

LEIBNIZ LEITOR DE ESPINOSA

TESSA MOURA LACERDA *

Leibniz é, cronologicamente, o último representante do que Merleau-Ponty chamou já no século XX de “O Grande Racionalismo” (em oposição ao pequeno racionalismo do positivismo do XIX). Espinosa também faz parte desse “grupo”, mas ambos guardam entre si diferenças tão profundas que, à primeira vista, poderiam impossibilitar um diálogo. Em um quadro muito esquemático poderíamos dizer que enquanto a filosofia espinosana é uma filosofia do necessário, Leibniz tem uma filosofia do melhor; enquanto Espinosa afirma a imanência da substância aos modos, de Deus à natureza, Leibniz afirma a transcendência de Deus em relação ao mundo e a criação deste por uma vontade livre; enquanto Espinosa privilegia a causalidade eficiente (imane e necessária) de Deus, Leibniz privilegia a causalidade final que se exprime na existência do melhor dos mundos possíveis, criado pela vontade livre de um Deus sábio; etc.

Então por que propor um diálogo entre filosofias que assumem posições visivelmente opostas e contraditórias entre si?

Porque o chamado Grande racionalismo do XVII, embora seja um grupo heterogêneo, constituído por diferentes filósofos e diferentes interpretações, define-se por um solo comum do qual emergem os problemas e as soluções divergentes. Fazer a filosofia de Leibniz dialogar com a de Espinosa é uma maneira de determinar melhor, pela diferença, as opções teóricas de Leibniz e entender mais profundamente o sentido das soluções que Leibniz deu a questões que também estavam presentes e vivas para Espinosa.

Esse solo comum de questões, Merleau-Ponty identifica como “uma maneira inocente

de pensar *a partir* do infinito”¹. A nós interessa particularmente a questão da relação entre infinito e finito: entre a substância infinita, Deus, e as criaturas finitas leibnizianas ou os modos finitos espinosanos. Relação que é tratada em um pequeno texto escrito por Leibniz em 1676: *Que o ser perfeitíssimo existe*.

Esse solo comum, esse terreno partilhado de questões por si só justifica nossa aproximação e comparação entre Leibniz e Espinosa. Mas, além disso, Leibniz foi efetivamente leitor das obras de Espinosa. A aproximação entre filosofias tão dispares na sua maneira de pensar o infinito justifica-se 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.

O diálogo ou pelo menos uma leitura da obra espinosana por parte de Leibniz pode ser dividida em 3 momentos. O primeiro deles é justamente o texto *Que o ser perfeitíssimo existe*. Este texto foi escrito durante um dos encontros de Leibniz com Espinosa na Holanda um ano antes da morte deste – “mostrei esse raciocínio a Espinosa (...) e ele julgou que era sólido; pois, como ele tivesse antes contradito, coloquei por escrito e li para ele”². Neste texto Leibniz apresenta uma prova *a priori* da existência de Deus.

O segundo momento abrange os comentários de Leibniz à *Ética* escritos em 1678 quando Leibniz recebeu de Tschirnhaus um exemplar da *Opera posthuma* de Espinosa.

¹ Merleau-Ponty – “Partout et nulle part” in *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953 e 1960 – p.184.

² *Leibniz Samtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Darmstadt, 1927. [doravante citado A, seguido do volume e da página] – VI, iii, 579. Tradução francesa in *Leibniz – Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. J.-B. Rauzy. Paris: Presses Universitaires de France, 1998– p. 28.

* Professora do Departamento de Filosofia da USP.

O terceiro momento abarca o conjunto de textos de maturidade, nos quais Leibniz comenta a filosofia espinosana já com a distância de um sistema constituído, isto é, com suas principais escolhas teóricas tomadas.

Consideramos particularmente interessante o texto de 1676, *Que o ser perfeitíssimo existe*, não apenas porque foi escrito no calor da entrevista com Espinosa, mas também e sobretudo por ser o único texto conhecido de Leibniz no qual o filósofo “completa” a prova da existência de Deus tomada de Anselmo e Descartes, corrigindo, assim, o que via como falha no tratamento da prova dado por seus antecessores. Neste texto Leibniz adentra um terreno ao qual jamais voltará nos textos de maturidade, quando já tiver clareza do papel da contingência para sua filosofia. Os textos de maturidade concentram-se na crítica à consequência da afirmação espinosana de uma substância única, ou seja, a necessidade do mundo. A mudança de tratamento do tema e da filosofia espinosana começa a se dar nos comentários ao Livro I da *Ética*.

Que o ser perfeitíssimo existe é um texto singular e revelador da influência de Espinosa sobre Leibniz. Depois desse texto e depois da leitura da *Ética*, Leibniz se esforçará para afastar-se do espinosismo – e que, de outro ponto de vista, também revela uma influência da filosofia espinosana sobre as reflexões de Leibniz.

QUOD ENS PERFECTISSIMUM EXISTIT

Em 1676, mais de trinta anos antes de admitir que “não há sistema que possa fazer compreender”³ como a simplicidade divina e a variedade das ideias é compatível, 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, exprime sem

³ [Zu Lockes Urteil über Malebranche], *Die philosophischen Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Halle: 1949-63; reimpressão Hildesheim, 1962 [doravante citado GP, seguido do volume e da página] – VI, p. 576.

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 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 Russel⁴ – 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 inconclusiva*”⁵. 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 o grande

⁴ Russel, B. – *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900. Comentado por Rauzy in *Leibniz – Recherches générales sur l’analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.11.

⁵ Fichant, M. – “L’origine de la négation” in *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, 1998 – p.105.

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 posteriores⁶ em que critica a prova cartesiana. 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, Leibniz 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 é também o 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.⁷

Talvez porque fosse influenciado pela filosofia de Espinosa no momento em que redigiu o *Quod Ens Perfectissimum existit*, ou talvez porque não tivesse muito claro ainda o estatuto dos possíveis não realizados⁸, isto é, de essências que não necessariamente passam à existência e

⁶ Ver, por exemplo, *Novos ensaios*, IV, x, §7 (Paris: GF-Flammarion, 1990 [doravante citado NE, seguido de livro e artigo]) e *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias*, GP, IV, 424-425 [tradução argentina in *Escritos Filosóficos*. Ed. E. de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982 – p.274-275].

⁷ Leibniz – “Carta a Elisabeth, 1678”, GP, IV, p. 296.

⁸ 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”. Cf. A, VI, iii, 464. [Tradução francesa in *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.18]. Mas nesse período já existem textos que afirmam que nem todo possível se realiza. Por exemplo, em dezembro de 1676: “Hinc etiam sequitur non omnia possible existere”. *Textes inédits*. Publié et annotés par G. Grua, Paris: PUF, 1948 [citado G, seguido do tomo e da página] – I, p. 263.

garantem, por isso, a contingência do mundo e a escolha livre divina, 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 e o comentário à definição 6 da *Ética* I de Espinosa.

A PROVA A PRIORI DA EXISTÊNCIA DE DEUS

A prova 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”⁹. 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, tem uma grandeza ou perfeição 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 contraditórias¹⁰. Está em jogo a teoria de conhecimento desses

⁹ Leibniz – NE, IV, x, §7. Ed. cit. – p.345.

¹⁰ Leibniz recorre frequentemente 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.

filósofos. Enquanto Descartes considera que não podemos pensar em nada de que não tenhamos uma ideia, e nem mesmo falar de algo sem essa condição¹¹, Leibniz afirma que a ideia é uma noção possível, isto é, não contraditória, em que todos seus caracteres ou elementos definidores podem estar juntos: não temos a ideia do movimento mais veloz, porque se trata de uma noção contraditória, e no entanto falamos e pensamos nele¹².

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, isto é, trata-se de uma proposição que não prova a possibilidade do definido. 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 conhecimento. Uma definição real, diz Leibniz¹³, 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,

¹¹ 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 – A Mersenne. In *Oeuvres de Descartes*. Publiées par C. Adams e P. Tannery. 11 volumes. Paris: Vrin, 1971 – III, p.393.

¹² “frequentemente pensamos apenas confusamente naquilo de que falamos, e não temos consciência da idéia 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, IV, p. 360. 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 possível. Mas não por isso podemos nos privar de demonstrar a possibilidade da noção de Deus. Tradução argentina in *Escritos Filosóficos*, Ed. Olaso. Ed. cit. – p.422.

¹³ Leibniz – “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias”, GP, IV, p. 425. Tradução argentina in *Escritos Filosóficos*, Ed. Olaso, Ed. cit. – p. 275.

[...] 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 Deus¹⁴.

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”¹⁵, 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.

A DEFINIÇÃO 6 DA ÉTICA I

O comentário à definição de Deus que Espinosa apresenta na *Ética* tem uma argumentação semelhante aos comentários sobre a prova *a priori* da existência, mas não avança

¹⁴ Idem ibidem.

¹⁵ A, VI, iii, 579. [Tradução francesa in *Recherches générales su l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.27] (itálico meu).

uma prova efetiva da compatibilidade dos atributos ou perfeições divinas.

A **definição 6** do Livro I da *Ética* 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*” (E I, def. 6). 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; [e] que vários predicados são compatíveis*”¹⁶. 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.*”¹⁷ 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 (E I, def. 6, explicação).

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.*”¹⁸

A primeira observação a se fazer é que Leibniz toma atributo como predicado, o predicado essencial ou necessário (em oposição a modo, o predicado não necessário, ou sujeito a mudança)¹⁹. A segunda observação, é que

Leibniz apresenta, também 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, 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 infinita²⁰. 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 é infinito em seu gênero e exprime 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.*”²¹

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,

¹⁶ GP, I, 140.

¹⁷ GP, I, 140.

¹⁸ GP, I, 140.

¹⁹ G, I, p. 278.

²⁰ A teoria da expressão de Leibniz maduro 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.

²¹ GP, I, 140.

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? E 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 recusa²². Admiração pela demonstração efetiva de que a substância consta de infinitos atributos e recusa pelas consequências dessa demonstração: a unicidade substancial e a afirmação da necessidade do mundo.

²² Bouveresse sugere que Leibniz via em Espinosa um “inimigo genial”, expressão que sintetiza os sentimentos de admiração e recusa. Cf. Bouveresse, R. – *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*. Paris: Vrin, 1992 – p. 230.

CONCLUSÃO

Em 1678, pelas observações à *Ética*, fica claro que Leibniz já tinha desenvolvido melhor a teoria dos possíveis, isto é, essências que não passam à existência, garantindo que o mundo, ou um conjunto de possíveis, é escolhido por Deus livremente para passar à existência. Assim, é provável que, ao ler a *Ética*, Leibniz tenha se dado conta de que as tentativas de articulação dos conceitos de substância, atributo, afecção, propriedade, tal como fizera em textos de 1676, apresentava o risco de levar à unicidade substancial espinosana e à necessidade do mundo. Prova disso é que a principal oposição entre Leibniz e Espinosa²³ se manifesta 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*” (EI, P5)²⁴. “*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 idéias ou essências possíveis?’*”²⁵ 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)*” (E I, P16). Não há, para Espinosa, uma distinção entre o que é concebido pelo intelecto infinito e a natureza, não há criação, mas autoprodução, causalidade imanente necessária da substância que resulta em infinitas coisas em infinitos modos.

Por isso, nestes comentários à *Ética*, Leibniz não pode mais, como fizera dois anos antes, completar a prova *a priori* da existência de Deus.

²³ Morfino, V. – “Il manoscritto leibniziano *Ad Ethicam*”. in *Quaderni materialisti* volume II, 2003. Milano: Edizioni Ghibli. – p.119. Voltaremos a esse tema ao comentar novamente a proposição 5 da *Ética* I.

²⁴ 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.

²⁵ GP, I, 142.

Graças à teoria dos possíveis não realizados Leibniz pode afirmar agora que a esfera do possível é mais ampla que a esfera do real. Isso não tem consequências 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.

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 como para Descartes, os atributos espinosanos concebidos realmente distintos não constituem entes ou substâncias diversas.



Não se trata, como querem fazer pensar alguns críticos das leituras contemporâneas da metafísica seiscentista, de uma metafísica delirante a respeito de Deus que nada tem a contribuir com a reflexão sobre a contemporaneidade. Refletir sobre a construção de um pensamento é também lançar luz sobre o presente. Leibniz e Espinosa não estavam discutindo o “sexo dos anjos” quando refletiam sobre Deus. O que está em jogo nesse diálogo entre os dois filósofos ou na leitura que Leibniz faz de Espinosa é o lugar da contingência e da necessidade. Quando tomam rumos opostos na definição desse lugar, Leibniz e Espinosa estão fazendo uma opção teórica que é também prática, na medida em que determina a explicação da ação livre do homem.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOUVERESSE, R. – *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*. Paris: Vrin, 1992.

DESCARTES – *Oeuvres de Descartes*. Publiées par C. Adams e P. Tannery. 11 volumes. Paris: Vrin, 1971.

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

LEIBNIZ, G. W. *Escritos Filosóficos*. Ed. E. de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982.

_____. *Novos ensaios*, IV, x, §7 (Paris: GF-Flammarion, 1990).

_____. *Die philosophischen Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Halle: 1949-63; reimpressão Hildesheim, 1962.

_____. *Leibniz – Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. J.-B. Rauzy. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

_____. *Leibniz Samtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Darmstadt, 1927.

_____. *Textes inédits*. Publié et annotés par G. Grua, Paris: PUF, 1948.

MERLEAU-PONTY – “Partout et nulle part” *in Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953 e 1960.

MORFINO, V. – “Il manoscritto leibniziano *Ad Ethicam*” *in Quaderni materialisti* volume II, 2003. Milano: Edizioni Ghibli.

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

