

PARA ALÉM DO CORPO-OBJETO E DA REPRESENTAÇÃO INTELLECTUAL: COMO MERLEAU-PONTY REDESCOBRE O CORPO COMO VEÍCULO DA EXISTÊNCIA José Marcelo Siviero.....	187
 SOBRE A ÉTICA DE BENTO ESPINOSA G. W. Leibniz.....	215
 NOTÍCIAS.....	254
 INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES.....	257
 CONTENTS.....	258

---



---

## LEIBNIZ, 1678: ANOTAÇÕES DE LEITURA DA ÉTICA DE ESPINOSA\*

---



---

Ulysses Pinheiro\*\*

**Resumo:** Este artigo analisa as anotações que Leibniz escreveu, em 1678, sobre a então recém-publicada *Ética* de Espinosa, mostrando como elas prefiguram alguns desenvolvimentos posteriores de sua teoria metafísica. Partindo de uma análise das críticas de Leibniz à Proposição 2 da Parte I da *Ética*, o artigo mostrará como as discussões sobre a compatibilização entre liberdade e determinismo, que ocuparam o centro de suas preocupações metafísicas nas décadas seguintes, retomam, ainda que com modificações, temas e problemas tratados nessas notas. Particularmente, será mostrado que a relação entre autonomia e poder de escolha pode ser melhor compreendida como um desenvolvimento de teses exploradas nessa leitura inicial da obra de Espinosa.

**Palavras-chave:** Leibniz, Espinosa, monismo, determinismo, liberdade.

Na data de seu encontro pessoal com Espinosa, em 1676, Leibniz já havia lido seu *Tratado Teológico-Político*, e provavelmente também os *Princípios da Filosofia de Descartes*<sup>1</sup>, além de ter tomado conhecimento das teses centrais de sua obra principal (e à época inédita), a *Ética*, mas teve de esperar até 1678 para finalmente ter o livro entre as mãos. O exame atento de como Leibniz recebeu, criticou e eventualmente assimilou as proposições da *Ética* pode ser usado como um princípio hermenêutico para compreender a elaboração, então ainda em curso, de seu próprio sistema. A partir da exposição de trechos das anotações nas quais as teses

---

\* Este texto foi escrito graças ao apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), através do Programa de Apoio a Humanidades 2008 e do Pronex *Predicação e existência*. O autor também conta com a bolsa de Produtividade em Pesquisa concedida pelo CNPq.

\*\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

em questão foram formuladas, explicar as divergências assinaladas por Leibniz em sua leitura será um dos índices que permitirá avaliar um co-pertencimento e uma distância entre essas figuras centrais da modernidade. Não se trata de elucidar a relação entre eles a partir da difícil noção de “influência”, nem da idéia reguladora de um “diálogo” que tivesse como resultado o estabelecimento de um julgamento final sobre a verdade e a falsidade contidas na teoria de um ou de outro<sup>2</sup>. Ao invés disso, o método de contraposição aqui adotado é buscar, na figura que Espinosa assume no contexto da teoria de Leibniz, a manifestação de traços essenciais do pensamento desse último.

No início dos *Novos ensaios*, é traçado um conflito dramático constitutivo da obra, o qual não opõe, como se poderia supor, as teorias de Leibniz e Locke, mas antes as de Leibniz e Espinosa: o primeiro, travestido sob a figura de Teófilo, parece confessar, numa espécie de autobiografia intelectual, ter, em certa época, quase se “convertido” ao espinosismo. A resistência a essa conversão é suficientemente importante para justificar o batismo de ninguém menos do que do protagonista do diálogo; Leibniz descreve aí a tentação de aderir à filosofia de Espinosa, para acrescentar logo em seguida: “mas essas novas luzes me curaram, e desde essa época adoto às vezes o nome de Teófilo”<sup>3</sup>. Não discutiremos aqui se a tentação narrada por Leibniz nesse trecho foi real ou apenas um recurso literário, mas é inegável que ela corresponde a um fato marcante em sua vida: mesmo antes de seu “período parisiense”, que transcorreu entre os anos de 1672 e 1676, Leibniz já tinha conhecimento da filosofia de Espinosa, da qual se aproximou, primeiramente, com reservas<sup>4</sup>. Em Paris, fez contatos com membros do “círculo espinosista” – principalmente o jovem matemático e cientista Tschirnhaus, cuja indiscrição hesitante lhe permitiu os primeiros contatos com a expressão máxima da obra de Espinosa, o manuscrito da *Ética*, que circulava entre poucos no movimento “radical” subterrâneo que

se formava então na Europa. Ainda em busca de Espinosa, Leibniz faz um longo desvio de sua viagem de Paris até Hanover, onde ocuparia o cargo de bibliotecário da Corte, passando por Haia para conversar pessoalmente com o autor do livro tão ansiosamente aguardado.

A curiosidade de Leibniz explica-se por um conjunto de motivos – ou, pelo menos, podemos inferir algumas dessas razões a partir de outros escritos da mesma época. Primeiramente, já então envolvido no projeto de formular uma “linguagem universal” para a ciência, mas tendo em vista, sobretudo, o objetivo político maior de pensar os fundamentos da sociedade europeia na unidade da Igreja através da reunificação da cristandade, Leibniz via, na anunciada filosofia esotérica de Espinosa, escrita, segundo se dizia no círculo restrito dos que conheciam versões ou trechos da obra, “à maneira dos geômetras”, uma possível contribuição a (ou talvez mesmo a realização acabada de) seu próprio projeto de elaboração de uma língua perfeita que exprimisse a estrutura lógica do pensamento, livre das contingências históricas que contaminam as línguas naturais. A decepção de Leibniz, ao ler a obra póstuma no começo de 1678, manifesta-se nas inúmeras críticas, escritas à margem do texto ou em suas anotações privadas, algumas vezes expressas em tom áspero, contra as demonstrações propostas por Espinosa. Em segundo lugar, Leibniz aparentemente também buscava, na filosofia espinosana, uma contribuição para suas tentativas de elaborar uma prova para a existência do Ser necessário que explicasse, ao mesmo tempo, o estatuto ontológico dos seres contingentes e unisse, em uma única explicação coerente, essas duas modalidades do ser. A decepção aqui talvez tenha sido ainda maior: o necessitarismo implicado pela noção espinosana de substância será, no fim da década de 1670, duramente criticado, e depois incorporado, como uma espécie de *slogan* filosófico, a todas as suas críticas aos “novos filósofos” (*i.e.*, os cartesianos e os hobbesianos). A partir da década de 1680<sup>5</sup>, o espinosismo será caracterizado como a realização mais

bem acabada do cartesianismo, mas não merecerá mais nenhum exame detalhado como os que ele lhe consagrou no conjunto de anotações sobre a *Ética*, datadas de 1678<sup>6</sup>. A crítica a Espinosa ocupa, assim, uma função peculiar no desenvolvimento intelectual de Leibniz: formulada de uma vez por todas nesse primeiro contato, permanecerá como um axioma negativo pelo resto de sua obra. Mostraremos adiante que esse axioma oculto é compatível com alguns desenvolvimentos posteriores do pensamento leibniziano, especialmente com os conceitos de noção completa e com sua concepção acerca da liberdade e da contingência; antes disso, porém, é preciso entender sua formulação nesse momento inaugural.

O cerne da crítica que Leibniz elaborou em 1678 à *Ética* de Espinosa encontra-se em seu comentário sobre a Proposição 2 da Parte I; diz ele:

Proposição 2. Duas substâncias com atributos diferentes não têm nada em comum. Se por atributos ele entende predicados que são concebidos por si mesmos, concedo a proposição [...] Mas o caso é diferente se essas duas substâncias têm alguns atributos diferentes e alguns em comum, como quando *c* e *d* são atributos de *A*, e *d* e *f*, atributos de *B*. [...] Talvez ele pudesse demonstrar a proposição contra essa objeção, como se segue. Uma vez que *d* e *c* ambos expressam a mesma essência (sendo atributos da mesma substância *A*, por hipótese), e *d* e *f* também expressam a mesma essência, pela mesma razão (sendo por hipótese atributos da mesma substância *B*), *c* e *f* também devem [expressar a mesma essência]. Portanto, segue-se que *A* e *B* são a mesma substância, o que é contrário à hipótese, sendo, pois, absurdo que duas substâncias distintas possam ter alguma coisa em comum. Retruco que não concedo que possa haver dois atributos que são concebidos por si mesmos e ainda assim possam expressar a mesma substância. Pois quando quer que isso ocorra, esses dois atributos expressando a mesma coisa de diferentes modos podem ser analisados, ou pelo menos um deles. Isso posso facilmente provar. (Leibniz 11, GP 1, p.141)

O argumento de Leibniz é labiríntico: em primeiro lugar, concede que, se atributos forem entendidos como predicados concebidos por si mesmos, então duas substâncias com atributos diferentes não têm nada em comum entre si; em seguida, formula uma objeção contra a Proposição 2, negando que seja absurdo que duas substâncias distintas possam ter alguma coisa em comum (precisamente, atributos que são concebidos por si mesmos); finalmente, diz que sua própria objeção poderia ser respondida por Espinosa, mas não explicita em que consistiria essa resposta; ao invés disso, recusa o argumento e a própria questão que ele tenta responder porque nega que possa haver dois atributos exprimindo a mesma essência. Entretanto, com esse último movimento, parece ter sido retirada a base de sua crítica inicial, pois o que ele implica diretamente é que, dada a definição de substância a partir de uma de suas propriedades (a de “ser em si”), segue-se imediatamente outra propriedade, a de “ser concebida por si”. Ora, é essa assimilação que, nos comentários sobre a *Ética*, é enunciada precisamente como o principal ponto de discórdia com relação à teoria de Espinosa<sup>7</sup>, sendo incessantemente repetido ao longo das notas de leitura redigidas nesse período – por exemplo, ao comentar a Definição 3 da Parte I, diz Leibniz:

Definição 3. Substância é aquilo que é em si e é concebido por si. [...] Então podemos perguntar: [...] a substância é ao mesmo tempo em si e concebida por si? Mas então seria necessário para ele provar que o que quer que tenha uma propriedade também tem a outra, embora o contrário pareça antes ser verdadeiro [...]. E esse [isto é, a tese contrária à de Espinosa] é o modo como os homens usualmente concebem as substâncias. (Leibniz 11, GP 1, p.139)

A importância que Leibniz concedeu à Proposição 2 fica clara à luz desse último trecho: ela é o ponto de partida do qual todo o sistema

espinosano é derivado, já que a Proposição 1 é, aos seus olhos, supérflua<sup>8</sup>, e nessa demonstração inicial encontram-se em germe as polêmicas teses do monismo e do determinismo absoluto, contra as quais Leibniz volta todo seu arsenal argumentativo ao longo da polêmica de uma vida inteira contra o “espinosismo”. Dada a tese espinosana segundo a qual duas substâncias numericamente distintas não podem ter nenhum atributo comum entre si, segue-se que cada substância é um princípio único de autodeterminação, o qual, não sendo influenciado por nada de externo, só pode ser explicado, internamente, por sua própria essência – o que implica diretamente, segundo o autor da *Ética*, o determinismo absoluto, já que todas as propriedades de uma substância (inclusive sua existência) seriam derivadas logicamente de sua essência.

A ambigüidade presente no argumento de Leibniz é explicada em parte pelo fato de, em um certo sentido, ele ter de recusar a conexão entre as duas propriedades da substância discriminadas acima, e, em outro sentido, ter de aceitar essa mesma conexão, tendo em vista a inteligibilidade das substâncias criadas e, no caso dos indivíduos dotados de razão, sua autonomia como agentes livres. Inteligibilidade e autonomia que ele sempre se recusou a separar: se um agente é livre, ele o é tanto mais sua liberdade enraíza-se em uma compreensão (e, veremos adiante, em uma autocompreensão) racional de sua essência. Se é verdade, como dirá Leibniz mais tarde, que o passado está impregnado de futuro, então talvez fosse legítimo supor que a consciência, ainda que implícita, dos desenvolvimentos posteriores de seu próprio sistema guia as anotações feitas à margem da *Ética* – ou, seria melhor dizer, parece ser parte de seu processo constitutivo. Um indício disso é a constatação de que os paradoxos envolvidos na proposta compatibilista entre liberdade e determinismo, proposta por Leibniz após 1685, e dos quais muitos duvidam que ele tenha conseguido se livrar, manifestam-se desde essa raiz metafísica que é a caracterização do conceito de substância a

partir das propriedades de “ser em si” e “ser concebida por si”, pois, como veremos adiante, se a recusa da conexão entre elas garante uma explicação para a contingência requerida pelo poder de escolha, a afirmação dessa mesma conexão é o que fundamenta a autonomia das ações. De fato, a teoria leibniziana da noção completa, elaborada em sua forma acabada na década seguinte<sup>9</sup>, segundo a qual todas as substâncias são individuadas por meios puramente conceituais, parece assimilar as propriedades de “ser em si” e “ser concebido por si”, o que permitiria explicar a autonomia das substâncias através de sua completa independência conceitual, mesmo com relação a Deus: esse último encontra prontas em seu intelecto as idéias das substâncias possíveis. Por outro lado, a contingência do mundo atual e, por transitividade, de todos os acontecimentos que nele ocorrem, só é possível se a criação do mundo por Deus for explicada a partir de uma relação entre o criador e as criaturas, concebidas *como substâncias*, que inclua uma comunidade de atributos (ainda que sob a forma de limitação e de negação<sup>10</sup>), o único modo de exprimir de forma inteligível uma relação causal que preserve o poder de escolha dos seres finitos. A questão inicial com a qual temos de nos defrontar diz respeito, pois, ao modo de conciliar essas duas posições aparentemente antagônicas. Para explorar o modo como Leibniz viu essa conciliação, voltemos a seu comentário da Proposição 2 da Parte I da *Ética*, pois desde esse primeiro contato com o texto tão ansiosamente aguardado por um ano<sup>11</sup>, a recusa do “fatalismo” necessitarista que ele reconheceu nas páginas recém folheadas guiou suas críticas.

A leitura atenta das anotações de Leibniz revela não só uma crítica ao uso ambíguo que Espinosa faz da palavra “atributo”, mas uma contaminação do próprio Leibniz por essa ambigüidade<sup>12</sup>: essa palavra é usada tanto por ele quanto pelo autor que critica ora para significar a totalidade da essência da substância (o equivalente do “atributo principal” cartesiano), ora para significar uma das formas ou propriedades que

constituem a essência da substância. Podemos desfazer essa ambigüidade reservando ao primeiro sentido a palavra “essência” e ao segundo, a palavra “atributo”<sup>13</sup>. O que Leibniz pretende mostrar é que, em certo sentido, uma substância, que é “em si”, não é “concebida por si”, na medida em que ela tem em comum com as outras substâncias (Deus e as demais substâncias criadas) muitos atributos; em outro sentido, porém, cada substância é “concebida por si”, pois a essência de cada uma delas é qualitativamente diferente da de todas as demais. É só ao manter, simultaneamente, que a cada substância individual corresponde uma única essência, e que essa essência é composta por atributos compartilhados com outras substâncias (e, em sua forma absoluta, com Deus) que Leibniz poderá explicar a criação de substâncias que formam um subconjunto do conjunto de substâncias possíveis.

Feita essa distinção entre “essência” e “atributo”, fica claro por que o comentário de Leibniz sobre a Proposição 2 é compatível não só com a doutrina da noção completa, enunciada de forma clara a partir de 1685, e da qual essa distinção é ao mesmo tempo um signo e uma causa, mas também com o argumento para provar a existência de Deus, elaborado em 1676 durante suas discussões com Espinosa em Haia, e retomado ao longo dos anos seguintes<sup>14</sup>. De fato, esse último argumento afirma que Deus é um ser dotado de infinitas perfeições ou infinitos atributos, enquanto o argumento de 1678 contra a Proposição 2 afirma que, se mais de uma propriedade exprime a essência de uma substância, então uma delas não é simples, e pode ser analisada até se chegar a algo simples. A divergência com Espinosa<sup>15</sup> poderia ser interpretada da seguinte maneira: a propriedade de “exprimir uma essência” só pode ser aplicada a algo simples, de tal modo que vários atributos simples não podem ser predicados de uma mesma coisa se a predicação for entendida como “expressão da essência”. Toda substância tem apenas uma essência simples, embora ela seja, em certo sentido, complexa e completa: essa conjunção do simples e do

complexo se resolve porque a essência é uma lei (ou noção) individual. Nesse sentido, Deus é o sujeito de predicação de todas as formas simples, mas a essência de Deus não é o mero agregado dessas formas, nem cada uma delas tomada separadamente<sup>16</sup>. Porque as formas são simples<sup>17</sup>, nenhuma proposição afirmativa verdadeira poderia ser dita da relação que elas estabelecem entre si se elas não estivessem unidas a um sujeito (por exemplo: o pensamento não é a duração, mas o sujeito que pensa dura). Mas isso mostra precisamente a diferença entre as formas e a substância. Ora, é a substância que tem uma essência. As formas simples são todas elas e apenas elas atributos de Deus, elementos primeiros de sua possibilidade, ainda que Deus as preceda todas em ato: “as formas são concebidas por si, os sujeitos o são pelas formas e pelo fato de que são sujeitos”<sup>18</sup>. A relação entre os atributos e as substâncias (Deus ou as criaturas) é a relação entre abstratos (expressos em predicados) e o concreto (uma coisa substancial, plenamente inteligível) – os primeiros encontram-se em um ser concreto que é a condição de sua existência, mas que encontra neles, por sua vez, a condição de sua essência. A substância não é definida pela lista de seus atributos, como se as variações dos atributos fossem suficientes para singularizar o sujeito<sup>19</sup>: ela é a *razão* ou o fundamento que permite deduzir todos os atributos do sujeito que ela designa, o que faz que a relação de inerência seja também uma relação de fundamento explicativo.

Poderíamos tentar discernir nessa última afirmação a “resposta de Espinosa” aludida por Leibniz em sua crítica à Proposição 2. Como vimos, essa resposta permaneceu inarticulada no comentário leibniziano, o qual, lembremos, é formulado nos seguintes termos:

Talvez ele pudesse demonstrar a proposição contra essa objeção, como se segue. Uma vez que *d* e *c* ambos expressam a mesma essência (sendo atributos da mesma substância *A*, por hipótese), e *d* e *f* também expressam a mesma

essência, pela mesma razão (sendo por hipótese atributos da mesma substância  $B$ ),  $c$  e  $f$  também devem [*exprimir a mesma essência*]. Portanto, segue-se que  $A$  e  $B$  são a mesma substância, o que é contrário à hipótese, sendo, pois, absurdo que duas substâncias distintas possam ter alguma coisa em comum. (Leibniz 11, GP 1, p.141)

Não fica claro, nesse trecho, o conteúdo completo do argumento, aqui apenas esboçado, que Leibniz sugeriu ao se colocar no lugar de Espinosa e imaginar sua resposta à objeção formulada logo antes. Podemos ensaiar uma hipótese sobre seu significado, desde que reconheçamos desde o início que ela permanecerá sempre uma especulação não comprovável textualmente, como indica o próprio preâmbulo da leitura leibniziana do texto espinosano, enunciado justamente como uma marca de prudência: “... *forte demonstrabit hoc modo*”. Essa especulação teria a seguinte forma: um exame atento da Proposição 2 deve admitir, inicialmente, que ela pode ser lida de duas maneiras: ou bem como afirmando que, se duas substâncias diferem com relação a todos os seus atributos, então elas não têm nada em comum entre si, ou bem como afirmando que, se duas substâncias têm um atributo distinto de algum atributo da outra, então elas não têm nenhum atributo em comum entre si. É apenas a segunda leitura que permitiria a “resposta de Espinosa” obscuramente sugerida por Leibniz<sup>20</sup>. Bennett (1, §17) sugere que, dada a tese do racionalismo explicativo (isto é, a tese que afirma a validade irrestrita do Princípio de Razão Suficiente), se houvesse  $n$  substâncias com o atributo  $d$ , algo teria de explicar esse fato; ora, essa explicação teria de derivar de  $d$ , isto é, do que  $d$  é, isto é, da definição de  $d$ . Mas nenhuma definição exprime um número determinado de indivíduos (pela Proposição 8), uma vez que ela se limita a exprimir a natureza da coisa definida. Logo, dizer que há um número  $n$  de substâncias com o atributo  $d$  seria uma afirmação para a qual nenhuma razão poderia ser dada

(o que equivale à tese provada na Proposição 5). Essa análise de Bennett poderia servir como base para completar o argumento da Proposição 2, da seguinte maneira: se uma substância  $A$  fosse  $d$  e  $c$  e apenas  $d$  e  $c$  e se uma substância  $B$  fosse  $d$  e  $f$  e apenas  $d$  e  $f$ , algo teria de explicar esse fato; ora, o que explicaria esse fato só poderia ser o atributo  $d$  (já que nada mais, por hipótese, é dado na realidade de  $A$  e de  $B$ ). Mas isso significaria que  $d$  explica ao mesmo tempo fatos diferentes, o que é incompreensível (ainda mais se levarmos em conta que, sendo uma forma simples,  $d$  não implica nem  $c$  nem  $f$ ). Logo, a situação descrita na hipótese inicial é impossível porque é inexplicável. Contra essa conclusão, poder-se-ia formular a seguinte objeção: se o atributo  $d$  não pode explicar a diferença entre  $A$  e  $B$ , então ele não pode explicar tampouco por que, no caso em que  $A$  tivesse os atributos  $d$  e  $c$  e  $B$  tivesse os atributos  $f$  e  $g$ ,  $A$  teria o atributo  $c$  – mas só o atributo  $d$  parece poder explicar esse fato. Contra essa objeção, seria possível imaginar a seguinte resposta: o que explica a presença de  $c$  em  $A$  é apenas a possibilidade entre  $d$  e  $c$ , a qual é a razão explicativa de sua atribuição a  $A$ ; se, em seguida a essa resposta, for perguntado por que existem algumas possibilidades e não outras, a resposta seria: todas as possibilidades existem (porque tudo o que é possível necessariamente existe); só existe uma única substância (Proposição 14).

Mas basta por ora de especulações sobre o que Leibniz teria podido querer dizer; o que quer que ele tenha pensado sobre esse ponto, o que é importante notar, tomando como base o que ele efetivamente escreveu, é que a mera distinção conceitual entre “essência” e “atributo” não resolve todas as dificuldades relacionadas à caracterização da natureza das substâncias individuais a partir das propriedades de “ser em si” e “ser concebido por si”. Em particular, a atribuição de liberdade às substâncias individuais proposta por Leibniz deve explicar sua autonomia levando em conta sua versão peculiar da atribuição a elas da propriedade de “ser concebidas por

si”: enquanto os indivíduos espinosanos (os modos finitos da substância única) podem ser ditos autônomos na medida em que suas ações não são explicadas por causas externas, os indivíduos leibnizianos aparentemente só podem ser, tanto quanto a substância única de Espinosa, inteiramente ativos, já que nada de externo age sobre eles (a não ser Deus, na medida em que os cria). Paradoxalmente, esse excesso de independência traz problemas não só, como era de se esperar, para a atribuição da contingência envolvida no poder de escolha, uma vez que tudo o que acontece a uma substância é uma ação que se segue de seu conceito, mas também para a própria noção de autonomia, uma vez que a passividade deve ser explicada a partir de determinações intrínsecas à substância – todas as suas ações, tanto as ditas “livres” quanto as “involuntárias”, seriam o resultado causal de sua essência, a qual é “concebida por si” (no sentido relevante discriminado acima<sup>21</sup>). Como se sabe, Leibniz terá uma saída elegante para esse problema, ainda que ela só seja elaborada em textos muito posteriores ao fim da década de 1670 (saída essa que manifestaria uma influência inequívoca de Espinosa (Cf. Friedmann 7, p.292-293)): ele distinguirá ações e paixões a partir de características internas das almas (*i.e.*, de suas percepções: idéias claras e distintas e idéias obscuras e confusas). Esse tipo de explicação será especialmente adequado ao sistema leibniziano, no qual, ao contrário do espinosano, não se admite haver influência real entre indivíduos<sup>22</sup>. Mas então Leibniz deverá explicar em que consiste essa determinação interna a partir de idéias claras e distintas. É exatamente isso o que ele fará, a partir de uma análise do conceito de juízo. Vejamos, pois, como a filosofia madura de Leibniz, partindo da aceitação desse “axioma negativo” formulado às margens das páginas da *Ética*, tentará resolver tal impasse. Fazer esse movimento anacrônico nos permitirá discernir mais claramente a forma como a recepção da filosofia de Espinosa moldou as reflexões de Leibniz sobre o problema da liberdade, especialmente a

partir da maneira como as discussões sobre a ontologia fundamental das substâncias desembocam em uma teoria do juízo que pretende explicar a liberdade das substâncias individuais.

Em muitos textos, Leibniz definirá a autonomia envolvida na escolha livre pelo simples exercício da capacidade de julgar, através da qual representamos possibilidades alternativas que exercem a função de causas finais sobre as quais incidem diversos desejos. Os desejos, por sua vez, estão submetidos a uma lei natural instaurada por Deus<sup>23</sup>, a Lei da Vontade, formulada como instância do Princípio da Perfeição, segundo a qual os homens farão sempre o que lhes parece ser o melhor. Dessa forma, as duas proposições seguintes não são, ao contrário do que aparentam à primeira vista, contraditórias: I- “a mente não escolhe nunca o que no momento [*impraesentiarum*] lhe parece ser o pior” e II- “a mente não escolhe sempre o que no momento lhe parece ser o melhor” (Leibniz 14, C 21)<sup>24</sup>. Ora, se fossem dados a um sujeito *S* dois objetos de escolha, *A* e *B*, e se *A* lhe parecesse ser melhor do que *B*, por que seria impossível, como afirma Leibniz, para alguém que tivesse acesso aos estados mentais de *S* anteriores e contemporâneos à deliberação, prever que *S* escolherá *A* naquele momento? Ou ainda: se for certo, por uma lei natural, que *S* não escolherá *B*, e supondo-se que ele fará uma escolha, por que não é imediatamente certo que ele escolherá *A*? Leibniz explica: a mente “pode adiar e suspender o juízo até uma deliberação ulterior, desviando a alma [*animus*] em direção a outros pensamentos” (Leibniz 14, C 21-22)<sup>25</sup>; qual pensamento finalmente lhe ocorrerá não pode ser o objeto de nenhuma lei pré-definida, pois é pela pura espontaneidade de sua mente<sup>26</sup>, causa de suas representações, que, no momento seguinte, *S* (sua alma) pensará em, digamos, *C*, que aparecerá como melhor do que *A* (e, *a fortiori*, do que *B*), e que será objeto do desejo mais forte. Cumprindo assim a Lei da Vontade (que é válida sem exceções), *S* escolherá *C*.

Novamente aqui, a solução de Leibniz é extremamente engenhosa e original. Enquanto que, para Descartes, a liberdade da vontade se definia por duas características independentes<sup>27</sup>, a saber, a espontaneidade (ou “facilidade na determinação”) e o poder de escolha entre contrários (a “indiferença positiva”), e que, para Espinosa, a liberdade se definia apenas pela espontaneidade (o livre arbítrio sendo denunciado como uma ilusão), para Leibniz *a espontaneidade é equivalente ao poder de escolha*. Escolher não significa nada além do que ser a causa autônoma de nossas representações: porque podemos suspender nossos juízos e introduzir autonomamente uma nova representação no curso da deliberação, podemos nos subtrair à ordem das causas eficientes e escolher algo diferente daquilo que indicava a Lei da Vontade (que, ainda assim, será efetiva quando a escolha for feita). A única condição para sermos livres é sermos racionais e dotados de um poder criativo de nos afigurarmos possibilidades alternativas. O único pecado é não nos determos suficientemente na deliberação e na reflexão dessas alternativas e, precipitadamente, escolhermos uma aparência de Bem que esconde o Mal; inversamente, nossa principal virtude é a atenção e a paciência<sup>28</sup>.

Essa “solução” para o problema da compatibilização entre liberdade e necessidade está longe de ser inteiramente satisfatória – e as infundáveis retomadas do problema por parte do próprio Leibniz poderiam nos levar a suspeitar de que nem mesmo para ele sua solução encontrou uma formulação definitiva<sup>29</sup>. Mas esse breve resumo de uma de suas etapas iniciais (ou, talvez fosse melhor dizer, de uma de suas discussões preparatórias) nos permitiu, pelo menos, ver de que forma as críticas a Espinosa, escritas no limiar da década decisiva de maturação do pensamento leibniziano, prefiguraram e condicionaram seus desenvolvimentos posteriores. A partir de então, o nome “Espinosa” e o adjetivo “espinosista” serão os signos abreviados de uma divergência teórica que os opôs nesse momento inaugural, em parte pessoalmente, em Haia, e, depois da morte do filósofo, privadamente, em

um gabinete em Hanover. Mas, uma vez acertadas essas contas teóricas, a luta política e religiosa contra o “espinosismo” poderá desde então ser travada publicamente, em um combate incessante em prol de uma Europa a ser libertada de seu principal inimigo. O fracasso desse combate, agora constatado retrospectivamente, tendo em vista os resultados do projeto iluminista em parte inspirado por Leibniz, não pode ser usado para medir o talento do desafiante.

### LEIBNIZ, 1678: LECTURE NOTES ON SPINOZA’S *ETHICS*

**Abstract:** This paper analyses the notes Leibniz wrote in 1678 on the then recently published Spinoza’s *Ethics*, showing how they foreshadow some ulterior developments of his metaphysical theory. Taking as the point of departure of this analysis Leibniz’s critics to Proposition 2 of the Part I of the *Ethics*, the paper will show how the discussions on the compatibility between freedom and determinism, that occupy the center of his metaphysical concerns in the following decades, resume themes and problems considered in these notes, even if they are somehow different from the original context. It will be showed, in particular, that the relation between autonomy and the power of choice can be better understood as a development of theses explored in this first reading of Spinoza’s work.

**Keywords:** Leibniz, Spinoza, monism, determinism, freedom.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. BENNETT, Jonathan – *A Study of Spinoza’s Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
2. BEYSSADE, Jean-Marie – *La Philosophie Première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.
3. CHAUI, Marilena – *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
4. DELEUZE, Gilles – *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.



5. DONEY, Willis – “Gueroult on Spinoza’s Proof of God’s Existence”. In: *Spinoza – Issues and Directions*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1990, pp. 32-38.
6. FICHANT, Michel – “L’origine de la négation”. In: *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, pp. 85-120.
7. FRIEDMANN, Georges – *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard, 1962.
8. GOLDENBAUM, Ursula – “Why Shouldn’t Leibniz Have Studied Spinoza? The Rise of the Claim of Continuity in Leibniz’s Philosophy out of the Ideological Rejection of Spinoza’s Impact on Leibniz”. In: *The Leibniz Review*, Vol. 17, 2007, pp. 107-138.
9. LACERDA, Tessa Moura – “Leituras leibnizianas de Espinosa”. In: *Cadernos Espinosanos*, VI, 2000, pp. 47-74.
10. \_\_\_\_\_ – “Simplicidade e variedade: um diálogo entre Leibniz e Espinosa”. In: *O que nos faz pensar*, 26, dezembro de 2009, pp. 217-241.
11. LEIBNIZ, G. W. – [GP] *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, ed. por C.J. Gerhardt, 7 vols., Berlin, 1875-1890, reedição Georg Olms, Hildesheim, 1978.
12. \_\_\_\_\_ – [NE] *Nouveaux essais sur l’entendement humain*. Paris: Flammarion, 1990.
13. \_\_\_\_\_ – [Grua] *Textes inédits (d’après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre)*. 2 volumes. Ed. por Gaston Grua. Paris: PUF, 1998.
14. \_\_\_\_\_ – [C] *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Ed. por Louis Couturat. Paris: Felix Alcan, 1903.
15. \_\_\_\_\_ – [Rauzy] *Recherches générales sur l’analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Org. por Jean-Baptiste Rauzy. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
16. \_\_\_\_\_ – [A] *Sämtliche Schriften und Briefe*. Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt; Berlin: Akademie Verlag, 1923-.

#### NOTAS:

1. Sobre a provável data em que Leibniz leu os *Princípios*, cf. Friedmann 7, pp. 86-87. Segundo Friedmann, as anotações de Leibniz à margem do primeiro livro publicado por Espinosa são posteriores a sua leitura da *Ética*, em 1678.
2. Ainda assim, para uma bem informada discussão recente sobre as possíveis influências de Espinosa sobre Leibniz, cf. o artigo de Goldenbaum 8, que trata da disputa que contrapôs, no final do século XIX, Erdmann e Stein a Guhrauer, Trendelenbourg, Foucher de Careil e Gerhardt.
3. Cf. Leibniz 12, I, 1. Como se sabe, a primeira redação dos *Novos ensaios* ocorreu em 1703, um ano antes que a morte de Locke interrompesse seu projeto de publicação.
4. Leibniz menciona Espinosa pela primeira vez em 1669, em carta de 30 de abril a Jacob Thomasius: ele comenta, não muito favoravelmente, *Os princípios da filosofia de Descartes* (cf. Friedmann 7, p. 86). Nessa carta, o nome de Espinosa aparece enumerado em uma lista de cartesianos, dentre os quais, segundo Leibniz, “não há quase nenhum que tenha acrescentado o que quer que seja às descobertas do mestre” (*apud* Friedmann, *id. ibid.*). É curioso notar que esse juízo preliminar será de certa forma mantido mesmo após ele estudar a obra de Espinosa, na medida em que considerará essa última como o desenvolvimento lógico do cartesianismo. Em 1670, com a publicação do *Tratado teológico-político*, Leibniz envolve-se em uma intensa troca de cartas, principalmente com correspondentes que, como ele, viam no livro um ataque à religião. No ano, seguinte, porém, escreve a Espinosa uma carta cordial (a única que restou da correspondência entre os dois filósofos, publicada, a contragosto de Leibniz, na edição da *Opera Posthuma* do filósofo herético).
5. Como nota Lacerda 9, p. 54, as objeções de Leibniz a Espinosa formuladas em 1678 se, por um lado, prefiguram o sistema maduro do primeiro, ainda são tributárias

de uma concepção escolástica de substância que não inclui a noção de força entre suas notas características (nem tampouco, portanto, sua concepção posterior dos atributos, entendidos como eventos): “A crítica a Espinosa é redigida [...] em um universo preso à linguagem escolástica e o seu pressuposto, mesmo que Leibniz já imaginasse incluir nas notas características do conceito de substância individual as reflexões trazidas da dinâmica e da matemática infinitesimal, não deixa de ser uma definição lógica de substância como sujeito, cujos atributos seriam predicados”. É curioso notar que o silêncio progressivo de Leibniz a respeito de Espinosa se dá no mesmo movimento de introdução dessa noção dinâmica de substância em seu próprio sistema – o que, entretanto, o aproximaria da concepção espinosana de substância. Essa discussão é retomada em Lacerda 10, p. 229.

6. Leibniz GP 1: 139-152. Há um segundo manuscrito de Leibniz sobre a *Ética*, reproduzido em Grua I: 277-286. Uma exceção notável ao silêncio que se segue a esses comentários mais extensos é seu exame das teses da *Ética* a partir de suas notas de leitura do livro *Elucidarius cabalisticus*, escrito pelo teólogo J.-G. Watcher em 1706. Apesar de ter sido editada por Foucher de Careil na França, no século XIX, sob o título um tanto equivocado de *Uma refutação inédita de Espinosa*, o texto trata principalmente das relações entre a cabala e a filosofia de Espinosa tal como Watcher as figurava. Para uma análise desse texto, cf. Lacerda 10, pp. 237-240.

7. Cf. sobre esse ponto Lacerda 10, p. 230, citando Marilena Chauí 3, pp.786-792.

8. Cf. seu comentário à Proposição 5 dessa mesma Parte I: “Observo além disso que a Proposição 1 é inútil a não ser para provar esta proposição. Ela poderia ter sido omitida, pois basta que a substância possa ser concebida sem suas afecções, seja ela anterior a elas por natureza ou não”. Com relação a essa crítica de Leibniz, é curioso notar que no Apêndice do *Curto tratado*, uma espécie de proto-*Ética* que só será descoberta e publicada no século XIX, os equivalentes das Proposições 1 a 4 da *Ética* aparecem como axiomas.

9. De forma paradigmática, no *Discurso de metafísica* e na correspondência com Arnauld.

10. Os atributos das substâncias finitas (complexos, relativos, em parte negativos) são limitações dos atributos divinos (simples, absolutos, positivos).

11. Como atesta sua correspondência com Schüller, um dos responsáveis pelo trabalho secreto e perigoso envolvido na publicação da obra póstuma de Espinosa.

12. Desde o início de suas anotações críticas sobre a *Ética*, Leibniz manifestou suas críticas às dificuldades presentes na definição espinosana de atributo (sintoma, a seus

olhos, da deficiência da linguagem lógica do livro); comentando a Definição 4 da Parte I, ele se pergunta “se ele entende por atributo todo predicado recíproco, ou todo predicado essencial, seja ele recíproco ou não, ou, finalmente, todo predicado essencial primário ou indemonstrável da substância”. A crítica de Leibniz deriva, em suma, da constatação da ausência de uma definição *lógica* de atributo.

13. Um dos fragmentos de novembro de 1676 (A VI iii 574) formula precisamente dessa maneira a relação entre essência e atributos: “Um atributo é um predicado necessário que é concebido por si, isto é, que não pode ser reduzido a muitos outros”; “A essência é tudo aquilo que numa coisa é concebido por si, isto é, o agregado de todos os atributos”.

14. A nota que Leibniz redigiu durante os dias em que permaneceu em Haia, em novembro de 1676, é conhecida sob o título de *Que o ser sumamente perfeito existe* (A VI iii 578; G VII 261-263).

15. Embora possamos suspeitar se se trata de uma divergência real, pois a doutrina da *Ética* sobre as relações entre essência e atributos poderia ser interpretada como afirmando precisamente essa distinção.

16. O texto *Sobre as formas ou atributos de Deus*, de abril de 1676 (A VI iii 513-515) elucida essa relação entre “atributos” e “essências”: “Os atributos de Deus são infinitos, mas nenhum envolve a essência total de Deus. Pois a essência de Deus consiste nisto: em que ele é o sujeito de todos os atributos compatíveis”.

17. Uma das características do pensamento maduro de Leibniz será um certo ceticismo quanto a nossa possibilidade de apreender essas formas simples – embora ele nunca tenha abandonado a tese acerca da necessidade de pressupô-las em uma explicação metafísica.

18. A VI iii 513-516, abril de 1676. Como vimos acima (nota 18), essa solução é em certo sentido similar à de Espinosa: esse último afirma que muitos (infinitos) atributos podem exprimir a mesma essência e que a essência da substância única é o agregado de todos os atributos logicamente possíveis.

19. Fichant, 6, pp. 107-108; Deleuze 4, pp. 60-67 (deve-se notar, porém, que ambos se referem primariamente à noção de substância da filosofia madura de Leibniz). Aqui se prenuncia a noção dinâmica de substância, formulada de modo claro nos anos seguintes.

20. Sobre essa dupla leitura da Proposição 2, cf. Bennett 1, § 17; Doney 5, pp. 35-36. Como nota Doney, a primeira leitura da Proposição 2 implica a falsidade da Proposição 14, na medida em que essa última tem como premissa que não pode haver

mais de uma substância com o mesmo atributo: se houvesse outra substância além de Deus, ela teria de compartilhar algum atributo com Deus – o que apenas a segunda leitura da Proposição 2 refuta.

21. Isto é, usando a distinção entre “atributo” e “essência”, tomando tal distinção no sentido em que, para cada substância, há uma e apenas uma essência correspondente, e não no sentido em que não há nenhum atributo comum entre as várias substâncias.

22. Os indivíduos espinosanos são, como se sabe, coisas finitas que modificam os atributos infinitos de Deus; para esses modos, não há nenhum problema em admitir que eles têm coisas em comum entre si (justamente o atributo do qual eles são modificações). Ao caracterizar os indivíduos como substâncias que são, em um certo sentido, “concebidas por si”, Leibniz deve recusar uma influência real entre elas precisamente porque são essências diferentes. Essa solução, no entanto, traz consigo um novo problema: se o que permite a relação causal (de criação) entre Deus e as criaturas não é uma comunidade de essências (pois a essência de Deus é qualitativamente distinta da essência das criaturas), mas apenas uma comunidade de atributos (no caso da relação das substâncias criadas com Deus, há uma medida comum porque os atributos das primeiras são limitações dos atributos divinos), então por que a comunidade de atributos entre as substâncias criadas não seria suficiente para permitir relações causais entre elas? Esse problema seria provavelmente evitado por Leibniz graças a sua teoria acerca das noções completas: duas coisas finitas com essências distintas não têm nenhuma relação real entre si porque a essência de cada uma delas exprime-se em uma noção completa. No caso da relação entre Deus e as criaturas, a relação causal de criação não interfere nas noções completas das coisas, mas limita-se a acrescentar o predicado de existência a elas – ou seja, a existência não faz parte do conceito completo de nenhuma coisa.

23. Cf. *Discurso de metafísica*, Art. 13 (Leibniz 11, vol. 4, pp. 436-439): há dois decretos primitivos de Deus, o primeiro pelo qual Ele decide fazer sempre o mais perfeito e o segundo pelo qual Ele decide que o homem fará sempre (ainda que livremente) o que lhe parecerá ser o melhor.

24. C 21, sem título e sem data. Para a datação desse texto, cf. Rauzy (in: Leibniz 15, p. 325) (segundo Rauzy, a data mais provável é o começo dos anos 1690; segundo Parkinson, trata-se provavelmente de um texto escrito na metade da década anterior).

25. Deve-se notar aqui a oposição entre “mente” [*mentem*] e “alma” [*animus*], que talvez indique dois níveis mentais distintos, um mais ativo e outro passivo. Um resultado adicional interessante desse exame seria mostrar que Leibniz tem uma teoria

original para explicar o fenômeno da acrasia ou incontinência, assimilando-o a uma espécie de omissão intencional.

26. Cf. *Ensaio de Teodicéia*, 323 (Leibniz 11, vol. 6, p. 308): “a forma ou a alma” (notar aqui uma certa hesitação) “é a fonte da ação, tendo em si o princípio do movimento e da mudança; em uma palavra, τό αὐτοχίνητον, como Platão a chama”.

27. Pode ser dubitável, porém, que as duas características definitórias da liberdade sejam *logicamente* independentes para Descartes: mesmo quando a vontade é exercida em uma situação de indiferença negativa, na qual o poder de escolha se sobrepõe à espontaneidade, é requerido que haja autonomia (ausência de coerção) e, portanto, uma certa “facilidade” na autodeterminação. Da mesma forma, nas escolhas “fáceis” do Bem e do Verdadeiro, quando há uma forte inclinação em assentir ao que se apresenta de modo claro e distinto para a mente, deve haver a presença necessária da indiferença positiva (pelo menos se levarmos em conta a famosa carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645). Cf. sobre esse ponto Jean-Marie Beyssade 2, Cap. IV (“Le libre arbitre et le moment de l’élection”). A dimensão temporal do ato de escolha, constantemente assinalada por Beyssade em sua interpretação de Descartes, também encontra um lugar de destaque no texto de Leibniz que estamos examinando. Para uma espécie de antecipação cartesiana da resposta de Leibniz, cf. Carta a Mesland de 2 de maio de 1644.

28. A deliberação virtuosa deve ter seu término atentamente considerado, tendo como critério de seu fim a “vontade presumida de Deus, tanto quanto possamos julgá-la” – *Discurso de metafísica*, Art. 4 Leibniz 11, vol. 4, pp. 429-430). Sobre a ação indireta da vontade sobre as ações, será interessante comparar a teoria de Leibniz com a teoria de Descartes, tal como ela é exposta no *Tratado das paixões da alma*, Art. 27 e 50. O próprio Leibniz realiza essa comparação nos *Ensaio de Teodicéia*, Primeira Parte, §§ 60-65 (Leibniz 11, vol. 6, pp. 135-138). Sobre o poder de escolha explicado pelo adiamento de uma decisão, cf. *Ensaio de Teodicéia*, Terceira Parte, §§ 326-327 (Leibniz 11, vol. 6, pp. 309-310).

29. Em particular, não basta afirmar que a autonomia é equivalente ao poder de escolha; é preciso dar a esse último um sentido que recupere ao menos parte de nossa compreensão corrente do ato de escolher como um evento que envolve a contingência.