinção de razão, que não é acompanhada de uma divisão na coisa. Mas como essas formas simples, positivas e absolutas relacionam-se dando origem ao negativo? Que elas se relacionem, quando todos os atributos são referidos a um deles, provocando modificações nesse atributo, é pensável; mas como essas modificações distinguem-se por uma distinção real, ou pelo menos são a origem de substâncias individuais realmente distintas? E mais, por que essas modificações trazem consigo a negatividade? Além disso, elas precisam incluir o negativo se quisermos admitir que os infinitos mundos possíveis, ou as infinitas maneiras de Deus se exprimir, são impossíveis entre si. Por que? Bem, sem mundos impossíveis, não há lugar para uma escolha voluntária do melhor dos mundos. Mas são apenas os pressupostos teológicos de Leibniz que o levam a enredar-se nessa questão? Ou há também pressupostos lógicos? Ou trata-se de preservar o estatuto ontológico das substâncias criadas? Podemos considerar que tudo isso (pressupostos teológicos e lógicos e a preocupação com o estatuto ontológico das criaturas) está envolvido na tentativa de conciliar simplicidade e variedade. E imaginamos que, com todas as reservas que o filósofo pudesse ter diante da filosofia de Espinosa, sem dúvida a demonstração do *De Deo*, sobretudo a partir de sua segunda parte, deve ter chocado o jovem Leibniz; ou, como sugerem alguns intérpretes, o efeito daquela leitura em Leibniz foi ambíguo, de admiração e recusa.⁶⁴ Admiração pela demonstração efetiva de que a substância consta de infinitos atributos e recusa

63 A VI.III: 572-73/Rauzy: 35 (nota 53).

64 Bouveresse sugere que Leibniz via em Espinosa um “inimigo genial”, expressão que sintetiza os sentimentos de admiração e recusa. Cf. Bouveresse 1992: 230.

das conseqüências dessa demonstração: a unicidade substancial e a afirmação da necessidade do mundo.

O que observamos nos comentários de Leibniz é, antes de tudo, que o filósofo já tinha concebido sua teoria dos possíveis não realizados, isto é, a esfera do possível é mais ampla que a esfera do real. Isso não tem conseqüências apenas para a questão da criação das substâncias finitas, mas mesmo em relação à existência de um ser necessário é preciso, antes, mostrar que sua definição é possível, não implica contradição – exigência que já aparecia em textos de 1676, mas que ganha pleno sentido com o desenvolvimento da ideia de que o âmbito do possível é mais amplo que o real. Mas isso quanto a uma decisão teórica já feita; os comentários de Leibniz revelam também, todavia, a imprecisão de certos conceitos, como o conceito fundamental de substância: o filósofo oscila entre uma concepção cartesiana, segundo a qual a substância se define por seu atributo principal, e uma concepção tributária da lógica predicativa, que faz da substância sujeito de predicados – esta mais condizente com a noção completa individual, que será formulada alguns anos mais tarde por Leibniz.

Quanto à questão da relação entre simplicidade e variedade, podemos afirmar que, para Leibniz, Deus é simples e é por isso que é preciso mostrar a compatibilidade entre os atributos concebidos por si, para garantir que esses atributos não dividam a essência divina, fazendo de Deus um ser composto. Espinosa demonstra que a distinção entre os atributos é uma distinção real, o que faz de Deus um ser complexo e absolutamente infinito. Mas Espinosa pode afirmar isso porque, para ele, a distinção real não é uma distinção numérica, atributos concebidos como realmente distintos não constituem entes ou substâncias diversas. Espinosa mostra que, pelo conceito de substância, o que é em si e concebido por si, uma substância não pode ser causa de outra, e tampouco pode haver substâncias de mesma natureza ou atributo, pois teriam que se distinguir ou por suas afecções, o que é absurdo, já que a substância é por natureza anterior aos modos, ou por serem duas ou mais, isto é, por uma distinção numérica; mas, como o número não está contido no conceito de substância, seria preciso recorrer a uma causa externa que explicasse por que as coisas existem em um certo número, o que contradiz o conceito de substância. Dessa maneira, a distinção modal não é uma distinção real, nem a distinção numérica é uma distinção real. E, inversamente, a distinção real não é numérica. A substância de cada atributo é infinita em seu gênero, o que significa que os atributos são realmente distintos uns dos outros, mas não introduzem, por isso, uma distinção numérica na substância.

Leibniz, por sua vez, como Descartes, concebe a distinção real como uma distinção numérica. Na filosofia de Descartes, é preciso que a distinção substancial seja pensada como distinção numérica porque há substâncias de mesmo atributo – o que é objeto de crítica por parte de Espinosa. Mas, além disso, em Descartes, caberá também à distinção modal distinguir substâncias de mesmo atributo. Assim, são os modos da substância extensa, figuras variadas, por exemplo, que distinguem os corpos entre si – mas, como critica Espinosa, a substância é anterior a suas afecções e, como critica Leibniz, a distinção modal é apenas outro nome para a distinção real. Por que para Leibniz a distinção real tem que ser uma distinção numérica? Naturalmente, para garantir a pluralidade de substâncias. Ora, no momento em que redigiu as observações à *Ética*, aparentemente Leibniz ainda não tinha concebido a substância singular como uma noção completa, isto é, como o sujeito de uma série de predicados cuja totalidade garante a individualidade desse sujeito. Assim, influenciado ainda pela noção cartesiana de atributo principal, Leibniz tinha que caracterizar a distinção real ou substancial como uma distinção numérica. Mas por que, em sua filosofia madura, quando a concepção de substância já estava elaborada, o filósofo não poderia conceber, à maneira de Espinosa, a distinção real como uma distinção não numérica? Em outras palavras, Leibniz poderia ter pensado que as noções possíveis, porque noções completas, distinguem-se realmente umas das outras no entendimento divino, sem que, por isso, dividam a essência de Deus em partes; e, quando postas na existência, essas noções realmente distintas umas das outras dariam lugar a substâncias numericamente distintas umas das outras. O problema da relação entre simplicidade e variedade está intimamente relacionado à concepção da distinção real como numérica. Pois, ou a distinção real entre as noções possíveis é numérica, introduzindo a divisão na substância simples, una e absoluta; ou a distinção entre os possíveis é apenas uma distinção de razão, os possíveis sendo o próprio entendimento divino, e, então, não se vê por que essas noções dão origem a substâncias real e numericamente distintas.

A lógica predicativa, aliada a reflexões matemáticas sobre o infinito, é fundamental, em Leibniz, para pensar a noção completa de substância e, assim, se desvencilhar da ideia de um atributo principal pelo qual a substância é concebida. Porém, na medida em que a substância é algo mais que os predicados, como um gênero que se distingue pelos atributos ou predicados,⁶⁵ um conhecimento perfeito da substância é impossível. Se ela se dá a conhecer por seus predicados – fenômenos, dirá Leibniz a partir de 1686 –, mesmo que fôssemos capazes de

65 Cf. Deleuze, *op. cit.*: 29.

conhecer a série inteira e infinita de predicados que define uma noção completa, nem assim conheceríamos a substância de maneira perfeita. Isso explica indiretamente e em parte a incompreensibilidade da relação entre a simplicidade de Deus, sujeito de todas as perfeições, e a variedade de suas ideias. De nenhuma substância, podemos pretender ter um conhecimento adequado – menos ainda poderíamos querer conhecer plenamente a essência divina.

Em relação às substâncias criadas, é preciso acrescentar ainda que a substância posta na existência não é idêntica à noção completa antes de sua criação. A criação acrescenta algo ao ser possível. O real é possível e o âmbito do possível é mais amplo que o âmbito do real, mas o ser real é mais que o ser possível – senão não haveria razão para a criação e, sobretudo, para eleição de alguns dentre os possíveis. Deus conceberia infinitas coisas em infinitos modos e não precisaria criar, se a existência não acrescentasse nada ao possível. É na passagem da essência para a existência, e, portanto, pela ação da vontade livre divina, que o possível ganha mais uma perfeição, a existência. Mas em que momento se dá a passagem de uma distinção de razão para uma distinção real? Não nos parece que seja a existência a causa da distinção numérica entre as substâncias – os possíveis não realizados têm que se distinguir *in numero*. É o que parece ser sugerido no terceiro texto que apresenta o diálogo de Leibniz com a filosofia espinosana, quando Leibniz afirma, contra Espinosa, que Deus não é causa das essências.

Uma refutação

Uma refutação inédita de Espinosa, título dado por Foucher de Careil, é na verdade um comentário indireto à filosofia espinosana. O objeto do texto de Leibniz é um livro publicado em 1706 de autoria de Wachter, *Elucidarius cabalisticus, sive recon-dita hebraeorum philosophia*. No trecho dedicado à filosofia de Espinosa, Leibniz discutirá, sobretudo, a questão da contingência do mundo, ao recusar a imanência de todas as coisas a Deus e a causalidade imanente necessária da Natureza.

Contra a causalidade imanente necessária do Deus espinosano, Leibniz admite que as coisas dependam de Deus em sua existência, desde que não se esqueça que elas existem por *permissão*, mas sobre as essências afirma:

Pode-se até certo ponto conceber as essências sem Deus; mas as existências envolvem

Deus, e a realidade mesma das essências, que as faz influir nas existências, é de Deus. As essências das coisas são coeternas a Deus, e a essência mesma de Deus abrange todas as outras essências, a ponto de que não se possa ter uma concepção perfeita de Deus sem elas. Mas quanto à existência, não se poderia concebê-la sem Deus, que é a razão última das coisas.⁶⁶

Leibniz responde à causalidade imanente necessária pela separação entre essência e existência. As essências, enquanto noções completas, podem ser concebidas sem Deus, distinguindo-se *in numero*; mas podemos dizer que por isso são realmente distintas umas das outras? São substâncias possíveis, não são ainda substâncias. O que têm de real, sua realidade de essências possíveis, vem de Deus, por mais que sejam completas e possam ser concebidas sem Deus. Em outras palavras, Deus não é causa das essências, ele não cria as essências, porque elas são coeternas a ele, mas é ele que garante sua realidade.⁶⁷ Na medida em que são coeternas a Deus, essas essências constituem o próprio entendimento divino e, assim, a essência de Deus. Elas são formadas pela relação entre os atributos primitivos ou perfeições de Deus, e por isso exprimem também a essência divina e se identificam com ela. Nesse sentido, tudo está em Deus, “não como a parte no todo, nem como um acidente no sujeito, mas como o lugar no que o preenche, lugar espiritual ou subsistente e não medido ou dividido, porque Deus é imenso [...]”.⁶⁸ Tudo está em Deus, não como a parte no todo – e por isso as essências não podem ser realmente distintas enquanto essências, porque, se a distinção real é numérica, introduziriam a divisão no ser de Deus –, e tampouco como um acidente no sujeito, isto é, as coisas não são modos de uma substância única. Tudo está em Deus, diz Leibniz, como o lugar está naquilo que o preenche: a realidade das essências vem de Deus, elas exprimem a essência divina, não a dividem.

Assim como a essência divina não poderia ser perfeitamente concebida sem as essências possíveis, estas, quando não se referem apenas às coisas necessárias ou espécies, quando são essências de indivíduos, tampouco nos dão uma concepção distinta – “eis por que eles [os indivíduos] não têm uma conexão necessária com Deus, mas são livremente produzidos.”⁶⁹

Ora, se pensarmos, a partir disso, a questão da prova *a priori* da existência de Deus e a dificuldade de mostrar a compatibilidade entre as perfeições divinas, somos lançados como que numa regressão ao infinito, que não nos permitiria

66 Leibniz, *Refutation inédite de Spinoza* (Leibniz 1999: 22-23).

67 Sobre a realidade das essências, ver também *Monadologia*, 43.

68 Leibniz, *Refutation inédite de Spinoza* (Leibniz 1999: 27).

69 *Ibid.*: 23.

nunca apreender como a variedade das ideias pode ser conciliada com a simplicidade da essência de Deus. Com efeito, para termos uma concepção perfeita de Deus precisamos ter também uma concepção perfeita das essências possíveis, mas, uma vez que estas não têm uma conexão necessária com Deus, isto é, uma vez que “as coisas são possíveis de muitas maneiras”,⁷⁰ sendo, por isso, contingentes, objeto de uma escolha livre divina, não podemos ter uma concepção distinta dessas essências individuais.

É claro que Leibniz mantém a diferença que Descartes estabelecia entre *compreender* e *conhecer*. É por isso que ele afirma que a relação entre simplicidade e variedade na essência divina é *incompreensível*. Não podemos compreender a infinitude divina, mas deveríamos poder explicá-la. Ou, pelo menos, como faz Leibniz, empregá-la para explicar outras coisas: “Não podemos compreender o incomensurável e mil outras coisas, cuja verdade não deixa de nos ser conhecida, e temos o direito de empregá-las para dar a razão de outras, que dependem delas.”⁷¹ Com efeito, podemos saber que “o mundo é um efeito voluntário de Deus, mas por razões inclinantes ou prevalecentes”,⁷² porque entre a pura necessidade e o acaso há a liberdade. Assim, contra Espinosa, que afirma que “Deus é pela mesma necessidade causa de si [EI, P11] e causa de todas as coisas [EI, P16, esc.] [...]”, Leibniz afirma que “Deus existe necessariamente, mas produziu livremente as coisas.”⁷³ O homem, diz Leibniz, será muito mais feliz se souber que cada substância está em acordo com tudo mais e que o bem resulta do mal, isto é, se souber que o mundo é harmônico e criado segundo uma finalidade que direciona tudo, todos os males, para o maior bem possível.⁷⁴

Mesmo que se distinga *compreender* e *conhecer*, Leibniz não deixa de buscar uma compreensão da infinitude e da existência necessária de Deus. Por isso, não abandonou nunca a ideia de uma Característica universal, porque por meio dessa língua racional seria possível ver como se combinam os pensamentos simples que exprimiriam as formas simples, fonte de todas as coisas, e explicar, por palavras ou números, como a simplicidade – os termos simples, os pensamentos simples, as formas simples – é a origem da variedade – das palavras formadas a partir de termos simples, das ideias formadas a partir de pensamentos simples, das essências formadas a partir das formas simples. Seria possível explicar como um ser idêntico

70 *Ibid.*: 31.

71 *Zu Lockes Urteil über Malebranch* (GP 6: 576).

72 Leibniz, *Refutation inédite de Spinoza* (Leibniz 1999: 31).

73 *Ibid.*: 27.

74 *Cf. ibid.*: 36-37.

dá origem a uma variedade de seres. E esse ser idêntico a si mesmo não comporta atributos de gêneros diferentes ou heterogêneos, essa identidade não pode ser explicada “da maneira bizarra pela qual Espinosa imagina certos atributos de Deus que seriam heterogêneos como o pensamento e a extensão, e talvez também uma multidão de outros.”⁷⁵ Tudo é expressão do mesmo e variedade no interior do mesmo. Por isso dissemos, no início deste texto, que a alteridade poderia ser pensada quase como em Platão, não como o outro absoluto, o contraditório, mas como algo diferente no interior do mesmo.

Referências bibliográficas

Bouveresse, R. *Spinoza et Leibniz: l'idée d'animisme universel*. Paris: Vrin, 1992.

Chauí, M. *A nervura do real*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

Descartes, R. *Princípios da filosofia*. Tradução portuguesa: Lisboa, Editorial Presença, 1995.

———. *Oeuvres*. Ed. C. Adams e P. Tannery. 11 volumes. Paris: Vrin, 1971.

Espinoza, B. *Ética*. Tradução inédita pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP, coordenado por Marilena Chauí.

Fichant, M. “L'origine de la négation”. *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, 1998.

Leibniz, G.W. [A] *Sämtliche Schriften und Briefe*. Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften (diversos volumes em 7 séries). Darmstadt/Leipzig/Berlin: Akademie Verlag, 1923–.

———. [GP] *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C.I. Gerhardt (7 vols.). Hildesheim: Georg Olms, 1960–61.

⁷⁵ *Ibid.*: 29.

———. [Olaso] *Escritos filosóficos*. Ed. E. Olaso, notas de E. Olaso e R. Torretti; trad. R. Torretti, T. Zwanck, E. Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982.

———. [NE] *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: GF-Flammarion, 1990.

———. [Grua] *Textes inédits (d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre)*. 2 vols. Ed. G. Grua. Paris: PUF, 1998.

———. [Rauzy] *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités: 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Ed., introd. e notas por J.-B. Rauzy. Paris: PUF, 1998.

———. *Refutation inédite de Spinoza*. Babel, n° 368. Paris: Actes Sud, 1999.

Morfino, V. "Il manoscrito leibniziano *Ad Ethicam*". *Quaderni materialisti*, 2: 107-22. Milão: Edizioni Ghibli, 2003.

Platão. *Sofista*. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril, 1972.

Russell, B. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.